

عدد خاص

المودد

مَجَلَّةُ رَأْيِيَّةٍ فَصَلِيَّةٍ

تصدرها وزارة الثقافة والاعلام - دار الملاحظ - الجمهورية العراقية

المجلد التاسع - العدد الرابع - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م



القرن الخامس عشر هـ
القرن الخامس عشر هـ

عدد خاص

بمناسبة

حلول القرن الخامس عشر

المؤرخ

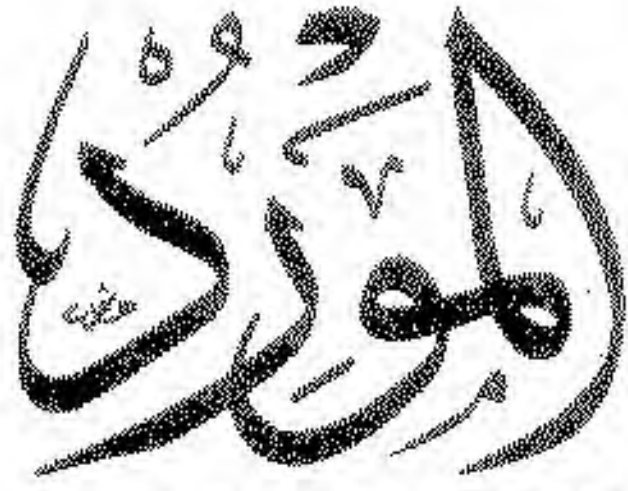
المجلد التاسع

شتاء ١٩٨٠

العدد الرابع

دار الحرية للطباعة — بغداد

١٤٠١ هـ — ١٩٨٠ م



محكمة تراثية فضيلة



تصغيرها وزارة الثقافة والإعلام
دار الصحافة - بغداد
الجمهورية العراقية

رئيس التحرير عبد الحميد العلوي

مدير التحرير طارق طه الراوي



عنوان المجلة

الجمهورية العراقية - بغداد

وزارة الثقافة والاعلام

دار الجاحظ للنشر

* الإشراف الفني - عباس عبدالله

فارس القرن الأول سَعْدٌ

يُبَارِكُ

فارس القرن الخامس عشر صَدَامٌ

بقلم

عبد الحميد العلوي

رئيس تحرير المورد

الاسلام في وثباته الفوالب ، خلال دهر خصب ،
استطاع أن يفتحم أو هج حضارة في تاريخ الانسان
العربي * وقد درب بذلك بين الهجرة النبوية من مكة
إلى يثرب ، والقُدرة العربية على استعذاب الكرامة *
وهو ، ورام تلك ، وآمام هذه ، قاوى النوائب ، فكان
الأقوى * ونازل الرواسب الضارة ، فكان الغالب *
وعارك المتاهات ، فكان الأرشد * ومن هنا هذا الشوق
الى احتلاب الرؤية ، وامتحان الرصيد *

لقد زَيْن الاسلام آماد العرب بقادسية سعد ، قرناً
بعد قرن ، حتى تدلّف الى القرن الخامس عشر بقادسية
صدام * وهذا يعني أن الأمة العربية مقبوضة
بقادسيّتين : نَعَرَت الأولى بصارم سعد مجوسية
عسوفاً ، ونَعَرَت الثانية بسيف صدام شرّى
العنصريّات * وفي تلك ، كما في هذه ، توارى الباطل

زَهْوَقًا ، وكانتِ العاقبةُ لِطَلَبَةِ العَقِّ * * ثم أذنَ اللهُ
للعربِ ، بعدَ الفَوْزِ ، أن يَتَشَامَخُوا - في عهدِ الخِلافةِ -
بِسَعْدٍ ، وفي عهدِ البعثِ بِصَدَامَ *

وهذا المجدُ - بلا شريكٍ - استقامَ مع العصورِ أَصْدَقَ
حاضٍ على اقتداءِ الخلفِ بعزائمِ الأجدادِ ، والمَضَاءِ في حمايةِ
المكاسبِ ودَرْءِ العُدُوِّ ، والأبتهاجِ بالموروثِ العربيِّ النابغِ
في ظِلَالِ الأسلامِ * * وأخيراً ، على التآلقِ بينِ أهلِ الأرضِ
بشهادةِ المُقْتَدِرِ ، واقتدارِ الشَّهْمِ *

إنَّ البُرَّةَ الشاخِصةَ من قرنٍ الى قرنٍ * * أناختُ بالقرنِ
الخامسِ عشرِ شاهداً على أَوْجَعِ ضربةٍ وُجِهُ بِهَا طامعٌ في
أرضٍ ومياهٍ ، وحاقدٌ على سيادةٍ واستقلالٍ * ومن هنا جدارةُ
هذه الضربةِ السَّديدةِ بالتكريمِ والحفاوةِ *

ومجلةُ « المورِدِ » - وهي لسانُ الثورةِ التراشيِّ - تفتنمُ
هذه الفرصةَ التاريخيةَ التي أنجَبَها الاحتفالُ بحلولِ القرنِ
الخامسِ عشرِ الهجريِّ * * لتقدِّمَ سعادَتَها بأعيادِ النصرِ على
العدوِّ العنصريِّ باقةَ زهراءَ الى قائِدِنَا الفدَّاءِ العبقريِّ صَدَّامَ
حسينَ * * وهي ، بعدَ ذلك ، على العهدِ ، ستكونُ حريصةً على روحِ
النصرِ ، دائرةً معه حيثما دارَ * *
ومن اللهِ التوفيقُ * *

الْأَخْيَارُ وَالْمُرْسَلَاتُ

جمع القرآن الكريم^(١)

بقلم الدكتور

عبد الرزاق علي الأباري

كلية التربية | جامعة بغداد

وتنسب بعض الروايات لأبي بكر فضل الأثر بجمع القرآن ، فيروى عن علي : أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر ، هو أول من جمع بين اللوحين^(٦) . كما يروى : أن أبا بكر هو الذي جمع القرآن بعد النبي أي (ختمه)^(٧) .

وتجمع أصبح مجاميع السنة على رواية زيد بن ثابت ، وهو يحاور أبي بكر وعمر في شرعية البدء بعملية جمع القرآن . يروي البخاري في : باب جمع القرآن « أن بن ثابت قال : أرسل الي أبو بكر مقتل أهل اليمامة^(٨) ، فإذا عمر بن الخطاب عنده . قال أبو بكر : أن عمر أتاني فقال : أن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن ، وأنا أخشى أن يستحرق القتل القراء بالمواطن فيذهب الكثير من القرآن ، وأنا أرى أن تأمر بجمع القرآن ، قلت لعمر : كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله

نوفي الرسول العظيم محمد (ص) سنة ١١هـ بعد أن عرض القرآن على جبريل في هذا العام مرتين ، فعن عائشة عن فاطمة « أسر الي النبي (ص) أن جبريل يعارضني بالقرآن كل سنة وأنه عارضني العام مرتين ولا أراه إلا خضر أجلي^(٩) » وعن ابن عباس : أن جبريل كان يلقاه في كل ليلة في شهر رمضان يعرض عليه رسول الله القرآن^(١٠) . وفي رواية^(١١) : أن النبي مات ولم يجمع القرآن غير أربعة : أبو الدرداء ، ومعاذ بن جبل ، وزيد بن ثابت ، وأبو زيد^(١٢) .

(١) القرآن : اسم كتاب الله خاصة ، ولا يسمى به شيء من سائر الكتب غيره ، وإنما سمي قرآناً لأنه يجمع السور فيفسمها ، وتفسير ذلك في آية من القرآن ، قال تعالى : « أن علينا جمعه وقرآنه » (٧٥ : ١٨) مجازة تأليف بضمه الي بعض ، ثم قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » (٧٥ : ١٨) مجازة ، فإذا الفنا منه شيئاً ، ففهمناه اليك فخذ به ، وأعمل به ، وضمه اليك . (النيسابوري ، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي ، أسباب النزول) ج ١ (القاهرة - ١٩٥٩) ص ١ .

(٢ - ٣) صحيح البخاري ٢٢٩/٦ .

(٤) صحيح البخاري ، ٢٢٠/٦ . الذهبي تذكرة الحفاظ ٢٥/١ .

(٥) وفي رواية أن أبا عبيدة عبد من جموع القرآن فذكر عنهم : الخلفاء الأربعة ، وطلحة ، وسعد ، وابن مسعود ، وحذيفة ، وسألاً ، وأبا هريرة ، وعبدالله ابن السائب ، وعبدالله بن عباس ، وعبدالله بن عمرو بن العاص ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله بن

الزبير ، وعائشة ، وحفصة ، وأم سلمة ، ومن الانصار عبادة بن الصامت ، ومعاذ الذي يكنى أبا عبيدة ، ومجمع بن جارية ، وخضالة بن عبيد ، ومسلمة بن مخلد « (الاتفاق في علوم القرآن ١٢٤/١) راجع تفاصيل هذا الموضوع : د. صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص ٦٦ .

(٦) السجستاني ، كتاب المصاحف ، ص ٥ . تفسير الطبري ٦٢/١ .

(٧) كتاب المصاحف ، ص ٦ . تفسير الطبري ٦٢/١ .

(٨) عن حرب اليمامة راجع : تاريخ اليعقوبي ١١٨/٣ .

قال عمر : هذا والله خير . فلم يزل عمر يراجني حتى شرح الله صدري لذلك : ورأيت في ذلك الذي رأى عمر « (٩) » .

أذن اقتنع زيد بن ثابت بوجهة نظر عمر ، وأدرك ما سيصيب الأمة من خير بجمعه ، غير أن المهمة عسيرة صعبة ، « فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن » (١٠) . وقد أوضح الخليفة لزيد سبب اختياره ، هو دون غيره (١١) ، قال أبو بكر لزيد : « أتلك رجل شاب ، عاقل ، لا تهملك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ، فتتبع القرآن فأجمعه » (١٢) . لما قال أبو بكر لعمر بن الخطاب ، ولزيد بن ثابت : « اقمدا على باب المسجد فمن جاء كما بشاهدين على شيء من كتاب الله فأكتباه » (١٣) .

زيد بن ثابت المسؤول . لأول من هذه المهمة ، كان على درجة عالية من الإحاطة والالمام بمجمل هذه العملية ، فهو كاتب وحي النبي (١٤) ، حفظ القرآن وأتقنه (١٥) ، وهو القائل « قرأت عن رسول الله سبع عشرة سورة فأصحبه ذلك » (١٦) تتبع زيد القرآن ، ينسخه من « الصحف » (١٧) و « المسبب » (١٨) و « اللخاف » (١٩) و

(٩) صحيح البخاري ٢٢٤/٦ . كتاب المصاحف ، ص ٧ . راجع أيضاً يحيى بن معين ، كتاب التاريخ (القاهرة - ١٩٧٩) ص ٢٠٥ تحقيق د. أحمد محمد نور صيف .

(١٠) كتاب المصاحف ، ص ٧ .

(١١) يذكر الذهبي ، أن أبا بكر اختار زيد لهذه المهمة « ونوفا بحفلة ودينة وأمانته وحسن كتابته » (تذكرة الحفاظ ٢٠/١ . وقارن هذه الرواية ، برواية أخرى في : كتاب المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ، أبي شامة القدسي ، ص ٦٢) .

(١٢) صحيح البخاري ٢٢٥/٦ . كتاب المصاحف ، ص ٦ .

(١٣) كتاب المصاحف ، ص ٦ .

(١٤) الإصابة ٢٢١/٥ . (توفي زيد سنة اثنين ، أو ثلاث ، أو خمس وأربعين) .

(١٥) تذكرة الحفاظ ، ٢٠/١ . الإصابة ٥٤٤/١ .

(١٦) تذكرة الحفاظ ، ٢١/١ . ابن حجر ، الإصابة ٥٤٢/١ .

(١٧) المصنف : جمع صحيفة .

(١٨) المسبب ، جمع مسبب ، وهو جريد التفل .

(١٩) اللخاف ، جمع لخرة ، وهي الحجارة المفلقة ، أو صفائح الحجارة .

« الكرائيف » (٢٠) و « صدور الرجال » (٢١) ، وقد أكمل جمعه بعد جهد متعب (٢٢) . يتحدثنا زيد عن عملية الجمع هذه « تتبعت القرآن أنسخه ... حتى فقدت آية كنت اسمع رسول الله (ص) يقرأها :

(لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ، فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم » فالتصبتها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت (٢٣) فالتصبتها في سورتها » (٢٤) والظاهر أن خزيمة وحده من دون الصحابة كتب هذه الآية ، فقول زيد بن ثابت « لم أجدها مع غيره ، أي لم أجدها مكتوبة مع غيره » (٢٥) .

وفي حديث آخر يذكر زيد أنه استعان ببعض الصحابة الذين « جمعوا القرآن في مصحف في خلافة أبي بكر » (٢٦) فكان هناك رجال يكتبون ويملي عليهم أبي بن كعب (٢٧) . وأبي بن كعب هذا ، وطبقاً لحديث الرسول يشترك مع ثلاثة من الصحابة في تيرة عظيمة خصهم بها النبي محمد (ص) « خذوا القرآن من أربعة : من عبد الله بن مسعود ، وسالم مولى أبي حذيفة ، وسعاذ بن جبل ، وأبي

(٢٠) الكرائيف ، جمع كرفافة ، وهي أصول السفف الغلاف العراض التي إذا بيست صارت أمثال الأكاف ، وكانوا يكتبون عليها قبل التورق .

(٢١) كتاب المصاحف ، ص ٧ .

(٢٢) تذكرة الحفاظ ٢١/١ .

(٢٣) خزيمة بن ثابت : من السابقين الأولين ، شهد بدر وما بعدها ، جعل رسول الله شهادته بشهادتين . قتل يوم صفين (الإصابة ٢٢٥/١) .

(٢٤) كتاب المصاحف ، ص ٧ .

(٢٥) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ١٠١/١ . صحيح البخاري ٢٢٦/٦ .

(٢٦) كتاب المصاحف ، ص ٩ .

(٢٧) أبي بن كعب : كان أبي بن كعب ممن كتب رسول الله (ص) الوحي قبل زيد بن ثابت ومنه أيضاً . وقد شهد أبي الشقية الثانية وبايع النبي فيها ، ثم شهد بدر ، وكان أحد فقهاء الصحابة وأقراهم ، روي عن الرسول قوله لأبي : أمرت أن أقرأ عليك القرآن . توفي سنة تسع عشرة وقيل سنة عشرين ، كما قيل سنة ثلاثين (ابن حجر ، ٢٢/١) .

بن كعب « (٢٨) وعنه قال عمر : من أراد القرآن فليأت أبا (٢٩) .

فلما انتهى هؤلاء ، في كتابتهم ، إلى هذه الآية من سورة براءة (٢٠) ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون (ظنوا أن هذا آخر ما أنزل من القرآن فقال أبي : أن رسول الله (ص) قد أقراني بعدهن آيتين (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم . فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) (٢١) قال أبي : « فهذا آخر ما أنزل من القرآن » (٢٢) .

جمع زيد القرآن في كتب وقراطيس (٢٣) ، وبقيت تلك الكتب والقراطيس عند أبي بكر حتى توفي ، فكانت عند عمر (٢٤) .

في عهد خلافة عمر تواصل العمل في « جمع القرآن » فقد سأل الفاروق « عن آية من كتاب الله فقبل : كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة ، فقال : أنا لله وأمر بالقرآن فجمع » (٢٥) وقد خطب الناس قائلاً : من كان تلقى من رسول الله (ص) شيئاً من القرآن فليأتنا به ، وكانوا كتبوا ذلك في الصحف والألواح والعصب ، وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان ، فقتل وهو يجمع ذلك « (٢٦) .

في عهد خلافة عثمان تواصل العمل لانجاز

(٢٨) صحيح البخاري ، ٥/٥ * الرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ص ٣٦ .

(٢٩) الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ٢٠/١ .

(٣٠) سورة ٩ ، آية ١٢٧ .

(٣١) البخاري ٢٢٠/٦ - ٢ .

(٣٢) كتاب المصاحف ، ص ٩ . وراجع أيضاً : مقدمتان في علوم القرآن ، وهما مقدمة كتاب الباتني ، ومقدمة ابن عطيّة . ص ٣٥ .

(٣٣) وفي رواية ، أن علياً جمع القرآن في خلافة أبي بكر ، فمن محمد بن سيرين قال : « لما توفي النبي القسم علي أن لا يرتدي برداء إلا الجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف ففعل ، فأرسل إليه أبو بكر بعد أيام قائلاً : اگرهت أمرتي يا أبا الحسن ، قال : لا والله ، إلا أني أقممت أن لا ارتدي برداء إلا الجمعة فباعه ثم رجع . ويعقب السجستاني على هذه الرواية فيقول : لم يذكر المصحف أحد ، وإنما روي حتى أجمع القرآن ، يعني أتم حفظه ، فأنسبه يقال للذي يحفظ القرآن ، قد جمع القرآن (كتاب المصاحف ، ص ١) .

(٣٤) كتاب المصاحف ، ص ٩ .

(٣٥) كتاب المصاحف ، ص ١٠ . وكان عمر يقول في جمع القرآن : إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بنفسه مفسر ، فان القرآن نزل على رجل من مفسر (كتاب المصاحف ص ١١) .

هذه المهمة ، وقد نشط الخليفة لها مهتماً مهموماً ، بعد أن تجمعت له كل الأخبار باختلاف المسلمين في قراءة القرآن (٢٧) ، في مدينة الرسول اختلف معلموا القرآن في قراءته ، فاختلف الطلاب لاختلافهم ، لقد « جعل المعلم يعلم والمعلم يعلم قراءة الرجل فيجعل الفلماني يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين حتى كفر بعضهم بقراءة ، فبلغ ذلك عثمان فقام خطيباً فقال : أنتم عندي تختلفون فيه فتلحنون فمن نأى عني من الأمصار أشد فيه اختلافاً وأشد لحناً اجتمعوا يا أصحاب محمد واكتبوا للناس أسماً » (٢٨) وفي رواية أن عثمان « سمع قراءة أبي عبد الله ومعاذ فخطب الناس : أيها الناس عهدكم ليكم منذ ثلاث عشرة وأنتم تفترون في القرآن وتقولون : قراءة أبي وقراءة عبد الله . . . فاعزم على كل رجل منكم ما كان معه من كتاب الله لما جاء به ، وكان الرجل يجيء بالورقة والادب فيه القرآن حتى جمع من ذلك كثرة ، ثم دخل عثمان فدعاهم رجلاً رجلاً » (٢٩) .

تواترت الأخبار في اختلاف المسلمين في قراءة القرآن في العراق ، والشام ، وبقيّة الأمصار ، فهم ذلك تفكير عثمان ، وازداد قلقه بعد رجوع حذيفة بن اليمان من جهة أرمينية ، ولم يدخل حذيفة بيته حتى أتى عثمان بن عفان ، فقال : يا أمير المؤمنين أدرك الناس .

فقال عثمان : وما ذاك ؟

قال حذيفة : غزوت مرج أرمينية ، نحضرها أهل العراق وأهل الشام ، فإذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبي بن كعب ، فيأتون بما لم يسمع أهل العراق ، فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود ، فيأتون بما لم يسمع به أهل الشام فتكفرهم أهل الشام . « (٣٠) ، يا أمير المؤمنين : أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى (٣١) .

(٢٧) عن القراءات يراجع . صحيح البخاري ٢٢٧/٦ .

(٢٨) كتاب المصاحف ، ص ٢١ ، تفسير الطبري ٦٢/٢ .

(٢٩) ن ٢٠ ، ص ٢٢ . ويشكر اليعقوبي أن عبد الله بن مسعود ، كان كتب بذلك - جمع القرآن - إلى عثمان فلما بلغه أن عثمان جمع المصحف ، وأمر بحرق المصاحف الأخرى ، قال ابن مسعود : « لم أرد هذا » (تاريخ اليعقوبي ٥٨/٣) .

(٣٠) راجع هذه الرواية ، في صحيح البخاري ٢٢٦/٦ . تذكرة الحفاظ ، ٢١/١ ، تفسير الطبري ٦٢/٢ . كتاب المصاحف ص ٢٤ - ٢٥ .

(٣١) صحيح البخاري ، ٢٢٦/٦ .

بعد هذا كان قرار عثمان بجمع القرآن تحت إشرافه ولدينا أربع روايات تمثل موقفه : الرواية الأولى عند السجستاني فهو يشير أن عثمان جمع الناس « فجعل الرجل يأتيه باللوح والكتف والمصباح فيد الكتاب » فمن أتاه بشيء قال : أنت سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ثم قال : أي الناس أفصح ؟ قالوا : سعيد بن العاص ثم قال أي الناس أكتب ؟ قالوا : زيد بن ثابت . قال فليكتب زيد وليل سعيد . وكتب مصاحف فقسما في الأمصار » (٤٢) .

وفي رواية البخاري أن عثمان بعد أن سمع ما قاله حذيفة بن اليمان « أرسل إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك » فأرسلت بها حفصة إلى عثمان . فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير (٤٤) وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، فنسخوها في المصاحف . وقال عثمان للرمط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش (٤٥) فأنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة . وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق » (٤٦) .

والرواية الثالثة عند الطبري يذكر فيها قدوم حذيفة من الجبهة ومحاورته مع عثمان . ثم تكليف زيد بن ثابت بكتابة المصحف . قال زيد « أمرني عثمان أكتب له مصحفاً » وقال : أي

(٤٢) تفسير الطبري ٦٠/١ . مقدمتان في علوم القرآن ، ص ٥١ .

(٤٣) كتاب المصاحف ، ص ٢٤ .

(٤٤) مباحث في علوم القرآن ، ص ٧٨ .

(٤٥) عن لغة القرآن يمكن مراجعة : كتاب اللغات في القرآن ، رواية ابن هشون القريء بإسناده إلى ابن عباس ، فهذا الكتاب يبين لنا مصادر القرآن اللغوية ، ويلقي ضوءاً على لغات القبائل قبيل الإسلام ، ويحدد نسبة ما أخذ القرآن من ألفاظ كل قبيلة من هذه القبائل ، أما نسبة هذه الألفاظ وعندها فتظهر لنا من الجدول التالي : قريش ١٠٤ ، هذيل ٤٥ ، كنانة ٣٦ ، حمير ٢٢ ، جهم ٢١ ، تميم ١٢ ، أهل عمان ٦ ، طيء ٥ ، بنو حنيفة ٤ ، خزاعة ، بنو عامر ٢ ، سبأ ، مزيه ، ثقف ١ . ولا نجزم أن هذه الألفاظ هي كل ما أخذ القرآن من ألفاظ القبائل ، فقد يكون هناك غيرها لم نذكرها هذا الكتاب (راجع مقدمة * صلاح الدين المتجد للكتاب) .

(٤٦) صحيح البخاري ٢٢٦/٦ .

مدخل معك رجلاً ليبياً فصيحا ، فما اجتمعما عليه فاكتباه وما اختلفتما فيه فارفعاه إلي ، فجعل معي أبان بن سعيد بن العاص ، قال زيد : فلما بلغنا أن آية ملكه أن يأتيكم التابوت (٤٨) قلت : « التابوت » وقال أبان بن سعيد « التابوت » فرفعنا ذلك إلى عثمان فكتب « التابوت » (٤٩) .

وفي الرواية الرابعة أن الناس في المدينة اختلفوا في قراءة القرآن « فكان الرجل يقرأ حتى يقول الرجل لصاحبه كفرت بما تقول فرفع ذلك إلى عثمان بن عفان فتعاضم ذلك في نفسه فجمع ثلثي عشر رجلاً من قريش والانصار فيهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت وأرسل إلى الربصة (٥٠) التي كانت في بيت عمر فيها القرآن فكان يتعاهدهم » (٥١) .

ويذكر زيد بن ثابت (٥٢) ، بعد نهاية عمله وإتمامه ، « فلما فرغت عرشته عرضة ، فلم أجد فيه هذه الآية (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضا نجه ، ومنهم من ينظر وما بدلوا تبديلاً) (٥٣) فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتُها عند خزيمه بن ثابت فكتبتها ، ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد عاتين الأيتيم (لقد جاءكم رسول من أنفسكم

(٤٧) الظاهر أن « القراطيسي » و « المصحف » اتحدت اسم « المصحف » منذ عهد أبي بكر ، فقد أورد البيهقي أنه : « لما جمعوا القرآن فكتبوه على الورق » قال أبو بكر : التمسوا إليه اسماً فقال : بعضهم : السفر ، قال : ذلك اسم تسميه اليهود فكهروا ذلك وقال بعضهم : (المصحف) فإن الخيشنة يسمون مثلثه (المصحف) فاجتمع رأيهم على أن يسموه : المصحف (الاتقان في علوم القرآن ٨٩/١) ويذكر الطبري أن الله سمى تنزيله الذي أنزله على رسوله محمد أسماً أربعة : القرآن ، الفرقان ، الكتاب ، الذكر (تفسير الطبري ٩٤/١ - ٥) .

(٤٨) البقرة ، ٤٨ .

(٤٩) تفسير الطبري ، ٦٤/١ . الكردي ، تاريخ القرآن ، ص ٤٨ .

(٥٠) قارن هذا برواية ثانية ، كتاب المصاحف ، ص ٢٦ .

(٥١) كتاب المصاحف ، ص ٢٥ .

(٥٢) كان عمر زيد حين كتب مصحف أبي بكر نحو اثنين وعشرين سنة ، وكان عمره حين كتب مصحف عثمان نحو خمس وثلاثين سنة ، الكردي ، محمد ظاهر ، تاريخ القرآن (القاهرة - ١٩٥٣ ، ص ٤٦) .

(٥٣) سورة الاحزاب ، ٢٣ .

عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم) (٥٤) الى آخر السورة فاستعرضت المهاجرين فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار اسألهم عنها ، فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدتها مع رجل آخر ، يدعى خزيمه أيضا فاثبتتها في آخر براءة ، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة ، ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجده فيه شيئا « (٥٥) .

بعد هذا التدقيق والتحري الدقيق « أرسل عثمان الى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة ، وحلف لها ليردنها ، فأعطته أياها ، فعرض المصحف عليها ، فلم يختلفا في شيء ، فردها اليها ، وطابت نفسه ، وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف « (٥٦) ، وأرسل الخليفة « الى كل أفق بمصحف لما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق » (٥٧) . وفي رواية أن زيد بن ثابت « لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال : قد أحسنتم واجملتم ... » (٥٨) .

وقبل عمل عثمان بارتياح كبير من كبار الصحابة وعلى رأسهم علي بن أبي طالب ، قال علي : « يا أيها الناس لا تغلوا في عثمان ولا تقولوا له إلا خيرا في المصحف وأحراق المصحف ، فوالله ما فعل الذي فعل في المصحف إلا عن ملا منا جميعا » (٥٩) . وقد تميز موقف عبدالله بن

(٥٤) وفي رواية عن عبدالله بن الزبير أن هذا حدث في عهد عمر ، قال « أتى الحارث بن خزيمه بهاتين الآيتين من آخر سورة براءة ، » (لقد جاءكم رسول من وانفسكم ... الى قوله رب العرش العظيم) الى عمر فقال من بعث علي هذا ؟ قال لا ادري والله إلا اني اشهد اني سمعتها من رسول الله (ص) وسمعتها وحفظتها ، فقال عمر وأنا اشهد لسمعتها من رسول الله (ص) ثم قال لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة ، فانظروا سورة من القرآن فالحقوا بها فيها فالحققتها في آخر براءة (كتاب المصحف ، ص ٢٠) .

(٥٥) تفسير الطبري ، ٦٠/١ ، الكردي ، تاريخ القرآن ، ص ٤٩ .

(٥٦) تفسير الطبري ، ٦١/١ . (٢) كتاب المصحف ، ص ٢٢ ولما أعيدت صنف حفصة اليها ، ظلت عندها حتى توفيت ، فأخذ مروان بن الحكم المصحف وأحرقها ، وقال : « إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف الاسام ، فنخيت أن يسأل بالناس زمان أن يرثي في شأن هذه المصحف مرتاب » . كتاب المصحف ، ص ٢٤ .

(٥٧) صحيح البخاري ٢٢٦/٩ .

(٥٨) كتاب المصحف ، ٣١ .

(٥٩) كتاب المصحف ، ص ٢٢ .

مسعود بمعارضة معتدلة تمثلت في كلمته هذه على منبر مسجد الكوفة قال : « ومن يقل يأت بما غل يوم القيامة » غلوا مصاحفكم ، وكيف تأسروني أن اقرأ على قراءة زيد بن ثابت ، وقد قرأت من في رسول الله (ص) بضعا وسبعين سورة وإن زيد بن ثابت ليأتي الفلمن له ذؤابتان ، والله ما نزل من القرآن إلا وأنا أعلم في أي شيء نزل ، ما أحد أعلم بكتاب الله في « (٦٠) .

وأمر عثمان بنسخ أربعة مصاحف ، وقيل سبعة مصاحف ، بعثها الى الامصار المهمة ، مثل مكة ، والشام ، والبصرة ، والكوفة وغيرها من الامصار ، وترك بالمدينة واحدا (٦١) .

والخلاصة : أن أبا بكر أول من جمع القرآن بإشارة عمر ، وسببه الخوف من ضياعه بقتل القراء ، ثم في خلافة عثمان كثر اختلاف الناس في قراءة القرآن ، فخشي الخليفة عاقبة هذا الامر الخطير ، وقام بجمع القرآن حرصا منه على جمع المسلمين على مصحف واحد ، وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف لمصحفه الذي جمعه أن يحرقه فاطاعوه واستصوبوا رايه .

وأن اللجنة التي كلفت بهذا العمل كانت رباعية ، يشرف عليها ، زيد بن ثابت (من الانصار) أما الاعضاء الثلاثة الباقين فهم من قريش . وهؤلاء الاربعة من ثقات الصحابة وأفاضلهم ، أحاطوا عملهم هذا بعناية متناهية ، فجاء جدهم (أكمل وأدق مما يتوقمه أي انسان) (٦٢) .

وقد اعتمدت اللجنة الرباعية ، اعتمادا كليا على نسخ المصحف الموجود عند حفصة ، والتي أكمل نسخها في عهد أبي بكر وعمر . قال تعالى : « إذا نزلنا الذكر وأنا له لحافظون » .

(٦٠) كتاب المصحف ، ص ١٥ - ٦ .

(٦١) كتاب المصحف ، ص ٣٤ . ويمتد الطبري على إنجاز عثمان في جمع القرآن فيقول : « جمعهم على مصحف واحد ، وحرف واحد » ، وحرق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه * وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف الذي جمعهم عليه ، أن يحرقه ، فاستنوسقت له الامسة على ذلك بالطاعة ، ورأت ان فيما فصل من ذلك الرشد والهداية (تفسير الطبري ٦٢/١ - ٦٢) .

ويذكر اليعقوبي : أن عثمان « كتب في جميع المصحف من الافاق حتى جمعت ثم سلقها بالماء العشار والغسل ، وقيل أحرقها فلم يبق مصحف إلا فعل به ذلك خلا مصحف ابن مسعود .. وأمر الناس أن يقرءوا على نسخة واحدة » (تاريخ اليعقوبي ١٥٨/٢) .

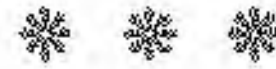
(٦٢) شمالي ، نقلا عن مباحث في علوم القرآن ، ص ٨٩ .

المصادر

- ١ - البخاري ، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل
صحيح البخاري ، دار احياء التراث العربي .
- ٢ - ابن حنبل ، كتاب اللغات في القرآن (بيروت - ١٩٧٢)
تحقيق د . المتجد .
- ٣ - السجستاني ، أبو بكر عبدالله بن أبي داود .
كتاب المساقف (القاهرة - ١٩٣٦) .
- ٤ - السيوطي ،
الاتقان في علوم القرآن (القاهرة - ١٩٤١) .
- ٥ - الطبري ،
تفسير الطبري (القاهرة - ١٣٧٤ هـ) تحقيق محمود
محمد شاكر .

٦ - السعودي ،

- تاريخ القرآن ، (مكة - لا ، ت) .
- ٧ - المقامي ، شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل المعروف
بأبي شامة كتاب المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب
المزير (بيروت ١٩٠٥ حققه ، طيار آلفي قولاج) .
- ٨ - النيسابوري ، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي ،
اسباب النزول (القاهرة - ١٩٥٩) .
- ٩ - يحيى بن يحيى ،
كتاب التاريخ (القاهرة - ١٩٧٩) تحقيق د . أحمد مسيد
نور سيف .
- ١٠ - اليعقوبي ،
تاريخ اليعقوبي (النجف - ١٩٧٤) .



القرآن الكريم في بلاد الرافدين

يقلم
الشيخ طه الوبي

المستشار الثقافي والصحافي
في سفارة تشاد في بيروت

بين يدي الموضوع :

القرآن الكريم ، من غير شك ، هو اقدم الكتب التي ظهرت باللغة العربية ، وبالرغم من ان العرب في جاهليتهم عرفوا بعض المصنفات التي تناول مؤلفوها موضوعات مختلفة الا ان هذه المصنفات بقيت متارجحة بين الشك واليقين ما خلا بعض الكتابات التي تناقلها الرواة شفويا دون ان يتأكد وجود اصولها المكتوبة ، بخلاف كتاب الله الذي يعتبر من الناحية العلمية ، اول الكتب التي دونت وهو ما يزال محافظا على نصه الاصلي الذي نزل به الوحي على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهو ما اكدته الآية الكريمة في قوله تعالى « **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** » .

والقرآن الكريم هو اكثر الكتب تداولاً وقراءة في العالم . يتلوه جميع المسلمين بلفته العربية ، من يعرف هذه اللغة ومن لم يعرفها لان المسلم لا تصح صلاته الا اذا قرأ فيها شيئا من هذا الكتاب وبهذه اللغة بالذات ، كما ان عددا لا يحصى من غير المسلمين يقرؤنه لأسباب علمية وغير علمية من اجل ارضاء فضولهم لمعرفة الدين الاسلامي الذي يعتبر القرآن مصدره الرئيسي الذي لا خلاف عليه .

وبطبيعة الحال ، فان القرآن الكريم يحتل المكانة الاولى عند المسلمين في جميع اقطارهم وامصارهم وعلى اختلاف فرقهم ومذاهبهم ، فهو بالنسبة الى كل مسلم كلام الله عز وجل الذي اوحى

به الى النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه سواء في بنيته اللغوية او في تعاليمه التشريعية او مبادئه العقائدية .

ولا يمكن ان يخلو أي بيت من بيوت المسلمين من نسخة من هذا الكتاب ذلك انهم جميعهم يحرصون على اقتنائه ويقتصدون بان تلاوته من حين لآخر بالإضافة الى وجوده في حوزتهم يجلب لهم البركة ويضاف من ثوابهم عند الله ويحميهم من كل اذى او مكروه . ولم يعرف التاريخ ، على امتداده ، ان امة اعتنت بكتابها الديني كما استنى المسلمون بالقرآن . فهم يبذلون في كتابته باحسن الخطوط ويختارون له اجود انواع الورق ويفرغون فيه كل ما اوتوا من قدرة على الاتقان والتجميل والزخرفة . وكثيرا ما كتبوه بمداد الذهب الخالص ورجعوه باغلى الجواهر الثمينة ، وصانوه من الصب أو التلف بوضعه في اعر مكان داخل بيوتهم ومؤسساتهم ، ويتساوى في هذه العناية الفائقة عامة المسلمين وخاصتهم ابتداء من الملوك والرؤساء وانتهاء بالاشخاص العاديين . وان العائلات الاسلامية تتوارث القرآن فيما بينها على انه هدية كريمة من الآباء للأبناء ، ولا سيما اذا كانت نسخته نادرة او قديمة ، بل ان الدول الاسلامية نفسها تحرص على ما لديها من نسخ القرآن القديمة وتعتبرها من الكنوز الوطنية التي لا يجوز التصرف بها او التفريط بوجودها لديها وتسعى القوانين اللازمة لحمايتها وسمايتها .

وهناك بعض المدن ، في اقطار اسلامية وغير اسلامية ذكر انها كانت او ما زالت تحتفظ بالمصحف

الذي اقود يكتاتبه عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين .

ومن المعروف أن عثمان بن عفان . في سنة ٢٥ أو ٣٠ هجرية كلف لجنة رباعية مزلفة من زيد ابن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العباس وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام . واعطاهم المصحف التي فيها القرآن وكانت عند حفصة بنت عمر بن الخطاب (زوجة النبي محمد صلى الله عليه وسلم) وامرهم بان ينسخوها في عدة مصاحف وقل لهم : ما اختلفتم فيه انتم وزيد فاكتبوه بلسان قريش فانه اول بلسانهم . وكان عدد النسخ التي كتبها الصحابة المذكورون سبعة . على ارجح الاقوال . وقد ارسل منها نسخة الى كل من مكة المكرمة : والشام ، واليمن ، والبحرين ، والبصرة . وانكوفة وحبس بالمدينة نسخة الخاصة التي سميت من يومئذ « المصحف الامام » والاصل في هذه التسمية حسب ما ذكر مصطفى صادق الرافعي في هامش كتابه : اعجاز القرآن والبلاغة النبوية ما جاء في بعض الروايات من ان عثمان لما بلغه اختلاف القراء في القرآن قال : عندي تكذيبون وتلحنون فيه . فمن نأى عني كان اشد تكذيبا واكثر لحنا . يا ايها محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس « اماما » ثم امر عثمان باتلاف كل ما عدا هذه النسخ مما كان موجود عند الناس وامر باحراقه خوفا من تعدد النسخوس التي يمكن ان تصبح في المستقبل مصدرا للاختلاف . وانما اراد هذا الخليفة الراشد بذلك حسم مادة الاختلاف منذ البداية لانه امر يتضاعف بامتداد الزمن ويكون عرصة لاستفلال اهل الزيغ والرافيين في الفرقة والفتن .

اما المصحف الذي كان بعوزة حفصة بنت عمر ابن الخطاب زوجة النبي صلى الله عليه وسلم والذي عليه كان الاعتماد الرئيسي في جمع القرآن في نسخة واحدة فان عثمان رده اليها بعد ان انجزت اللجنة المكلفة عملها . وكان قد وعدها بذلك قبل استعارته منها . فوفى بوعده الا انه ارز احراق المصحف المذكور بعد وفاة صاحبه . وهذا ما حصل بالفعل . فانه لما توفيت حفصة سنة ٤٥ هـ (٦٦٥ م) في خلافة معاوية بن ابي سفيان امر اخوها عبدالله بن عمر ان يحرق المصحف الذي كان عندها . وهناك رواية بان الذي احرق المصحف هو مروان بن الحكم والي المدينة . وكانت وفاة حفصة فيها . ومروان هو الذي صلى عليها وشيعها وحمل سريرها مع الناس وجلس حتى فرغ الناس من دفنها بعد ان البقيع في المدينة . اما لماذا ارجأ عثمان احراق مصحف

حفصة الى ما بعد وفاتها فالجواب ان من الشيخ محمد ابو زهرة الذي قاله في كتابه : المعجزة الكبرى القرآن « وهو » تقول في الجواب عن ذلك ان المصحف اودع حفصة رضي الله عنها وعن ابنيها لانها كانت حريصة على ان يبقى عندها . وما اراد الرجل العليبي عثمان ان يحرمها مما ارادت فاعاده اليها . ولكنه الحريص على القرآن خشي ان يقع في يد اعداء فيمحو فيه ويثبت . ويقول قد غير ما عندكم وهذا هو ذا الاصل . فاحتكموا اليه . ويكون صالحا للاحتكام . فامر بان يحرق بعد وفاتها وما ابقيا عندها في حياتها الا مرضاة لها . فاحتاط للقرآن وما اعتنى .

هذا ، وان عثمان بن عفان اثار موضوع جميع القرآن في نص رسمي واحد بين دفني كتاب واحد هو حذيفة بن اليمان ايام غزوة ارمينيا واذربيجان وقد تم الجمع فعلا سنة ٢٥ هـ (٦٦٥ م) .

ومنذ ذلك الحين أصبح « المصحف العثماني » او « مصحف عثمان » هو النص الوحيد المعتمد عند المسلمين نظرا لاجتماع اهل الحل والعقد من الصحابة على دقته وصحته .

المصحف الموجود اليوم في طشقند عاصمة اوزبكستان بالاتحاد السوفياتي

يعتقد اخواننا المسلمون في الاتحاد السوفياتي ان المصحف الموجود اليوم في مكتبة الادارة الدينية (الاسلامية) في طشقند هو نفس النسخة الاصلية التي كتبت في ايام الخليفة عثمان بن عفان وهم يسمونه المصحف العثماني ويشاركون في هذا الاعتقاد بعض العلماء من خارج الاتحاد السوفياتي . وجدير بالذكر ان ما يقوله المسلمون السوفيات بالنسبة لما يدعونه من حيازتهم لمصحف عثمان كذلك سببه ان الناس في كل مكان وزمان حريصون على تشرفهم بحيازة هذا اثر الثمين من تراثهم الاسلامي ومن خلال هذا الحرص يتوهمون ان كل مصحف مكتوب بالخط الكوفي على الرق لا بد وان يكون هو نفس النسخة التي كتبت في ايام عثمان واوام تكن في الواقع كذلك ومن جملة العلماء المسلمين الذين يشاركون المسلمين السوفيات بنسبة مصحف طشقند الى عثمان بن عفان العالم الفلسطيني المحقق عبدالله مخلص المولود في عينتاب من اعمال حلب ١٢٩٦ هـ (١٨٧٨ م) والمتوفي بفسططين ١٣٦٧ هـ (١٩٤٧ م) ، فقد نشر هذا العالم بمجلة الكشف البيروتية الصادرة بتاريخ ربيع الاول ١٣٤٨ هـ

(ايلول ١٩٢٩م) مقالا عنوانه «مصحف عثمان» قال فيه :

« أول ما اعتدى الباحثون الى نسخة القرن السبعة العريقة في القدم كان عام ١٢٨٦هـ (١٨٦٩م) في مدينة سمرقند . وقد حفظت هذه النسخة القديمة النفيسة في مكتبة سان بطرسبورغ (لينينغراد اليوم) الامبراطورية العامة ، وكان أول من أحضرها حاكم تركستان العام الجنرال «كوفان» قالوا وكانت قد قدمت هذه النسخة هدية من آسيا الصغرى الى « كوجا » التركستاني الشهير الذي ولد عام ١١٠٢م (٨٠٦هـ) فدمها له أحد الباحثين من رجال الدين ثم نقلت الى تركستان بفضل وأهتمام الفاتح العظيم « تيمورلنك » . وهذه النسخة كبيرة القيمة عظيمة الخط لانها مكتوبة بخط عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين . وقد كتبت كلها بيده . ومن هنا تتجلى للفاريء نفاسة هذه النادرة المعدومة المثال التي جمعت بين جلال القدم وجلال الكاتب . . . » هـ .

وانما مع تقديرنا لهذا العالم العليين الجليل نرى في كلامه مالا يصح قبوله لاسيما فيما يتعلق بقوله ان النسخة السمرقندية مكتوبة بخط الخليفة عثمان بن عفان نفسه ، وهو قول لم يسبق اليه أحد من المحققين الذين أرخوا للمصحف المذكور ، فلقد أجمع هؤلاء المحققون على ان عثمان كلف بعض الصحابة بكتابة المصحف وأنه هو شخصيا لم يفعل شيئا من ذلك .

واما فيما يتعلق بما اكده عبدالله مخلص عن نسبة هذا المصحف الى ايام الخلفاء الراشدين قبل نحو ١٤ قرنا فانه اعتمد فيه على المستشرق الروسي شيبونين الذي انكب على دراسته عندما كان عضوا «بجمعية الآثار الامبراطورية» وراى ان هذا المصحف كتب بالهدد الأول من الاسلام كما يستدل من خطه والرق الذي كتب عليه .

في حين ان المستشرق الروسي كراتشكوفسكي Kratchkovski (١٨٨٢هـ - ١٩٥١م) لم يكن من راي زميله ومواطنه شيبونين ، وأنه نشر مقالا عن هذا المصحف المذكور في اوائل القرن الثاني للهجرة (اي من عام ٧٣٢هـ - ٨١٤م) .

ولم يكن كراتشكوفسكي الشخص الوحيد الذي نفى نسبة المصحف الموجود اليوم في طشقند الى عثمان بن عفان ، فلقد فعل ذلك أيضا العلامة شهاب الدين المارجاني القراني مؤلف كتاب «ناظورة الحق في فرضية العشاء وان لم يغيب الشفق» وغيره

فقال هذا العلامة في كتابه « الغوائد المهمة » : ومن الاكاذيب ما اشتهر بين اهالي سمرقند وبخارى وغيرهما من ان المصحف الامام هو المصحف الذي في مدينة سمرقند في مدرسة الاحرار ، وأنه حمله جده ابو بكر القفال الشاشي من بغداد الى بلده ، وتوارثه اولاده الى ان وصل الى الشيخ عبيدالله (احرار) فوضعه في مدرسته ، فان هذا المصحف ، وان كان من الآثار القديمة المنسوبة ، لكن ليس هو بالمصحف الامام للدلائل تشهد بذلك ، ومن هذه الدلائل التي ذكرها المارجاني : ان ابا عبيد (القاسم بن سلام) بتسديد الام : الهروي : نسبة الى هراة المتوفى ٢٢٤هـ (٨٣٨م) ذكر ان كلمة « لا » وقعت فيه (أي في مصحف عثمان الحقيقي) آخر السطر وكلمة « حين » في صدر السطر الآخر - يتصل كلمة لات حين مناصر) واي - الكلام المارجاني - محضت هذا المصحف اذ هو بسمرقند ، فوجدت الكلمة على خلاف ما ذكره فان « الشاء » ليست بمتصلة ولا واقعة كلمة « لا » في آخر السطر ولا كلمة « حين » في اوله وقد حمل هذا المصحف الى مدينة بطرسبورج عند استيلاء الروس على مدينة سمرقند سنة خمس وثمانين ومائتين والالف الهجرية (١٨٦٨م) ونلقوا - اي الروس - هذا الكتاب منهم - اي من اهل سمرقند - وكتبوه في الجرائد وادرج رد ذلك في بعض جرائد القسطنطينية بالثناء منسي (هذه الجرائد هي : حقائق الوقائع عدد ربيع الأول ١٢٨٩هـ ، بصيرة عدد صفر ١٢٨٩هـ ، جريدة الحوادث عدد ذو الحجة ١٢٨٩هـ) هذا وان الشيخ اسماعيل مخدوم مؤلف كتاب « تاريخ المصحف العثماني في طشقند » الذي نقلنا عنه كلام المارجاني اورد بهذه المناسبة النص الحرفي للرسالة التي ادرجها المارجاني في الجرائد المذكورة ونحن نقلها هنا بكاملها للفائدة التاريخية ، قال المارجاني :

« بعد السجدة » فقد كان في داخل سمرقند في مدرسة منسوبة الى الخواجة عبيدالله الاحرار ، مصحف قديم مكتوب على رق حيوان بالخط الكوفي ، وما كان فيه من علامات الحروف والابرار والوقوف والابيات واسماء السور وغيرها شيء ، وفي اواخر الصفحات حمرة على لون الشفق يقولون انه دم يزعم اهالي بخارى وسمرقند ان هذا المصحف هو المصحف الامام الذي كان لعثمان نفسه رضي الله عنه ، وقد نقله الروس حين استولوا على سمرقند الى بطرسبورج وكتبوا مرارا «فتخرين» بان هذا مصحف المسلمين الام » وحتى ان علماء هم لا يقدرين قراءته ، وهذا المصحف وان كان من الآثار القديمة ليس بالمصحف الامام فيما اظن وقد كنت نظرت فيه

وقرأته حين وردت سمرقند سنة ١٢٦٠هـ (١٨٤٤م) وقد كتبت قبل هذا خمسة عشر سنة في كتابي : «وفيات الاسلاف» في ترجمة ملا عبدالرحيم بن عثمان الاوتوز ايماني المتوفي سنة ١٢٥٠هـ - ١٨٣٦م. ما جازت من امر هذا المصحف . وما انا بمنت اليكم بالترجمة برمتها فلو نشرت في الجرائد وسجامع القنون لكان احسن اذ فيه الجواب الكافي عما تقتضيه به الروس . لقد قرأته ، انا والشيخ الاوتوز ايماني ، ونامنا ان المصحف ليس بذلك المصحف الامام . فلو اتيج ان تنشر في وقت ما ، تتفضلون بارسال عدة نسخ من ذلك الى هذا الجانب . فان الروس سألوا سفير امر بخاري « يحيى خواجه » من هذا المصحف وهو اجاب من غير تثبيت وتريث بانه المصحف الامام ، فكتبوا هذا ايضا في الجرائد انتهت رسالة الشيخ المارجاني .

للشيخ المارجاني كتاب اسمه «وفيات الاسلاف» قال فيه : « حين كتبت ترجمة الشيخ عبدالرحيم ابن عثمان الاوتوز ايماني المتوفي ١٢٥١هـ . قلت في هذا الكتاب ان الشيخ عبدالرحيم المذكور لما زار سمرقند راي هذا المصحف فحاجا الى الاصلاح فاصلى الاوراق والخطوط وكتب الصحائف المساقطة من جديد واصلى المواضع المخرومة ولم يال جهدا فيما عمل ان يكون كالاصل . وهذا المصحف كان موجودا في اوائل المسر التاسع في القاهرة بعد زمان أبي بكر القفال الشافعي وحتى بعد الشيخ عبيدالله الاحرار بكثير . ذكر هذا ابن الجزري وغيره . »

وفي اوائل هذا القرن قام الشيخ موسى جزائري روسوفدوني صاحب كتاب « تاريخ التتبران والمصاحف المخطوطة في بطرسبورج ١٢٦٣هـ (١٩٠٥م) بزيارة الى سمرقند وغيرها من بلاد « ما وراء النهر » ولف كتابا عن مشاهداته في هذه الزيارة سماه (السباحة فيما وراء النهر) ذكر فيه ان المصحف المحفوظ اليوم في ايدي ايتام المؤلف في بطرسبورج الذي يشتد انه مصحف عثمان رضي الله عنه ، كان اولي هذا المسجد (مسجد النواجة الاحرار بسمرقند) بان المؤلف : وكنت قد زرت هذا المصحف المبارك أثناء زيارتي بطرسبورج وعلمت يقينا انه ليس هو « المصحف الامام » لانه كبير الحجم والمصحف الامام كان على ما قال العلماء قدر سفحتي اليدين وطوله والدا عن ذلك شيئا . ذكروا ذلك في الكتب . فعلى هذا يترن مصحف عثمان رضي الله عنه انما انجز بجمع من مخطوطاتنا العادية . لا على قدر المصحف المحفوظ في مكتبة بطرسبورج ابدا . ثم ان

مصحف عثمان رضي الله عنه تغيب بعد شهادته عن الوجود ، وليس له خبر ، الا ان بعضهم قال انه كان عند ابنه خالد . ولا يعلم اين ذهب بعد ذلك .

وما دمنا قد نقلنا فيما تقدم وجهة نظر المتشككين بصحة نسبة المصحف الموجود اليوم في طشقند الى الخليفة عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين فان امانة البحث العلمي تقتضينا نقل وجهة نظر الذين قالوا بصحة هذه النسبة او انهم على الاقل رجحوها . من هؤلاء جعفر الحسيني رئيس مجمع اللغة العربية في دمشق سابقا الذي كتب في مجلة المجمع العلمي العربي (المجلد ٢٩ - شعبان المظلم ١٣٧٣هـ - كانون الثاني ١٩٦٤م) تحت عنوان « مصحف عثمان » تعليقا على مقال بنفس العنوان كتبه الدكتور عبدالرحمن الكيالي في نفس المجلة (المجلد ٣٨ جزء ٤) قال الحسيني :

« سمعت بحديث المصحف الذي كان في جامع الخوجة احرار بسمرقند ولم يتيسر لي رؤيته واعتقد ان كاتب المقال اكتفى بنقل رواية اهالي سمرقند دون ان يدعم هذا الزعم بحجة علمية . . . ويستدل من حجم هذا المصحف ووزنه انه لم يكن للتداول ، اذ لا يسع له حجب الثاري ويصعب حمله ونقله ، وارجح انه كان كغيره من المصاحف الكبيرة من الامهات التي يعتمد عليها نسخ المصاحف . »

وكان الدكتور عبدالرحمن الكيالي قد تحدث في مقاله الذي علق عليه جعفر الحسيني عن المصحف الذي كان في قلعة حمص وتداولته الايدي الى ان انتهى به المطاف الى الاستانة حيث حفظ في متحف الاوقاف الاسلامية والذي نسب هو الآخر الى الخليفة عثمان بن عفان وعليه آثار دمه عند اغتياله ، وانهى الدكتور الكيالي مقاله بقوله :

« وهل يعقل ان يكون لسيدنا عثمان مصحفان عليهما آثار شهادته : واحد في سمرقند وواحد في الاستانة ؟ »

اما الشيخ اسماعيل مخدوم صاحب كتاب « تاريخ المصحف العثماني في طشقند » ، وهو من اعيان العلماء المسلمين المعاصرين في الاتحاد السوفياتي ، فانه يجزم بان هذا المصحف هو نفس المصحف الذي استشهد عثمان بن عفان وهو يقرأ فيه وذلك حيث قال في ختام كتابه المذكور : « يحق لنا ان ندعي ان مصحفنا احد المصاحف العثمانية » وقد قيل المنبت مقدم على النافي . . . والله سبحانه اعلم . ا . هـ .

نسخة المصحف العثماني في طشقند وهل هي مصورة عن الاصل ام هي نفس الاصل ؟

هذا التساؤل لابد انه يراد اذهان الناس في ايماننا ، لا سيما ان المصحف العثماني قد تعاودته الايدي عشرات المرات كما انه تنقل عبر عشرات المدن قبل ان يستقر في طشقند ويشتبه امره بين الخاص والعام .

يقول عبدالله مخلص في مجلة الكشاف البيروتية التي اشرفنا اليها من قبل :

« قامت الثورة في سنة ١٢٣٥هـ (١٩١٧م) فاصبح مسلمو روسيا الى طلب هذه النسخة - وكانت في بطرسبورغ - لانهم احق بها من غيرهم . فاجيب الى طلبهم وارسلت اليهم النسخة بناء على ذلك لينقلوها الى تركستان . . . ولكن هذا الحلم الجليل لم يتحقق : فقد فقدت هذه النسخة في الطريق ولم يعلم احد مقرها بعد ذلك » .

ويتابع عبدالله مخلص كلامه بلهجة المنجوح بعزير الذي يعزى نفسه ببقاء البديل عن هذا العزير فيقول : « . . ولم يبق للناس الاعزاء واحد من هذه الخسارة الجسيمة التي يشهر بها كل من يقدرها - ذلك هو التعزي بالنسخة الباقية المأخوذة عنها بوساطة رجال جمعية الآثار في سان بطرسبورج (لينينغراد) في ٢٦ - مايو - ايار ١٩٠٤ (١٣٢٢هـ) وقد كتب عليها مدير الجمعية امضاء لاعتقادها . وعلى الصفحة الاولى من هذه النسخة : العنوان مكتوبا بالروسية والفرنسية كما يلي :

« القرآن بالخط الكوفي من سمرقند . نقلت من النسخة الاصلية التي كتبها الخليفة عثمان ثالث الخلفاء بخط يده (٦٤٤ - ٦٥٥م) وهي النسخة المحفوظة بمكتبة بطرسبورج الامبراطورية العامة . وقد نقلت هذه النسخة بتصريح من جمعية الآثار في بطرسبورج بوساطة السيو بيزاريف ، وتم ذلك في بطرسبورج (١٣٢٢هـ - ١٩٠٥م) .

وهنا لابد من الملاحظة بان التاريخ الذي سجل في هذه الوثيقة ليس دقيقا وذلك خلافا لما عرف عن المستشرقين من الدقة في التحقيق . ذلك ان عثمان ابن عفان ولي الخلافة سنة ٢٤هـ (٦٤٤م) وقتل سنة ٣٥هـ (٦٥٦م) وكان جمع القرآن في السنة التالية من ولايته اي سنة ٢٥هـ (٦٤٥م) ولقد اشرفنا من قبل الى ان عثمان امر بجمع القرآن ولم نكتبه بيده ، وان الدين فعلوا ذلك هم اعضاء اللجنة الرباعية التي

الفها لهذا الغرض ، وقد ذكرنا اسماء اعضائها من قبل .

ويقول عبدالله مخلص في التنويه بهذا العمل اعلمى الذي مكن المؤرخين من متابعة موضوع المصحف المذكور الى هذه الايام :

« . . بذلت العناية الفائقة في طبع هذه النسخة مع الاحتفاظ بالالوان الاصلية التي امتازت بها النسخة الاولى في فواصل الآيات ، فجاءت آية من آيات الابداع والافتنان ، وهي تقع في ثلاثمائة وثلاث وخمسين صحيفة حجم كل منها ٩ سنتيم في ٦٩ سنتيم وزنة النسخة الواحدة ١٨ كلغوغلافها التي جمال الروتق متانة الصناعة وقد طبع على الغلاف الجملة الآتية : « طبع منها خمسون نسخة فقط . تباع منها خمسة وعشرون فقط وتمن كل واحدة مائة جنيه » . وهكذا فاننا نستنتج من هذه الوقائع ان المصحف الموجود اليوم في طشقند هو النسخة المصورة عن المصحف القديم الذي ضاع ولم يعلم احد مقره حتى الان . وقوي كل ذي علم عليم .

الرحلة التاريخية للنسخة الموجودة من مصحف عثمان في طشقند

لابد من الاعتراف بان الحكايات التي تناقلها الكتاب عن المراحل التي مرت على المصحف العثماني قبل استقراره نهائيا في طشقند هي اقرب الى التقاليد الشعبية منها الى الحقائق التاريخية . وان المرء ليجد نفسه في حيرة من امره اذا اراد اختيار الصحيح منها وابعاد الرقائف ، على ان هذا لا يمنع من ايراد بعض هذه الحكايات على سبيل الرواية لكي تكتمل دراستنا هذه من جميع جوانبها ونسقي المعطيات التي تساعد العلماء الذين يأتون من بعدنا على استخلاص الحقيقة من خلال هذه التفسيرات من المعلومات « الغلقة » والشوية بما تداخلها من العواطف الشخصية لرواتها . ونبدأ مسيرتنا في رحلة مصحف طشقند مع خطواته الاولى التي تحدث عنها ابن قتيبة واسمه ابو محمد عبدالله بن مسلم واشتهر بابن قتيبة الدينوري ، وانما سمر الدينوري لانه كان قاضي ديسور . توفي ٢٧٦هـ (٨٨٩م) قال هذا الموزع في كتابه عيون الاخبار : في التاريخ وشؤون الحكم والاداب الاجتماعية : ان المصحف الامام الذي قتل عثمان رضي الله عنه وهو في حجره ورونه عنه ابنه خالد ، وعن خالد ابنائه ، وقد قال لي بعض المشايخ من اهل الشام ان ذلك المصحف الان في ارض طوس . وعندما راجعت مجمع

البلدان لياقوت الرومي الحموي وجدته يذكر طوس التي في بلاد المعجم وبعدها يذكر طوس التي هي من قرى بخارى التي ينسب اليها عدد من اهل العلم منهم : أبو جعفر رشوان بن عمران الطوسي من اهل بخارى . روى عن اسباط بن اليسع وأبي عبدالله بن أبي حفص وروى عنه خلف بن محمد بن اسماعيل الخيام .

ولا ندري ما اذا كان ابن قتيبة يذكر وجود مصحف عثمان بطوس بخارى او بطوس المعجم . واغلب الظن ان المقصود هنا هي طوس بخارى وهو ما أمكننا استنتاجه من الوقائع التالية : جاء في كتاب رحلة ابن بطوطة المسماة « تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار » قول صاحب الرحلة تحت عنوان « مدينة البصرة » : « واهل البصرة لهم مكارم اخلاق وائتاس للفرير وقيام بحق فلا يستوحش فيما بينهم غريب . وهم يصلون الجمعة في مسجد امير المؤمنين علي رضي الله عنه الذي ذكرته . . . فلا يأتونه الا في الجمعة . وهذا المسجد من احسن المساجد وصحته متناهي الانفساح مفروش في الحصى الحمراء التي يؤتى بها من وادي السباع وفيه المصحف الكريم الذي كان عثمان رضي الله عنه يقرأ فيه لما قتل واثر تغير الدم في الورقة التي فيها قوله تعالى « فيكفيكم الله وهو السميع العليم » . تقول . وكانت وفاة ابن بطوطة في سنة ٧٧٧ هـ (١٣٧٥ م) .

ويقول محمد أمين الخانجي في كتابه « متجم العمران في المستدرک على معجم البلدان » : « وهو ذيل لمعجم البلدان الذي لياقوت الحموي الرومي . في معرض كلامه عن هذا المصحف الذي رآه ابن بطوطة في مسجد علي ابن ابي طالب بالبصرة : « . . . والمصحف المذكور سلب بعد ذلك من البصرة ونقل الى سمرقند ومنها الى روسيا وهو الآن في مكتبة بطرسبرج الملكية . . . » . ومحمد أمين الخانجي كان حيا في الثلاثينات من القرن الحالي الميلادي واذا كان ما يقوله المؤلف مستندا الى مصادر وثيقة فهذا يعني ان القول بوصول المصحف الى روسيا ليس بمستبعد .

وجاء في كلام المؤرخين ومنهم النويري في كتابه « نهاية الارب » ان السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداري . من سلاطين المماليك المتوفى ٦٧٦ هـ (١٢٧٦ م) كان على علاقة طيبة مع الملك بركة خان المتوفى (١٢٦٦ م) الذي كان ابوه جوجسي بن جنكيز خان وقال ابن قفري بردي في كتابه « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » : « هو . . . اي بركة

خان . كانت مملكته عظيمة متسعة جدا وهي بعيدة عن بلادنا وله عساكر وافرة العدد . وكان بركة هذا يميل الى المسلمين ميلا زائدا ويعظم اهل العلم ويقصد الصلحاء ويترك بهم . ووقع بينه وبين ابن عمه هولانكو وقاتله بسبب قتله الخليفة المستعصم بالله وغيره من المسلمين . وكان بينه وبين الملك الظاهر مودة ويعظم رسله . وكان قد اسلم من جنده وبنى المساجد واقامت الجمعة في بلاده . وكان جوادا عادلا . . . » . ومما يذكر ان السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداري « رسم بتجهيز الهدايا الى الملك بركة خان بعد تحرير رسالة قرئت عليه . وكانت الهدايا عبارة عن خنجر (اي مصحف كامل) ذكر انها من خط عثمان بن عفان رضي الله عنه . . . قال النويري : ذكر انها من المصاحف العثمانية بخلاف اطللس احمر مزركش ضمن درج آدم مبطن بفتابي (نوع من الحرير) وكرسي لها من العاج والابنوس مخرم بسقف فضة . . الى اخر ما قالوا . . .

قال الشيخ محمد مراد ابن عبدالله الرمزي البلقاري ثم المكي (المتوفى ١٩٤٠ م في التركستان الشرقية) في كتابه : تلفيق الاخبار في تاريخ قران والبلغار الذي ذكر فيه اخبار بيبرس وبركة خان : « . . . والمصحف الذي اشتهر بانه مصحف سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه وجلبوه من سمرقند الى بطرسبورج وادعوا في كتبخانه الامبراطورية . لا يبعد ان يكون هو هذا المصحف بان حملة تيمورلنك من « سراي » الى « سمرقند » عند حروبه مع نوغتمش خان واستيلائه على « سراي » . وهذا الاحتمال قريب فلا وجه لاستبعاد البعض اياه من غير دليل يستند اليه قال الشيخ اسماعيل مخدوم في كتابه « تاريخ المصحف العثماني في طشقند » : « وقد حمل هذا المصحف الى مدينة سمرقند سنة ١٢٨٥ هـ (١٨٦٨ م) . وما دنا قد ذكرنا اقوال المؤرخين القدماء حول وصول هذا المصحف الى بلاد روسيا . وهي كما اشرنا من قبل اقوال مرتبكة اختلطت فيها الاسطورة بالحقيقة فاننا نختم هذا الاستعراض الرحلة التاريخية التي قام بها هذا المصحف عبر العباد والبلاد . بالكلمة التي نشرها الدكتور عبدالرحمن الكيالي من اعيان مدينة حلب وعلمائها ونحن نقلها من مجلة الجمع العلمي العربي (المجلد ٢٨ . الجزء ٤ : وقد جاء فيها قول الكاتب المذكور :

« . . . قرأت في مجلة (بلاد السوفيات) الصادرة في ٥ نيسان ١٩٦٣ مقالا عنوانه « مخطوط منذ ١٢٠٠ سنة » استرعى انتباهي وهو كما يلي :

ولا يتجددنا التاريخ بمعلومات محققة عن
الظرف الذي وجد بها في مدينة « سمرقند » هذا
المخطوط القديم المعروف باسم « مصحف
عثمان » .

تقول الروايات أن القران مد جمعه الخليفة
عثمان بن عفان الخليفة العربي الثالث صاحب
الامر من ١٣٠٠ سنة هـ . وعندما قتل عثمان
أن المصحف بيده بالاسم القديم عليه ، وحمل
القران الى سمرقند بعد حادثة مقتله قام به
ثيودور بنك جلب منها من جملة ما عليه هذا المصحف
ووضعه في مكتبته . وتقول رواية أخرى أن المخطوط
قد جلبه الى سمرقند « ولي الله حجاج خسرار
القسطنطيني » الذي حصل عليه كهدية لقاء صفاته
أحد الخلفاء .

ومعنا يكن من أمر « مصحف فوت في سوات
التيهم الروسي تركه » فإن كان « مصحف عثمان » موجوداً
في سمرقند في مكتبة مسجد هذا الولي وفي سنة
١٨٦٩م أرسل الجنرال تون تاريمان هذا المخطوط
النادر الى « بطرسبورج » ، أما الدواعي لذلك .
فيقول الجنرال :

« أن قران المسلمين هذا ليست له أية قيمة
لأنه يعتبر كوثيقة رسمية تخص امراء بخاري .
يستطيع أحد قرائه « وهو موجود هناك منذ مئات
من السنين ولا يصلح شيء » . ! ! .

وتل المصحف في بطرسبورج أكثر من نصف
قرن الى أن كانت الثورة الاشتراكية فطلب من
روسية من « لينين » أن يعيده الى مالكيه الأصليين
ومع أنه كان غارقاً في مشاغل الدفاع عن الثورة
والتنافس الاقتصادي الذي حدمته الحرب .
فقد وجد من الوقت « ما لدراسة طلب المؤمنين
باهتمام » وأعيد المصحف اليهم .

ومما توثق قليلاً عند « جريغوري » بعض هذا
المصحف بعد وصوله الى « بطرسبورج » سافه سديس
الدكتور الشيخ مسيحي الصانع من أهالي طرابلس
التيام والأب « بانجامنة اللسانية » في بيروت قاله في
كتابه « مباحث في علوم القرآن » وهو يتحدث عن
المصحف : « ويصل بعض الباحثين الى أن هذا
المصحف أمسى زمناً في حوزة « حاضرة الروس » في دار
الكتب بلينينغراد . ثم نقل الى « كرا » .

إلا أن مؤلف كتاب « تاريخ المصحف العثماني
في طشقند » وصف ما قاله الدكتور الشيخ مسيحي
الصانع في كتابه المذكور بأنه « كلام خفيظ » .

وفي مقال نشره توما دييو المعروف ارشدياكون
البطريركية الانطاكية في مجلة المجمع العلمي العربي
(ج ٤ ع ١٩٢٩ تحت عنوان « اللغة العربية في المئنة
الروسية » قال : « وقد طلب المسلمون المصحف
بعد شوب نار الثورة فجاوبهم اليه حكومة كيرتسكي
وهي الحكومة المؤقتة ، فنقل بالحرف لائق الى مدينة
« اوف » مركز الفتوى الاسلامية في بلاد الشمال .

**لينين هو الذي استجاب لطلب مواطنيه المسلمين بريد
مصحفهم اليهم**

في أوائل عهد الثورة الاشتراكية . وفي أيام
الحكومة المؤقتة بالذات بحركة قوية من المسلمين في
فيالق « برابوراز » بفسد أخراج مصحف عثمان
من مكتبة لينينغراد بالعنف ولكن هذه الحسرة
أوفت وكان أسس بعد ثورة اكتوبر الاشتراكية
في ذلك المين « الشيوري الاسلامية » المحلية في
بطرسبورج . تكلفت في بالاهتمام بتقدير هذا
المصحف . فأرسلت تقدم طلب رسمي الى الحكومة
الجديدة لاستردده بالوسائل الشرعية والقانونية .
فلما وصل هذا الطلب الى « لينين » بادر فوراً الى
اتخاذ امره بإخراج هذا المصحف النمين من المكتبة
العامية وتأمين ايصاله للمسلمين أصحابه الشرعيين .
وقدما بلر التعر العرفي الرسمي الذي تضمنه الكتاب
الموجه من قبل لينين الى انطونيوس وسيليويج
لونا جارسكي في مجلس الشعب وذلك بتاريخ
١٩١٧/١٢/٩ .

نص هذا الكتاب :

الى قوميسور الشعب في شؤون المعارف انطولي
وسيليويج لونا جارسكي ١٩١٧/١٢/٩ م بطرسبورج

« انه قدم الى مكتب قوميساريات
الشعب مكتوب رسمي من « الشيوري الاسلامية »
المحلية لمسلمي بطرسبورج بطلب فيه بالاسم
مسلم روسي جديداً إعادة المصحف العثماني
المقدس الذي هو محفوظ في المكتبة العمومية
الدرجة الى أيدي المسلمين . أن مجلس الشيوري
الاسلامية أحال تعيد هذا القرار الى رئيس
الشيوري عثمان بديا تويج بوقدم رف رئيس
الشيوري الخيرية لجميع مسلمي روسيا وإلى
كريم محمد بويج سيكتوف بضم البرلمان
اللي .

ولذا « فإن مجلس قوميساريات الشعب
قرر إعطاء المصحف العثماني المقدس المحفوظ

في المكتبة العمومية من غير تأخير الى اختيار الشورى الاسلامية . وبناء على ذلك يلتمس ان يصدر امرهم المتعلق بذلك .

رئيس قوميساريات الشعب

و. ا. اوليانوف لينين

رحلة المصحف الاخيرة من اوقا الى طشقند

ان اهل اوقا وما والاها من بلاد بشكيريا وبلاد التارسكان اعتبروا ان نجاحهم في استخلاص المصحف من عهدة الحكومة المركزية وايداعه في ادارتهم الدينية ، يخولهم الحق في ان يحتفظوا بهذا الاثر الاسلامي بصورة دائمة . على ان ما كان يدور في اذهانهم كان يدور تقيضه في اذهان السكان المسلمين في مناطق تركستان مثل بخارى وسمرقند وطشقند وفرغانة . فؤلاء السكان يعتبرون انهم هم اهل الوارثين له بحكم الاسبقية التاريخية . واشتد تنافس الفريقين على هذا المصحف حتى كاد الامر يتحول من ميدان الكلام والمراجعات الى ساحة المراك والتقاتل لولا ان لينين تدخل في الوقت المناسب وحسم الامر لصالح الاوزبكين وكان ذلك في 1923م . وفي السنة التالية اي 1924م ذهب وفد من علماء المسلمين في طشقند ممثلا للادارة الدينية في هذه المدينة قاصدا الى اوقا حيث تسلم اعضاءه المصحف الشريف بموجب احتفال مهيب شارك فيه علماء باشكيريا الذين نزلوا عند رغبة لينين في اعادة المصحف الى وارضيه القانونيين وفي 28 آب (اغسطس) من السنة المذكورة حمل علماء طشقند المصحف على رؤوسهم ودخلوا به الى قاعة خاصة وبقي في هذه القاعة الى سنة 1926 . ففي هذه السنة نقل الى « متحف الآثار » في طشقند بعد ان أصدرت الحكومة مرسوما باعتباره من الآثار القومية في البلاد . وما يزال هذا التراث الاسلامي المزيق في مكانه بالمصحف المذكور الذي يحمل رسميا الاسم اكااديمية العلوم / الاوزبكية » وهذا المصحف قائم في جنب سوق الجباب وهو اول متحف من نوعه في اوزبكستان .

ضياع العديد من اوراق المصحف أثناء نقله وبعده

ان ايقعة المسلمين في بلاد روسيا على اقتناء بعض اجزاء المصحف العثماني لاجل التبرك بها حملت الكثيرين منهم على استئصال بعض اوراقه او على الاقل . بعض اجزاء من هذه الاوراق . وقد كثر مثل هذا العمل عندما كان هذا المصحف

موضوعا في الجامع الكبير التابع للجمعية الاسلامية في طشقند وذلك قبل نقله الى حيث هو الآن في المتحف الذي اشرفنا اليه قبل حين . ومن اصل 353 ورقة لم يسلم من النهب والسرقعة والتلف الا 15 ورقة فقط . واما الاوراق الاخرى التي فقدت او تلفت فان المسؤولين استصنعوا المفقود ورمموا النالف . والاوراق المحفوظة هي من الجلد السميك الجميل المنظر والرشييق الصنعة ، وجهه سقيل بلون اصفر وقفاه مفضض ولونه ابيض .

وصف المصحف بمقاساته وعدد صفحاته وشكله

عندما كان المصحف في بطرسبورج حول 1890م كان عدد صفحاته 353 ورقة مضاعفة . ارقاسها 7.6 ، وحجم كل ورقة بالمقاس التالي : 28 سنتم طول و 53 سنتم عرض بالاضافة الى 69 صفحة بدل سقوط وحزم وقع فيها ، وهذه الاوراق من الكاقد العادي .

في كل صفحة من صفحات ال 353 يوجد نفس العدد من السطور المخطوطة وهو 12 سطرا . ومتناسبة تناسبا كليا .

ابعاد الصفحات هي 68 x 53 سنتم وكل 18 او 19 صفحات تؤلف ملزمة على حدة .

العناية بالمصحف

من اجل الحفاظ على حياة هذا الاثر الاسلامي الثمين فإن المسؤولين قد وضعوا له قواعد ادارية ومادية وفنية وهم يطبقونها بدقة متناهية وحزم بالغ ، وذلك لكي يحفظ هذا المخطوط اطول مدة ممكنة ويتمكن ابناء الاجيال القادمة من الاستمتاع ببركة مشاهدته .

وان هذا المصحف موضوع في داخل صندوق حديدي يدور بآلية الفولاذي الضخم ببطء ويسرى الانسان بداخله طلبة من الخشب الثمين واثاء من البلور الرقيق الشفاف المصنوع بالكافور . والكافور من المواد العطرية الطبيعية التي تحفظ من حشرة ضارة جدا لا يؤثر فيها الا الكافور . والذي يريد مشاهدة المصحف يكلف الموظف المختص ليقوم بهذا العمل ، واذا سحبت الغلبة بعناية فانه يظهر بداخلها سقف من الجلد البني الداكن المغطى بالمخمل ، وفي داخل هذا السقف يوجد المصحف نفسه ، ولا يمكن اخراجه من الصندوق لان تعرضه للهواء يؤدي الى تغير لونه وتفساده ودائما تتكرر عملية التعقيم الوقائي لصيانة هذا الاثر الشريف وهذا التعقيم

الذي يتم بواسطة عقار كيميائي خاص يتكرر بصورة منتظمة وتخضع له جميع اوراق المصحف على يد موظف فني خاص .

صور طبق الاصل عن المصحف

كنا ذكرنا من قبل انه في سنة ١٩٠٥ قام المعهد الاركيولوجي في بطرسبورج باخذ عدة صور من المصحف بالفوتوغراف بعضها خصص للاهلاء وبعضها خصص للبيع . ولما تأسست الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازاخستان سنة ١٣٦٣ هـ (١٩٤٣ م) رأت هذه الادارة ان تعيد تصويره من جديد لكي تتيح الحصول عليه لأكبر عدد من المسلمين في العالم وحتى تنسم الفائدة فانها كلفت أحد أعضائها البارزين وهو الشيخ اسماعيل مخدوم بأن يؤلف كتابا عن هذا المصحف وتاريخه وأوصافه وموضوعه فقام هذا العالم بما عهد اليه ، جزاه الله خيرا واجزل مثوبته .

نادرة الطبعة :

في ختام هذه الدراسة التاريخية عن (المصحف العثماني في الاتحاد السوفياتي) أذكر انني عندما كنت في مدينة أوقا عاصمة باشيكريا دعاني فضيلة الشيخ عبدالباري ايسايف مفتي المسلمين في القسم الاوربي من البلاد السوفياتية وسيبيريا لمشاهدة إحدى الورقات التي تحتفظ بها الادارة الدينية هناك وهي محفوظة في داخل خزانة ثمينة وجميلة ومغطاة بستارة خضراء وقال لي فضيلة الشيخ المذكور بان هذه الورقة اخذت خفية من المصحف العثماني ، أثناء نقله من أوقا الى طشقند قبل نحو خمسين سنة . وذلك لان مسلمي أوقا يعتقدون بان خلو مدينتهم من هذا الاثر الشريف يعرضهم للكوارث والمتاعب ، لذلك لجأوا الى استئثار هذه الورقة من المصحف واحتفظوا بها في ادارتهم الدينية حيث وضعوها تحت الحراسة المشددة وهم لا يظهرونها الا في المناسبات الدينية الرئيسية وعندما يزورهم كبار الشخصيات من قيوف الاتحاد السوفياتي .

المصاحف المخطوطة الاخرى في مكتبات الاتحاد السوفياتي

بعد ان رافقنا « المصحف العثماني » المنسوب الى عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين في رحلته الطويلة من خارج بلاد الاتحاد السوفياتي الى داخلها الى حين القينا عصا التسيار وانهيينا هذه الرحلة عند طشقند حيث تركنا المصحف في خزانة متحف

الآثار بهذه المدينة ، ها نحن اولا نستأنف التجوال في مكتبات الاتحاد السوفياتي ، الحكومية والاسلامية لتقديم فكرة واقعية عن بقية المصاحف المخطوطة الاخرى التي تحتفظ بها هذه المكتبات التي حصلت عليها في مناسبات مختلفة وعن طرق مختلفة ايضا .

المصحف في ايام كاترين الثانية امبراطورة روسيا

في ايام هذه الامبراطورة سمعت بيروت هدير قنابل قرصاتها الذين اقتحموا سورها الذي بناه احمد باشا الجزائر ونصبوا مدافعهم النحاسية في سهلات البرج التي عرفت منذ ذلك الحين باسم ساحة المدافع (PLACE DES CANONS) . وهذه الامبراطورة التي تجاربت مع طموح بني قومها في الوصول الى المياه الدافئة (البحر الابيض المتوسط) كانت تستخدم في بحريتها القبطان «كوكوتسوف» (١٧٤٥ هـ - ١٧٩٢ م) مصنف كتاب المغرب (١٧٨٦ - ١٧٨٧ م) والذي صدر عنه طبعة للقرآن الكريم تولت الاتفاق عليها الامبراطورة المذكورة . ولاسباب سياسية كادت تمر هذه الطبعة دون ان يشعر بها احد في داخل روسيا ، بالرغم من انها احدثت ضجة كبرى في جميع اقطار أوروبا في ذلك الحين . على اننا لا نستطيع بيان ما اذا كانت هذه الطبعة صورة طبق الاصل عن مصحف مخطوط ام انها كانت بالحروف الطباعية الحديثة . ومن سوء حظنا اننا عندما كنا نزور الاتحاد السوفياتي خلال شهر تموز ١٩٧٩ م لم تنهنا لنا الفرصة للاطلاع على هذه النسخة ونحن نرجو ان تواتينا الظروف المقبلة لتحقيق هذه الغاية العلمية المفيدة .

المصاحف المخطوطة في المكتبة العامة بلينينغراد

في ضاحية تسارسكوي سيلو القريبة من بطرسبورج (لينينغراد حاليا) نشأ خانيكوف (KHANIKOV) ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره حمل عصا الترحال قاصدا بلاد المسلمين مثل بخارى والقفقاس ثم وصل الى ايران حيث عين قنصلا لبلاد في مدينة تبريز التاريخية . ومن خلال تعرفه على المسلمين وبلادهم اتجه للعناية بالآثار الاسلامية والمخطوطات العربية والفارسية ولما عاد الى بلاده نقل اليها معه صورة من حملة نابليون على مصر للمصور الفرنسي مارسيل ومجموعة من المخطوطات الشرقية منها كتاب « ميزان الحكمة » في الفلسفة - مؤلفه ابو جعفر المعروف بالخازني ، من علماء القرن الثاني عشر للميلاد . وهو عجمي النسبة ، خبير بالحساب والهندسة وعالم بالأرصاد والشمس بها - وكذا قال

عنه القفطي في كتابه « أخبار الحكماء » . وقد نشر قسم من هذا الكتاب في المجلة الشرقية الأميركية ج ٨٥ ص ١٢٨ .

كما أن خانيكوف المذكور نقل عنه كتاب « تاريخ الخلافة » الصولي ومجموعة أخرى من الكتب الشرقية ومن أهم ما قدمه لمكتبة بطرسبورج في حينه مجموعة من القرآن الكريم مكتوبة بالخط الكوفي . وأما نعتقد بأن هذه المجموعة ما تزال موجودة بالمكتبة الوطنية الحالية في لينينغراد ، وربما كانت هي التي اطلعنا على بعض نسخها أثناء وجودنا في هذه المدينة خلال زيارتنا للاتحاد السوفياتي . وعندما يكون المصحف المخطوط موضوعا لحديثنا فلا بد لنا من الإشارة مع الشادة إلى المستشرق كراتشكوفسكي (KRATHKOVSKI) الذي ملا الدنيا وشغل أهل الفكر وعلماء العربية بما ألفه أو حققه أو نشره من تراث العربية والإسلام . وأما بالنسبة إلى المصحف المخطوط فإن كراتشكوفسكي دون في نشرة مجمع العلوم مجموعة من مخطوطات القرآن الكريم لأوزبكزي وذلك سنة ١٩١٧م بالاضافة إلى المخطوطات العربية الأخرى التي أحضرها من القوقاز وقد وضع المخطوطات القرآنية والعربية يومذاك في القسم الآسيوي من متحف مجمع العلوم .

وإن كراتشكوفسكي يستحق دراسة أوسع نقدمها فيما بعد إن شاء الله عند كلامنا عن الاستشراق السوفياتي .

— وأوزبكزي (Uspenski) الذي ذكرناه في معرض كلامنا عن كراتشكوفسكي كان يملك مجموعة من المصاحف المخطوطة حصل عليها من مدينة طرابزون التركية وهي التي ما تزال موجودة في متحف مجمع العلوم الذي أشرنا إليه قبل حين .

— ومن نوادر مخطوطات القرآن الكريم في القرن السادس عشر الميلادي ما اهتمت به السيدة فيرا كراتشكوفسكايا زوجة كراتشكوفسكي التي كانت خبيرة بالنقوش الإسلامية وهي التي أصدرت مجلة « الكتابات الشرقية » ١٩٤٧م . وتعتبر مجموعة نوادر مخطوطات القرآن المذكورة من أهم آثارها .

— وقبل أن نختم موضوع المصاحف المخطوطة بالاتحاد السوفياتي فإنه لا يسعنا إلا أن نشير بالجهود التي يبذلها سماحة المفتي الشيخ ضياء الدين باباخانوف في الحفاظ على النسخ الكثيرة من المصاحف المخطوطة والمرصعة بالجواهر

والزينة بالذهب التي ترجع إلى عهود قديمة وهو يعتز بوجودها في مكتبة الإدارة الدينية في طشقند التي تلاقي كل ازدهار تحت رئاسته في الوقت الحاضر . كما أن سماحته يحتفظ في هذه المكتبة بالعديد من نسخ المصحف « العثماني » المصورة التي يعرضها للزوار الكثيرين الذين يقصدون هذه المكتبة من داخل الاتحاد السوفياتي ومن خارجه وحرسون على التبرك برؤية هذا المصحف الانري الكريم .

وإن بعض المصاحف المخطوطة الموجودة في مكتبة الإدارة الدينية في طشقند تستعمل أساسا سالحا ومصدرا للطبعات القرآنية التي تصدرها هذه الإدارة بين الحين والآخر . وعندما بدأت الجمعيات والإدارات الدينية بممارسة نشاطاتها الإسلامية بمعاونة مجلس الأديان التابع للحكومة في موسكو فإنها بادرت إلى طبع القرآن الكريم بتصوير بعض المصاحف المخطوطة كما أن هناك عدة طبعات صدرت قبل ١٩١٧م اعتمدت على الخط النسخي للمصاحف المخطوطة التي كانت موجودة بل أن بعض الاتقياء كانوا يكتبون بأيديهم العديد من المصاحف مقلدين الخطوط النسخية في مخطوطاتها القديمة وذلك على عادة المسلمين في التقرب إلى الله تعالى عن طريق كتابة المصحف . وقد ظلت هذه العادة قائمة حتى بعد ظهور الطباعة الحديثة وانتشار المصاحف المطبوعة أو المصورة على أحدث الوسائل الفنية . ويقول سماحة المفتي الشيخ ضياء الدين باباخانوف في كتابه « المسلمون في الاتحاد السوفياتي » أن هناك عدة نسخ من القرآن الكريم صدرت في العهد القيصري ، وهي مكتوبة باليد على أساس الخط النسخي المعروف بالبخاري .

— وفي سنة ١٩١٢م قيل الحرب الكونية الأولى ، تم في طشقند طبع أول نسخة مصورة بالخط النسخي من القرآن الكريم أخذت عن المصحف الذي كتبه الخطاط الأوزبكي الشهير ميرزا خوجاندي وهو من أبناء هذه البلاد . وفي سنة ١٩٥٥م قامت الإدارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وكازاخستان بمبادرة من الشيخ إيشان (احسان) باباخانوف ابن عبدالمجيد خان ، المفتي السابق لطشقند ووالد سماحة الشيخ ضياء الدين باباخانوف خليفته في هذا المنصب الإسلامي الكبير ، قامت هذه الإدارة بإعداد طبعة جديدة من القرآن الكريم حققتها لجنة من أشهر علماء الإسلام في الاتحاد السوفياتي الفت خصيصا للقيام بهذا العمل الجليل ، وهذه اللجنة

استحدثت طبع القرآن الكريم نقلا عن الاصل الصادر في مدينة قازان ١٩٠٨ م . وقد انتهت الطبعة المذكورة ١٩٥٧ م وهي مطبوعة على ورق جيد قدمت الحكومة السوفياتية لمواطنيها المسلمين بدون مقابل مساهمة منها في هذا العمل الصالح .

— وفي سنة ١٩٦٠ أصدرت الادارة الدينية لمسلمي طشقند وقازاخستان طبعة اخرى من القرآن الكريم وذلك عن الاصل الذي طبع به في القاهرة . وهذه الطبعة من حجم كبير ، وقد طبعت بمبادرة من سماحة الشيخ نسياء الدين باباخانوف حفظه الله . وفي آخر صفحاتها كتب باللغة التركية الاوزبكية العبارة التالية :

خاتمة الطبع

بحمد الله وتوفيقه ، اورنا آسيا وقازاخستان مسلمائنا دينية نظارتي نك تابشيريخي بيلهن اوشبو قرآن كريم تاشكند شهريده كي عنجي باسمه خانهده طبع ايتيلدي .
سنة ١٣٧٩ هـ — سنة ١٩٦٠ م

وعندما كنت موظفا في دار الكتب الوطنية قبل نحو عشر سنوات زار السفير السوفياتي في بيروت هذه الدار واهداني نسخة من الطبعة المذكورة وكتب عليها توقيع الشخص تذكارا لهذه الزيارة . وما ازال احتفظ بهذه النسخة في خزانة كتبي حتى اليوم اعترازا بهذه المبادرة التعبيرية اللطيفة من قبل السفير السوفياتي الكريم .

وفي سنة ١٣٨٨ هـ (١٩٦٨ م) بدأت الاستعدادات في العالم الاسلامي للاحتفال بمرور ١٤٠٠ سنة على نزول القرآن الكريم على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين والخلق اجمعين . لذلك قررت الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازاخستان المشاركة في هذه الاحتفالات وبهذه المناسبة فانها اعادت طبع القرآن الكريم على اساس النسخة المطبوعة سنة ١٩١٢ م . التي ذكرنا بان كاتبها هو ميرزا هاشم خوجاندي وهي ايضا بالخط النسخي الذي كتبت به النسخة السابقة . وقد كتب على الصفحة الاولى من هذه الطبعة العبارة التالية :

﴿ فِي كِتَابٍ مَكْتُوبٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
وهذا القرآن موافق في الرسم لمصحف سيدنا عثمان رضي الله عنه (١٣٨٨ هجري) . وجدير بالذكر ان المقصود بالرسم العثماني كما هو مكتوب

هنا ، الناحية الاملائية وليس الناحية الشكلية — لان المصحف العثماني رسم كما هو معروف بالخط الكوفي وليس بالخط النسخي كما هو الشأن في هذا القرآن الكريم .

كما كتب على الصفحة الاخيرة من المصحف الميارات التالية :

خاتمة الطبع

حامدا لله ومصليا على رسوله الكريم ، فقد نُجز طبع القرآن الكريم وتجليده بمطبعة الحكومة في مدينة طشقند عاصمة اوزبكستان السوفياتية تحت اشراف الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازاخستان وبمصارفها اسهاما منها في العيد الاسلامي المالي بمناسبة مرور الف واربعمئة عام لنزول القرآن العظيم ووقع الاختيار على اتخاذ هذه النسخة المطبوعة في طشقند سنة ١٩١٢ أصلا لطبعنا هذا اذ كانت ممتازة بخطها الجميل محررة في رسمها وفي قراءاتها وعدل آياتها على ما قرره علماء هذا الفن وأئمة هذا الشأن . على أنه قد قامت لجنة من كبار القراء بدراستها وتحقيقها من تلك النواحي وباصلاح اخطاء مطبعية وجدت فيها فجاءت . ان شاء الله تعالى ، منقحة . والله يعفو عما زاع عنه البصر وطمى فيه القلم . وهذا ثالث طبعات القرآن ، قامت بها الادارة الدينية في هذه السنوات الثمينة الاخيرة . وفقنا الله سبحانه لخدمة كلامه كما ينبغي . والحمد لله أولا وآخرا . وكان سنة ١٣٨٨ هجرية » .

والتحقت هذه الطبعة في آخرها بصفحة خاصة تضمنت رموز وعلامات الوقف واخرى فيها فهرس السور باسمائها وارقام صفحاتها .

وبعد نهاية سورة الناس ، آخر سور القرآن الكريم حسب النص التوفيقي المأثور عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ذيلت الصفحة باختام اسماء اللجنة التي قامت بكتابة المصحف واشرفت على طباعته وهم :

الكاتب ميرزا هاشم خوجاندي وقاضي شرع خواجه غلام رسول خلف خواجه محمد رسول وملا محمد صابر قادري تاشكندي .

وهذه الطبعة اترك بحيازتها وهي هدية قدمها لي سماحة المفتي الشيخ نسياء الدين باباخانوف عندما كنت في طشقند لدية الدعوة سماحته للاشتراك بالذكرى السنوية العاشرة لصدر مجلة « المسلمون في الشرق السوفياتي »

الناطقة باسم الإدارة الدينية لمسلمي طشقند وكازاخستان وذلك في شهر شعبان المعظم ١٣٩٩ هـ . الموافق في شهر تموز ١٩٧٩ م . وهذه الطبعة بالحجم الكبير وهي مجلدة تجليداً فاحراً .

— وفي سنة ١٩٦٩ م صدرت طبعة من القرآن الكريم بالحجم الكبير . وبعد ذلك بسنة أو في سنة ١٩٧٠ م . أصدرت الإدارة الدينية لمسلمي طشقند وكازاخستان طبعة من القرآن الكريم بالحجم الصغير .

— وفي المدة الأخيرة أي سنة ١٣٩٧ هـ . ١٩٧٧ م ، اشتركت الإدارات الدينية الأربع في الاتحاد السوفياتي بإصدار طبعة جديدة للقرآن الكريم على نفقتها مجتمعة وجرى تصحيح هذه الطبعة على يد مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر . وقد اعتمدت هذه الطبعة على الأصل الذي قدمه لهذه اللجنة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر . وقد أنهى هذا المصحف بعد دعاء الختم بفهرس للصور وبعد هذا الفهرس تبويب آيات الأحكام بالقرآن وتوجيهاته الذي تضمن الموضوع والسورة أو الآية التي تناوله مع تحديد رقم السور والآيات بحيث يسهل على تالي هذا الكتاب الكريم العثور على الآية التي تناسب مع الآية المطلوبة . وهذا التبويب قسم إلى ١٦ باباً وهي التالية :

- ١ — الصلاة ، والغسل ، والوضوء والتيمم .
- ٢ — الزكاة والصدقات .
- ٣ — الصيام .
- ٤ — الحج والعمرة .
- ٥ — الاحسان إلى الوالدين وذوي القربى .
- ٦ — الزواج والايلاء والظهار والطلاق والرضاع والعدة .
- ٧ — الميراث .
- ٨ — اليمين .
- ٩ — الربا والخمر والميسر .
- ١٠ — المعاملات .
- ١١ — الإصلاح بين الناس والاتحاد والشورى .
- ١٢ — الشهادة بالحق بالعدل وأداء الواجبات بأمانة .
- ١٣ — القصاص .
- ١٤ — الجهاد .
- ١٥ — آداب وأخلاق وتوجيه .
- ١٦ — شكر ودعاء وإبتهاال ومناجاة وتسبيح واستعاذة .

أما ختام الطبعة من هذا المصحف فهو العبارات التالية التي تحدد الأصل الذي اعتمد في الطبع والجهة التي تولت التصحيح وأعطت الموافقة بالنشر ، والهيئات التي تولت الانفاق على هذا المشروع ثم تاريخ صدور هذه الطبعة ، وهذا هو النص المكتوب :

« طبع هذا القرآن المجيد من أصل المصحف الشريف الذي قدمه لنا الإمام الأكبر شيخ الأزهر وصححه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر . طبع على نفقة الإدارات الدينية الأربع لمسلمي الاتحاد السوفياتي » .

١٣٩٧ هـ — ١٩٧٧ م

وهذه النسخة بختيارتي وهي هدية قدمت لي من قبل سماحة الشيخ ضياء الدين باباخانوف عندما كنت في طشقند في شعبان ١٣٩٩ هـ . تموز ١٩٧٩ م .

وهنا فأننا نحب أن نعرب عن إعجابنا بما قامت به الإدارات من تبويب الموضوعات التي تضمنها القرآن الكريم في هذه الطبعة الجميلة الأنيقة وأن هذا العمل قد أسدى ، من غير شك ، خدمة كبيرة للراغبين في الاستفادة من هذا الكتاب الإلهي المقدس فيما يتصل بإمكانهم من معرفة الآيات التي تبين هذه الموضوعات بحسب أرقامها والصور التي وردت فيها ، وفي ذلك من التيسير والتسهيل على هؤلاء الراغبين ، إذ يصلون إلى بفيتهم دون أن يتكلفوا عناء البحث عن الآيات المطلوبة عن طريق مراجعة القرآن بكامله كلما احتاجوا إلى ذلك . ولعل الذين قاموا بهذا التبويب العلمي المفيد قد استأنسوا بالدراسة التي قام بها المستشرق الفرنسي جول لا بوم (Jules La Beaume) في كتابه « القرآن المفضل (Le Coran Analyse) » الذي نشره في باريس ١٨٧٨ م . ونقله إلى اللغة العربية محمد فؤاد عبد الباقي في شهر شعبان عام ١٣٤٢ للهجرة الموافق ٨ مارس سنة ١٩٢٤ للميلاد وجعل عنوانه « تفصيل آيات القرآن الحكيم » . وهذا الكتاب مقسم إلى ١٨ باباً ، وهي : التاريخ — محمد صلى الله عليه وسلم — التبليغ — بنو إسرائيل — التوراة — النصارى — ما بعد الطبيعة — التوحيد — القرآن — الدين — العقائد — العبادات — الشريعة — النظام الاجتماعي — العلوم والفنون — التجارة — علم اجتماعي — العلوم والفنون — التجارة — علم تهذيب الاخلاق — التجاح .

وتحت كل باب منها فروع تبلغ عدتها جميعها ٣٥٠ فرعاً ، وتحت كل فرع جميع ما ورد فيه من آيات التنزيل ، مما لم يسبق جمعه وتنسيقه في كتاب قبله .

هذا وإن عمل اللجنة المذكورة جدير بالتقدير والثناء وهو مدخل إلى التوسع في هذا الموضوع بما يتم الفائدة منه إن شاء الله .

وبعد ، هذا ما تيسرت لنا معرفته عن المصاحف المخطوطة الموجودة في الاتحاد السوفياتي بالإضافة إلى المصحف العثماني ، وجدير بالذكر أن بعض هذه المصاحف ، التي شاهدها فعلاً في جمعية المستشرقين السوفيات بليننغراد ترجع إلى عهود متقدمة ، أي إلى أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي ولقد لاحظت بعضها وقد تطورت حواشيه بالتفسير والشروحات ، حيناً باللغة العربية وحيناً باللغات الشرقية الأخرى وهي محل عناية أعضاء الجمعية المذكورة الذين يقومون بتسيانها لتقاوم عوامل الزمن ولا تتعرض للتلف .

القرآن الكريم والمستشرقون السوفيات

الباحث الأساسي الذي دفع العلماء الغربيين إلى التوجه للاستشراق كان وراءه رغبة هؤلاء العلماء في فهم الدين الإسلامي الذي احتوى الشعوب التي تقطن في هذا القطاع الواسع من العالم القديم وجعلها أمة واحدة تتجه في صلاتها إلى مكة المكرمة حيث الكعبة المعظمة وتناجي ربها في صلاتها بكلامه الذي أدرج من حين نزوله على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم الذي يعتبر مفتاح العقيدة الدينية عند المسلمين . وإن الروس هم كثيرهم من أبناء العالم الغربي دخلوا فيما دخل فيه سائر الغربيين ولم يكونوا أقل من غيرهم في الحرص على فهم الدين الإسلامي واتباعه من خلال هذا الكتاب الذي يعتقد أهله بأنه كلام الله تعالى الذي لا تبديل لكلماته ولا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وإذا كانت أقطار أوروبا الغربية اتجهت إلى الشرق الإسلامي لدراسة القرآن الكريم فإن القطر الروسي الواقع في القسم الشرقي من أوروبا وجد ضالته المنشودة في قلب امتداده الجغرافي ومنذ زمن بعيد ، فلما سقطت الإمبراطورية المغولية تحت سلطان الروس في القرن السادس عشر للميلاد خرجت روسيا من حدودها الأوروبية إلى آسيا فربط الإسلام بينها بعد أن أصبح فيها ما يزيد عن أربعين مليون مسلم في آسيا الوسطى والقفقاس وبين اللغة العربية بروابط دينية

وثقافية وثيقة . . ولطالما فاخرت روسيا بانتسابها إلى التراث العربي الإسلامي عن طريق الاعلام الذين انجبتهم بلاد الاتحاد السوفياتي على فترات مختلفة مثل الخوارزمي والبيروني وابن سينا والفارابي ، ولعل أقدم الآثار والمخطوطات والكتابات المرقومة على الأحجار التي تشير إلى العلاقة القديمة بين روسيا وبين العرب المسلمين رسالة على الرق موجهة من صاحب صقدي طاجكستان « ديواشي » إلى الأمير الجراح بن عبدالله وتاريخها يرجع إلى سنة ٩٩ أو ١٠٠ هجرية ، كما وجد نقش عربي على صوي (حجر من أحجار الأميال) قرب تفليس يرجع تاريخه إلى القرن الأول الهجري كتب فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » ثلاثة أميال من تفليس » وكذلك عشر على نقود أرشدت إلى وجود دار لسك النقود في دمانيس قرب تفليس يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر الميلادي . هذا بالإضافة إلى عدة آلاف من سكان بخارى وقاشقاداريا في آسيا الوسطى اليوم هم من أصل عربي ، ونحن نجهل كيف وصل هؤلاء العرب إلى المواطن المذكورة ، فهل هم من بقايا الفاتحين الذين جاؤوا مع قتيبة بن مسلم الباهلي الذي فتح تلك البلاد أم هم من أهالي سوريا والعراق الذين حملهم تيمورلنك فيه أسرى عندما احتل هذين القطرين في القرن الرابع عشر الميلادي . .

وأيما ما كان الرأي في هذا الموضوع فإن الروس عرفوا العرب عن طريق الاحتكاك العسكري في العصور القديمة كما عرفوهم عن طريق الاحتكاك الثقافي في العصور الحديثة . وكان القرآن المدخل الذي توصلوا به إلى معرفة سر الإسلام وأوضاع المسلمين .

الطبعة الأولى للقرآن في روسيا

عرضنا من قبل اسم القائد البحري كوكوتسوف (١٧٤٥ - ١٧٩٣ م) على أنه أول من طبع القرآن الكريم في روسيا وكان ذلك سنة ١٧٨٥ - ١٧٨٧ م) وإن الإمبراطورة كاترين الثانية هي التي انفتحت تكاليف هذه الطبعة التي تكررت أربع مرات بعد ذلك في سنوات ٩٠ - ٩٣ - ٩٦ - ١٧٩٨ ثم طبع في قازان ١٨٠١) . وإذا كانت هذه الطبعات لم تلفت الأنظار إليها في نفس روسيا فإن بقية الأقطار الأوروبية اهتمت بها كثيراً واثارت فيها ضجة كبيرة .

هذا مع العلم بأن أول طبعة للقرآن الكريم

باللغة العربية ظهرت في العالم . بل أول كتاب عربي طبع هو القرآن الكريم الذي اعتنت به مطبعة بفانينو دي بفانيني في مدينة البندقية بإيطاليا . وقيل أن هذه الطبعة صدرت ما بين سنة ١٥٠٩ و ١٥٢٨ م . ولكن هذه الطبعة لم تصل إلينا مع الأسف الشديد لأن الكسندر السابع بابلارومسية في ذلك الحين غضب وأمر بإحراق جميع النسخ المطبوعة . وقد نوهت بهذه الطبعة المستشرقة الإيطالية أولغا بيتو في كتابها المؤلفات الإيطالية في الإسلام . ويقول يوسف أسعد داغر صديقنا وزميلنا في دار الكتب في بيروت . الم فهرس اللبناني الدائم الصيت أن الطبعة العربية الأولى للقرآن التي ظهرت لأول مرة في أوروبا ذكرها الم فهرس الهولندي المشهور أربينوس وذلك في الصفحة ٨ من الفهرس الذي أعده للكتب العربية والذي ظهر في ليدن عام ١٦٦٢ م وهو يشير إلى أن هذه الطبعة ظهرت في البندقية بالمطبعة المذكورة .

كما ذكر هذه الطبعة أيضا الم فهرس الألماني شنورر في كتابه الذي صدر باللاتينية عام ١٨١١ م بعنوان المكتبة العربية . وهو فهرس استعرض فيه أسماء الكتب العربية التي طبعت في أوروبا حتى تاريخ صدور كتابه هذا .

وهكذا ترى أن القرآن الكريم طبع في أوروبا قبل أكثر من ٢٥٠ سنة من طبعة في الشرق الإسلامي وأنه في الوقت نفسه أول ما طبع من الكتب العربية إطلاقا .

أما أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية فهي التي قام بها يوهانس أوبورينوس الذي ترجم القرآن لللاتينية في مدينة سال السويسرية . وكان ذلك عام ١٥٤٢ م . ويقول المؤرخ الإنكليزي ستاينبرغ في كتابه الطباعة خلال ٥٠٠ سنة أن هذه الترجمة حملت يومها مقدمتين أحدهما للمارتين لوتر والأخرى لمساعدته ويده اليمنى ميالكين أحد كبار علماء عصره المعروفين .

وأما أول كتاب ظهر في قواعد اللغة العربية فقد ظهر في ليدن وهو الذي ألفه أربينوس سنة ١٦١٣ م . وتبعه كتاب المجموع المبارك في التاريخ لابن العميد المعروف بالمسكين الذي ظهر سنة ١٦٢٥ م . مع ترجمة لاتينية .

المستشرقون الروس واليونان اهتمامهم بالقرآن الكريم

وفي سنة ١٨٢٢ - ١٨٢٦ م قدم جوتفالد (GOTTWALDT) - ١٨١٣ - ١٨٩٧ م - من

جامعة برسلاو إلى روسيا لأعطاء دروس خاصة فكلفة قازن بوضع فهرس للمخطوطات الشرقية الموجودة في مكتبة بطرسبورغ (١٨٤١ م) وفي هذه الأثناء نشأت بينه وبين الشيخ محمد عباد الطنطاوي (١٨١٠ - ١٨٦١) من أهل مصر صداقة شخصية والشيخ المذكور استدعاه قيصر روسيا (١٨٤٠ م) للتعليم في مدرسة اللسان التابعة لوزارة الخارجية الروسية ثم خلف سينكوفسكي (SINKOVSKI) على كرسي اللغة العربية بجامعة بطرسبرغ وبقي فيها من سنة ١٨٤٧ حتى سنة ١٨٦١ م .

وان جوتفالد هو الذي وضع فهرس المخطوطات العربية بجامعة قازان في جزئين . . كما وضع أول معجم كبير باللغة الروسية اشتمل على آيات من القرآن الكريم وآيات من الشعر الجاهلي كشواهد (قازان ١٨٦١ - ١٨٦٣ م) .

وفي سنة ١٨٥٩ م قدم إلى روسيا رجل فارسي يدعى كاظم ميرزا بك . حيث ارتد عن دينه الإسلامي واعتنق النصرانية . عمل هذا الرجل مدرسا للغة العربية في معهد الرهبان الأرثوذكسي بقازان . ثم في جامعة بطرسبورغ وفي هذه المدينة ألف كتاب مفتاح كنوز القرآن في الكشف عن مفردات القرآن وكتب عليه : مقدمة كتاب مستطاب مفتاح كنوز القرآن من تصنيفات ميرزا كاظم بك . وتوفي المذكور سنة ١٨٨٧ م .

وفي ذلك الوقت برز اسم كوفالفسكي (KOVALEVSKI) (١٨٠٠ - ١٨٧٨ م) الذي تخصص في فقه اللغات القديمة ومن آثاره ترجمة القرآن الكريم من العربية إلى اللاتينية . إلا أن هذه الترجمة لم تطبع وهي ما تزال مخطوطة حتى الآن .

كما برز كذلك اسم سابلوكوف (SABLOUKOV) (١٨٠٤ - ١٨٨٠) الذي تخرج من كلية أصول الدين في موسكو (١٨٢٦ - ٢٠) حيث درس اللغة العبرية ثم من المدرسة الدينية في ساراتوف حيث تعلم اللغتين العربية والتشادية وهو أيضا انصرف إلى الدراسات العربية طوال ١٨ سنة ومن آثاره ترجمة القرآن وهي أول ترجمة علمية إلى الروسية (١٨٧٨ م) ثم تكرر طبعا عدة مرات (وله كتاب آخر عن القرآن الكريم وفيه جدل وحشو تضمن قوانين وتعاليم الإسلام (١٨٨٤ م) وبارتولد (BARTHOLOD) (١٨٦٩ - ١٩٢٠) الذي تخرج من جامعة بطرسبورغ وعين

استاذاً لتاريخ الشرق الاسلامي فيها ومن آثاره التي نشرها في حويلات المعهد الشرقي التابع للمتحف الآسيوي - في طشقند - دراسة عن القرآن والبحر (١٩٢٥م) وله أيضاً في الاسلاميات كتاب عن الأوزاعي المدفون في الضاحية الجنوبية من مدينة بيروت (١٩٢٩م) .

وعثمانوف (UCHMANOV) ١٨٩٦ (١٢) - ١٩١٦م - أحد طلاب جامعة ليننغراد ثم أحد أساتذتها فيما بعد وهو من الذين كتبوا القرآن بالترجمة اللاتينية (الصحافة والثورة ١٩٢٢م) بالإضافة إلى كتاب معجم الكلمات الداخلية لاسيما العربية - على الروسية (١٩٢٣م) وأغناطيوس كراتشكوفسكي (KRATCHKOVSKI) ١٨٨٣ - ١٩٥١م - الذي فتح الشرق بسحره فانصرف إلى تعلم لغاته - ولاسيما اللغة العربية بالذات - ولهذا المستشرق الكبير آثار قيمة وكثيرة وهي تزيد عن ٤٥٠ كتاباً ما بين تأليف وترجمة وتفسير وتحقيق وقد ودراسة كتبها باللغات الروسية والفرنسية والألمانية والعربية - وأكثر مقالاته نشرها في مجلة الشرق البلغوغرافية وقد طبع فهرس مؤلفاته ودراساته من سنة ١٩٢١ حتى سنة ١٩٥٥م - وأن هذا المستشرق زار بيروت وأشاد بفضل علمائها وأساتذتها في مقالات نشرت خلال السنوات (١٩١٥ - ١٦ - ٢٨ - ٥٨) وقد منح جائزة سنالين من الدرجة الأولى تقديراً لجهوده في حقل الاستشراق - ومن أفضل آثاره العلمية ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الروسية الذي أصدره على حدة مجمع العلوم السوفياتي (١٩٦٢م) ومن دراساته القرآنية معنى كلمة النجم في القرآن وتفسير السورة (٥٥) - الرحمن - وأن معجم العلوم السوفياتي قد أخذ على عاتقه نشر مؤلفات هذا المستشرق وقد أنهى منها ستة مجلدات حتى الآن .

وعندما كنت في موسكو (١٩٧٩/٧) أبدت رغبتي في الحصول على نسخة من الترجمة الروسية للقرآن الكريم التي وضعها كراتشكوفسكي ، إلا أن اصداقنا المستشرقين الروس اعتدروا عن عدم تمكنهم من تلبية رغبتي لنفاذ هذه الترجمة ولعل هذه الرغبة تتحقق في المستقبل عند إعادة طبعها من جديد .

وأن من أحسن التذكارات التي حملتها معي من ليننغراد التي زرتها بدعوة من وكالة الأنباء السوفياتية - نوفوستي - في ١٨/٧/١٩٧٨م أحد كتب هذا المستشرق وعنوانه دراسات في تاريخ

الادب العربي الذي طبع بإشراف كلثوم عبود - ماسيليا في دارانت عام بموسكو سنة ١٩٦٥ وقد أهداه له السيد الكريم المستشرق السوفياتي المسلم الأستاذ أنس خالدوف وكتب لي على غلافه الداخلي : هدية إلى السيد محمد طه الولي بمناسبة زيارته إلى ليننغراد ١٨/٧/١٩٧٩ .

وسيمينوف (SEMINOV) ١٨٧٢ - ١٩٥٨م - الذي تخرج من كلية لازاريف وانتدب للتدريس في طشقند ثم عين مديراً لكلية التاريخ بمجمع العلوم في طاجكستان - وقد اشتهر سيمينوف بسعة معرفته لآسيا الوسطى وعلاقة الإسلام في هذه المنطقة ببقية أنحاء الاتحاد السوفياتي - وأن هذا المستشرق أهتم بصورة خاصة بدراسة الحركة الاسماعيلية وتوفر على تحقيق مخطوطات هذه الحركة الباطنية وله دراسة نشرت في مجلة «إيران» سنة ١٩٢٧م عنوانها القرآن في نظر الاسماعيليين والمستشرق اسكندر تشودسكو (TCHODZKO) ١٨٠٤ - ١٨٩١م - وكان هذا المستشرق شليفاً باللغات الشرقية لا سيما الفارسية - سافر إلى بلاد العجم (إيران) وكتب عن الإسلام وعن النبي محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك كتب عدة أبحاث ودراسات عن القرآن الكريم - وتوفي تشودسكو في ليتوانيا في ٢ كانون الأول ١٨٩١م .

ومن المستشرقين الروس الذين اهتموا بترجمة القرآن الكريم كازيميرسكي ، وهو من أصل بولوني توفي ١٨٧٠ . ترجمته يوسف اليان سر كيس في كتابه « معجم المطبوعات العربية والعربية » قال : ولد في بولونيا وأستوطن فرنسا ونشر فيها مطبوعات شرقية مفيدة لاسيما معجمه الكبير العربي الفرنسي وقد نقل القرآن الشريف إلى الفرنسية وتوحيده معروفة بدقتها وسلاستها .

ولهذا المستشرق كتب أخرى منها : (حكاية انيس الجليس) منتخبة من كتاب ألف ليلة وليلة طبعت مع ترجمتها إلى اللغة الفرنسية وبعض ملحوظات المترجم - وكتاب اللغتين العربية والفرنساوية ويعرف بفاموس كازيميرسكي - أعاد طباعته في مصر - بيد غلاب أحد المترجمين في دار الطباعة الخديوية بأربعة مجلدات سنة ١٨٧٥ .

ومن النساء الروسيات اللاتي عُنِينَ بالدراسات القرآنية فمرا كراتشكوفسكايا (VERA KRATCHKOVSKAYA) المولودة عام ١٨٨٤م زوجة المستشرق كراتشكوفسكي (١٨٠٤م) وانتقلت العربية منها إلى معهد الرهبان

الدراسة المقارنة بين القرآن والانجيل في روسيا

بدا تدريس العربية في روسيا بجامعة قازان (المعجمي المنتصر) وإيلمينسكي (١٨٤٦) وسابلوكوف (١٨٦٢) وبندلي الجوزي (١٨٧١ - ١٩٤٢ م) من أهل القدس الشريف .

أما بعد

فإننا نرجو أن تكون فيما عرضناه من أطوار الدراسات القرآنية في بلاد روسيا ، سواء فيما يتعلق بالمصحف العثماني ، أو المصاحف المخطوطة المطبوعة ، بالإضافة إلى أسماء المستشرقين الروس الذين اهتموا بهذا الكتاب الكريم ، ترجمة أو تحليلاً أو تحقيقاً ، أن تكون قد اتحنا لمن يطلع على هذا الموضوع فرصة الوقوف على التاريخ الكامل للقرآن الكريم في روسيا ، وفوق كل ذي علم عليم .



المراجع

المعجزة الكبرى ، القرآن - الشيخ محمد أبو زهرة .
مجلة الكشف - مقال لعبدالله مختار .
ناظورة الحق في فرضية النساء وأن لم يشبه الشفق -
شهاب الدين المرجاني .
الفوائد المهمة - شهاب الدين المرجاني .
تاريخ المصحف العثماني - الشيخ اسماعيل مخدوم .
تاريخ القرآن - الشيخ موسى جارالله روستوفدوني .
السياحة فيما وراء النور - الشيخ موسى جارالله روستوفدوني .
عيون الاخبار ، لابن فتيبة الدينوري .
معجم البلدان - لياقوت الحموي الروسي .
رحلة ابن بطوطة ، تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار .
منجم القهرمان في المستدرك على معجم البلدان - لمحمد أمين الشافعي .
نهاية الارب ، لشهاب الدين النويري .
صفحات من تاريخ الاسلام والمسلمين في بلاد السوفييات -
الشيخ طه الولي .

وهي خبيرة بالنقوش الاسلامية وقد اصدرت مجلة الكتابات الشرقية (١٩٤٧ م) ، من اثارها : نوادر مخطوطات القرآن من القرن السادس عشر (١٩٦٠ م) .
وكاشيتاليفا (KACHTALEVA)
١٨٩٧ - ١٩٣٩ تخرجت من جامعة موسكو في الدراسات القرآنية تقارير نشرتها في مجمع العلوم ، من اثارها وهي « مصطلحات اناب - واسلم - واطاع - وشهد - وحنف في القرآن » . والتاريخ الزمني لسور القرآن الثامنة (الانتقال) والرابعة والعشرين (النور) والسابعة والاربعين (محمّد) - ١٩٢٧ - ، وحول ترجمة الآيتين ٧٧ و ٧٨ من السورة الثانية والعشرين في القرآن (القصص) وكتاب مصطلحات القرآن في ضوء جديد (١٩٢٨) وكتاب « القرآن وبوشكين » الشاعر الروسي الشهير .

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - لابن تغري بردى .
تلفيق الاخبار في تاريخ قزان والبغداد - للشيخ محمد مراد بن عبدالله الرمزي البغدادي ثم المكي .
مجلة بلاد السوفييات .
مباحث في علوم القرآن - للدكتور الشيخ صبيحي الصالح .
مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق - مقالة الاب توما ديبو العلوف وجعفر الحسيني وعبد الرحمن الكيالي .
اخبار الحكماء - للقفطي .
المجلة الشرقية الاميركية .
نشرة مجمع العلوم السوفياتي - كراتشكوفسكي .
المسلمون في الاتحاد السوفياتي - للشيخ ضياء الدين ابن ايشان باباخان .
المؤلفات الاسلامية في الاسلام - اولغا بنينو .
الكتبة العربية ، المهندس شمنورد (الالاني) - الطباعة خلال . . . سنة .
معجم المطبوعات العربية والمصرية - يوسف اليوسان مركيسي .
اعجاز القرآن - مصطفى صادق الرافعي .

أثر المنداح النبوي في البلاغة العربية

الدكتور

أحمد مطلوب

كلية الآداب - جامعة بغداد

- ١ -

وكانوا يقولون إذا سمعوه كما قال الوليد بن المغيرة
وقد سمع النبي (ص) يتلو الآيات : « والله ، أن
لقوله لحلاوة ، وإن أصله لعذق ، وإن قرعته
لجناة » (٥) .

وشغل الناس بالقرآن بعد أن انتشر الإسلام
واخذوا يتدارسونه ويوضحون معانيه ويتحدثون
عن ألفاظه وتراكيبه وما فيه من فنون وقف العرب
أمامها مبهورين . وكانت البلاغة من العلوم التي
أولوها عناية كبيرة وجعلوها « أحق العلوم بالتعلم
وأولها بالتحفظ - بعد المعرفة بالله جل ثناؤه » ،
لان « الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة
الفصاحة لم يقع علمه بأعجاز القرآن من جهة
ما خصه الله به من حسن التأليف وبراعة التركيب
وما شحنته به من الإيجاز البديع » (٦) . وذهبوا بعد
من ذلك فقال عمرو بن عبيد عن البلاغة أنها « ما بلغ
بك الجنة ، وعذل بك عن النار ، وما بصر بك بمواقع
رشدك وعواقب غيبك » (٧) .

وكان تأثير القرآن واضحا في اتخاذ مدار
الدراسات البلاغية ، وكانت آياته البينات الشاهد
البلاغي الرفيع . وكان لمسألة الإعجاز أثر كبير في
تطور البلاغة العربية ، وكان المتكلمون أول من بحثوا
في أعجاز القرآن وبلاغته ، واختلفت وجهات النظر
في ذلك وتشعبت سبل القول وأصبحت تلك
الدراسات أحسن مصدر للبلاغة وأجل مورد لمن
أراد أن يتذوق القرآن ويفهم البيان .

نزل القرآن الكريم فكان حجة بلاغية كبرى
ومعجزة أدبية عظمى وقف العرب أمامها مبهورين
لا يعرفون لذلك سببا ولا يملكون لتأثيره ردا . ولم
يكن أراء هذه المعجزة إلا أن يرجعوا إلى أنفسهم
لهلهم يجدون مخرجا ، ولكن الحجة أعيتهم ووقفت
السنتهم واحتبست أصواتهم وهم يستمعون إلى
النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - يبلغ الناس
قوله تعالى : « وأن كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا فاتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من
دون الله أن كنتم صادقين . فإن لم تفعلوا ولن
تفعلوا ، فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
أعدت للكافرين » (١) . وقوله تعالى : « أم يقولون
افتراء ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ،
وادعوا من استطعتم من دون الله أن كنتم صادقين .
فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله ،
وإن لا إله إلا هو ، فهل أنتم مسلمون ؟ » (٢) .
وقوله : « قل لمن اجتمعت الأنس والجن على أن
ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا » (٣) . وعجزوا عن أن يأتوا بمثل هذا
القرآن وهم أصحاب لسن وبلاغة فقالوا : « ما هذا
إلا سحر مفترى ، وما سمعنا بهذا في آبائنا
الأولين » (٤) . وأخذوا يفرون من سماع كتاب الله
خوفا من أن يؤثر في نفوسهم ويهديهم إلى سواء
السبيل كما هدى من قبل طليعة المسلمين ،

(١) سورة البقرة ، الآيتان ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) سورة هود ، الآيتان ١٣ ، ١٤ .

(٣) سورة الإسراء ، الآية ٨٨ .

(٤) سورة القصص ، الآية ٣٦ .

(٥) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٧٠ .

(٦) كتاب الصنائع ص ١ .

(٧) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٤ .

وسارت مواكب التأليف في البلاغة خدسة
لكتاب الله ولغة الشاهد وظهرت مئات الكتب تتحدث
عن أنجاز القرآن وبلاغة العرب وترصد الفنون
البلاغية التي لها تأثير في الأدب . وشهد القرن
السابع للهجرة لونا جديدا من التأليف في البلاغة
هو « البديعيات » التي كانت تتضمن فنونا بلاغية
معظمها في مدح النبي محمد (ص) ومن البحر البسيط
وعلى روى الميم . وكانت المدائح النبوية قد ظهرت
منذ عهد مبكر غير أنها أخذت طابعها المعروف حينما
ذاع التصوف وانتشر . ولعل بردة البوصيري
(٦٩٧ هـ) أهم القصائد بين المدائح النبوية
« فهي أولا قصيدة جيدة ، وهي ثانيا أسير قصيدة
في هذا الباب . وهي ثالثا مصدر الوحي لكثير من
القصائد التي أنشئت بعد البوصيري في مدح
الرسول » (١٨) . ومطلعها :

أمن تذكر جيران يذي سلم

مزجت دما جرى من مقلة بدم

أم هبت الريح من تلقاء كاظمة

وأومض البرق في الظلماء من أضم

والبردة في اثنين وثلاثين ومائة بيت وتتمثل
على عناصر ، ففي صدرها النسب ويليها التحدير
من هوى النفس ، ثم مدح النبي (ص) والكلام على
مولده ، والحديث عن القرآن الكريم والأسراء
والمعراج والجهاد ، وتنتهي بالتوسل والمناجاة (١٩) .

وكان للبردة أثر في اللغة العربية يتمثل في
التأليف والدرس والشعر ، ولكن أثرها في البلاغة
يتجلى في « البديعيات » التي كانت لونا من ألوان
البحث في فن القول وشرح الفنون البلاغية على
سدى الأجيال .

والبديعيات كثيرة جدا ، وقد أحصى منها
الدكتور أحمد إبراهيم موسى في كتابه « الصبغ
البديعي في اللغة العربية » أربعاً وأربعين . منها
ما هو مشروح وما هو مجرد . ومنها ما هو مطبوع
وما هو مخطوط . وقد اختلف الباحثون في نشأتها
فذهب الدكتور زكي مبارك إلى أن أبا عبد الله محمد
ابن أحمد المعروف بابن جابر الأندلسي (٧٨٠ هـ)
ابتكرها ورسم أصولها (٢٠) . وذهب ابن معصوم
المدني إلى أن صفى الدين الحلي (٧٥٠ هـ) أول

من نظمها ، ولكنه استدرك وقال : « كنت أظن أن
أول من نظم أنواع البديع على هذا الأسلوب البديع
فضمن كل بيت نوعا وانقاد له شمس هذا المرام
طوعا » هو الشيخ صفى الدين الحلي - رحمه الله -
تعالى - حتى وقعت في ترجمة الشيخ علي بن
عثمان بن علي بن سليمان أمين الدين السليمانسي
الأربلي الصوفي الشاعر على قصيدة لامية له . نظم
فيها جملة من أنواع البديع وضمن كل بيت منها
نوعا منه أولها الجناس التام والمطرف . وهو :

بعض هذا الدلال والادل

حال بالهجر والتجنب حالسي

ثم قال في الجناس المسجع والمركب :

جرت إذ حزت ربع قلبي ، واذ

لال صير ، أكثر من اذلالسي

فعلمت أن الشيخ صفى الدين لم يكن أبا عذر
هذا المرام ولا أول من نظم جواهر هذا العقد في نظام
فإن الشيخ أمين الدين المذكور توفي قبل أن يولد
الشيخ صفى الدين بسبع سنين . وذلك أن وفاة
الشيخ أمين الدين في سنة سبعين وستمائة .
وولادة الشيخ صفى الدين في سنة سبع وسبعين
وستمائة . وأما نظم أنواع البديع على هذا الوزن
والروي الذي نظم عليه الشيخ صفى الدين ، فلا
اتحقق أيضا أن الشيخ صفى الدين هو أول من نظم
عليه ، فإنه كان معاصرا للشيخ أبي عبد الله محمد
ابن أحمد علي الهواري المعروف بشمس الدين بن
جابر الأندلسي الأعمى صاحب البديعية المعروفة
ببديعية الصبيان . ولا أعلم من السابق منهما إلى
نظم بديعيته على هذا الأسلوب وأن كان الشيخ صفى
الدين قد حاز قصبات السبق في مضمار براعة هذا
المطلوب . فابن جابر لم يستوف الأنواع التي نظمها
الشيخ صفى الدين بل أدخل بنحو سبعين نوعا من
الأنواع . وكلاهما لم يلتزما الثورية باسم النوع
البديعي . وأول من التزم ذلك عز الدين الموصلي
ثم تلاه الشيخ تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله
الحموي المعروف بابن حجة . والتزم ما التزمه
الشيخ عز الدين وزاد عليه في أكثر الأبيات بحسن
النظم والأنسجام ، إلا أن ذلك فضل المتقدم على
المتأخر ، والمبتدع على المتبع . وقل من التزم بعدهما
هذا الالتزام ، وما ذلك إلا لصعوبة هذا المرام (٢١) .

ورجح الدكتور جواد علوش أن يكون صفى
الدين الحلي أسبق من ابن جابر الأندلسي ، لأنه

(٨) المدائح النبوية في الأدب العربي ص ١٧١ .

(٩) حلالها الدكتور زكي مبارك في كتابه « المدائح النبوية »

ص ١٨٢ .

(١٠) المدائح النبوية ص ٢٠٤ .

(١١) أنواع الربيع في أنواع البديع ج ١ ص ٢١ .

توفي سنة ٧٥٠ هـ ، وتوفي الثاني سنة ٧٨٠ هـ ،
وان ابن حجة الحموي اعترف بأسبقيته في عدة
مواضع من خزانته (١٢) . ولكن ذلك ليس دليلا أكيدا
فقد يكون ابن جابر اسبق لأنه كان قد تخطى
الخمسين حينما مات العلي ، ولعله نظمها في هذه
السن أو قبل ذلك بكثير ، فيكون له السبق في هذا
المشمار .

ومهما يكن الامر من اختلاف الباحثين في نشأة
البديعيات ، فإن من أوائلها بديعية علي بن عثمان
الأربلي (٧٦٠ هـ) الذي اشار اليه ابن معصوم
المدني وعده أول من نظم هذا اللون . وبديعته
ليست في مدح النبي العظيم ولكنها في مدح بعض
معاصريه ولذلك لا تدخل في المدائح النبوية وان
كانت من أوائل البديعيات . وبديعية الأربلي تتضمن
الفنون البلاغية ، وقد ذكر ابن شاذان الكندي (١٣) ،
سنة وثلاثين بيتا منها . وفي كل بيت فن بديعي ،
ففي قوله :

بعض هذا الدلال والادلال

حال بالهجر والتجنب حالي

جناس لفظي . وفي قوله :

جرت اذ حرت ربع قلبي ، واذا

لاي سبر ، اكثرت من اذلال

جناس خطي . وفي قوله :

رق ياقاسي الفؤاد لاجفا

ن قصار اسرى ليال طوال

طباق . وفي قوله :

شارحات بدمعها مجمع البعد

رين في حب مجمع الامثال

استعارة . وفي قوله :

نفت النوم في هوالك قباسا

حيث ادنى منها خداع الخيال

مقابلة .

ولكن التسمراء بعد الأربلي اتجهوا الى مدح
النبي (ص) ببديعياتهم معارضة بردة البوصيري .
ومن ذلك بديعية صفى الدين العلي (٧٥٠ هـ) وهي
في مائة وخمسة واربعين بيتا ومطلعها :

(١٢) شعر صفى الدين العلي ص ١٢٦ .

(١٣) فوات الوفيات ج ٢ ص ١١٨ .

إن جنت ساعا فصل عن جرة العلم
واقرا السلام على عزرب يدي سكر
ورغم كل بيت فيها محسنا ، وضمت قصيدته
مائة وخمسين اذ جعل فيها الجناس النبي عشر
شربا . ففي المطلع براعة الاستهلال والتجنيس
المركب والمشتبه . وفي البيت :

فقد ضمت وجود الدمع من عدم
لهم ولم استطع مع ذلك منع دمي

تجنيس ملفق . وفي البيت :

ابيت والدمع هام هامل شرب
والجسم في اضم واللحم في وضم

تجنيس مزيل ولاحق . وفي البيت :

من شأنه حمل اعباء الهوى كمدا
إذا همتي شأنه بالدمع لم يلهم

تجنيس تام ومطرف . وفي البيت :

من لي بكل غريب في ظيائهم
غريب حسن يداوي الكلم بالكلم

تجنيس مصحفا ومحرف . وفي قوله :

بكل قد نسير لا نظير له
ما ينقضي امل مني ولا المي

تجنيس لفظي ومقلوب . وفي البيت :

وكل لحظ ابي باسم ابن ذي وزن
في فتكه بالمعنى أو ابي هزم

تجنيس معنوي . وضم كل بيت من الابيات
الآخري فنا بديعيا واحدا .

وسمي العلي بديعته « الكافية البديعية في
المدائح النبوية » وشرحها بكتاب سماه « الشانج
الالوية في شرح الكافية » وذكر انها ثالث خلاصة
سبعين كتابا (١٤) . وشرحها عبد الفتى التاليسي
(ب ١١٢٤ هـ) بكتاب سماه « الجواهر السني في شرح
بديعية الصفى » ، وأنتى عليها الحموي (ب ٨٣٧ هـ)
في خزانته وفضلها على البديعيات الآخري . ومن

(١٤) البديعية في ديوان صفى الدين العلي ص ٦٨٥ ،
والتفصيل في منهاج بلاغية ص ٢٢٨ ، والقرويني وشرح
التلخيص ص ٤٤٥ ، ومصطلحات بلاغية ص ٩٢ ، وفنسون
بلاغية ص ٢١٤ ، والمصنف البديعي ص ٢٨١ ، والبلاغة
تطور وتاريخ ص ٢٦٠ .

اعجابه بالحلي قلده وجاراه وحذا حذوه . قال مفتخراً ببديعته : « فجاءت بديعية هدمت بها ما نحته الموصلي في بيوته من الجبال ، وجاريت الصفي مقيدا بتسمية النوع ، وهو في ذلك محلول الغفال » (١٥) .

ونظم ابن جابر الأندلسي (- ٧٨٠ هـ) بديعية في مائة وسبعة وعشرين بيتاً استهلها بقوله :

بطيخة انزل ويمم سيد الأمم
وانثر له المدح وانثر اطيب الكلم

وسماها « الحلة السرا » (١٦) في مدح خير الوري « ، وهي المعروفة ببديعية العميان .

وعده الدكتور زكي مبارك مبتكر هذا الفن ، وقال : « وقد شغل نفسه بمعارضة البردة ، ولكن أي معارضة ؟ لقد ابتكر فناً جديداً هو البديعيات ، وذلك ان تكون القصيدة في مدح الرسول ولكن كل بيت من أبياتها يشير الى فن من فنون البديع » (١٧) .

وشرحها صديقه ابو جعفر احمد بن يوسف بن مالك الرعيني الفرناطي (- ٧٧٩ هـ) بكتاب سماه « طراز الحلة وشفاء الغلة » ، وأشار الى ان ابن جابر اتبع في سرد المحسنات الخطيب القزويني ، ولكنه بدأ باللفظ متابعاً بدر الدين بن مالك في كتابه « المصباح » . قال : « وقد آن أن أخذ في الكلام على أبيات القصيدة حسبما تحصل به الفائدة ، ويعود على الناظر فيه بأحسن عائدة فنقول : إن المصنف تبع في هذه القصيدة القاضي جلال الدين القزويني صاحب « الإيضاح » و « التلخيص » فذكر من ألقاب البديع ما ذكره ، إلا أن المصنف بدأ بالقسم الذي يتعلق باللفظ وأخير القسم الذي يتعلق بالمعنى على ما سنقف عليه . وهو في هذا الترتيب موافق لصاحب « المصباح » وهو ترتيب حسن ، لأن اللفظ وسيلة الى المعنى وحق الوسيلة أن تكون متقدمة ، وأيضاً فإن ما يتعلق بالمعنى لا يكون إلا بعد التركيب بخلاف ما يتعلق باللفظ . وحال الأفراد مقدم على حال التركيب » (١٨) .

رأى السيوطي على بديعية ابن جابر وقال : « ان نظمها عال » (١٩) ، ولكن الحموي قال : « ونظم هذه القصيدة سافل بالنسبة الى طريق

الجماعة ، غير أن الشيخ الامام العلامة شهاب الدين ابا جعفر الأندلسي شرحها شرحاً مفيداً » (٢٠) .

ونظم عز الدين الموصلي (- ٧٨٩ هـ) بديعية في مائة وخمسة وأربعين بيتاً التزم فيها تسمية الفن البديعي موريا بكلمة عنه في البيت الذي يتضمنها ، ومطلعها :

براعة تستهل المدح في العلم
عبارة عن نداء المفرد العلم

ففي قوله « براعة تستهل » إشارة الى براعة الاستهلال ، وفي قوله :

فحي سلمى وسل ما ركبت بشذا
قد أطلقته أمام الحي عن أمم

تورية عن الجناس المركب والمطلق . وفي قوله :

ملفق ظاهر سرى وشان دمي
لما جرى من عيوني إذ وشى ندمي

تورية عن الجناس الملقق وإشارة اليه .

وكان الموصلي أول من فعل ذلك ليميز على الحلي الذي لم يلتزم بتسمية النوع . قال عبدالغني النابلسي : « ثم جاء بعد صفي الدين الشيخ عز الدين الموصلي - رحمه الله تعالى - فعارضه بقصيدة على منوال قصيدته وذكر من الأنواع ما ذكره وزاد عليه بعض شيء يسير من اختراعاته مسجياً بذكر النوع البديعي في الفاظ البيت موريا به لئلا يحتاج الى تعريف النوع من خارج النظم ، ولكنه تعسف وتكلف في غالب أبيانه وهجر مضجع الرقة والانسجام . ثم شرحها شرحاً يبين فيه مقصده ومراده منع الاختصار ، ولم يشف غلة الأفكار » (٢١) .

ونظم ابو سعيد زين الدين شعبان بن محمد ابن داود بن علي الأثاري القرشي (- ٨٢٨ هـ) ثلاث بديعيات ، سمي الأولى « بديع البديع في مديح الشفيع » وهي البديعية الصغرى ، وهي في مائة وتسعة وستين بيتاً وقد التزم فيها تجريد القاب الأنواع التي ضمنها في البديعية الكبرى (٢٢) . ومطلعها :

إن جئت بدرأ فطرب وانزل بذي سلم
سلم على من سببا بدرأ على علم

(١٥) خزنة الأدب ص ٤٦٧ .

(١٦) السراء : المخططة ، أو بخطها حرير .

(١٧) الدائع النبوية ص ٢٠٥ .

(١٨) طراز الحلة وشفاء الغلة ص ١٧ .

(١٩) بغية الوعاة ج ١ ص ٢٥ .

(٢٠) خزنة الأدب ص ١١ .

(٢١) نفحات الأزهار ص ٢ .

(٢٢) بديعيات الأثاري ص ١١ ، ٢٠ .

وفيه براعة المطلع .

وسمى الثانية «بديع البديع في مديح الشفيح»
أيضا ، وهي البديعية الوسطى ، وهي في ثلثمائة
وثمانية أبيات ، ومطلعها :

دعْ عنك سلعا وسلْ عن ساكن الحرم
وخلْ سلمى وسلْ ما فيه من كرم

وسمى الثالثة «العقد البديع في مديح
الشفيح» ، وهي البديعية الكبرى ، وهي في
اربعمائة وسبعة أبيات ومطلعها :

حسن البراعة حمد الله في الكلام
ومدح أحمد خير العرب والعجم

وفيه إشارة الى «حسن البراعة» ، وقد
فعل مثل ذلك في الأبيات الأخرى وأشار الى الفنون
البلاغية موريا .

وظهر في القرن الثامن اديب ناقد كان له اكبر
الآثر في البديعيات ، وهو أبو بكر علي بن حجة
الحموي (- ٨٣٧هـ) الذي وجد عصره يزخر
بالبديعيات ، وكان قد أعجب ببديعتي الحلبي
والموصللي فأراد ان يضع بديعية تفوقهما وتفوقهما
فنظم بديعية ضمن كل بيت فيها لوبا بديعيا وأشار
الى اسمه في البيت نفسه وسماها «تقديم أبي بكر»
وهي في مائة واثنين وأربعين بيتا ، ومطلعها :

لي في ابتدا مدحك يا عرب ذي سلم
براعة تستهل الذم في العلم

ورأى ان هذه البديعية لن تكون ذات فائدة
عظيمة ان بقيت أبيات شعر تحفظ وتروى من غير
تبصر بفنونها البديعية فوضع لها شرحا سماه
«خزانة الادب وغاية الارب» ووازن بينها وبين
بديعتي الحلبي والموصللي (٢٢) . وكان لهذا الشرح
آثر في البلاغة والبديعيات التي جاءت بعد ذلك ، فقد
أخذ بعضهم على نفسه شرح بديعته كالسيوطي
والباعوني والمدني والناقلي .

وأجلال الدين السيوطي (- ٩١١هـ) بديعية
سماها «نظم البديع في مدح خير شفيح» في مائة
وأربعين بيتا مشتملة على مثلها من الأنواع ،
ومطلعها :

من العقيق ومن تذكار ذي سلم
براعة تستهل الذم في العلم
وشرحها شرحا موجزا .

ونظم صدرالدين بن معصوم الحسيني المدني
(- ١١١٧هـ) بديعية في مائة وسبعة وأربعين بيتا ،
ومطلعها :

حسن ابتدائي بذكوى جيرة الحرم
له براعة شوق يستهل دمي
وتضمن الفاظ أبياتها أسماء المحسنات
البديعية ، ففي المطلع حسن الابتداء وبراعة
الاستهلال . وفي قوله :

دعني وعجبي وعج بي بالمرسول ودع
مركب الجهل واعقل مطلق الرسم
الجناس المركب والمطلق .

وشرحها بكتابه «أنوار الربيع في أنواع البديع»
الذي جاء من أوسع المؤلفات البلاغية في الفترة
المتأخرة (٢٤) .

ونظم عبدالغني النابلسي (- ١١٤٣هـ)
بديعيتين لم يلتزم في أحدهما تسمية النوع ،
والتزمه في الثانية . ومطلع الأولى :

يا منزل الركب بين البان فالعلم
من سقف كاظمة حينيت بالديم

وشرحها بكتابه «نفحات الأزهار على سمات
الاسحار في مدح النبي المختار» .
ومطلع الثانية :

يا حسن مطلع من أهوى بذى سلم
براعة الشوق في استهلالها المي

وقد التزم فيها التورية باسم النوع بعد ان
انتقد ذلك في مقدمة شرح بديعته الأولى ، لأن ذلك
يكسب «تنافر الكلمات وقرابة المباني وقلابة
المعاني» (٢٥) . وقال : «ثم اني نظمت قصيدة
أخرى على متوال هذه صرحت فيها باسم النوع
تمثيلا لما ذكرته من الاستهلال ووفاء لما أشرت اليه
في المقال . ثم اني كتبت كل بيت منها عند ما يماثله

(٢٤) التفصيل في مناهج بلاغية ٢٤٣ .

(٢٥) نفحات الأزهار ص ٤ .

(٢٢) التفصيل في مناهج بلاغية ص ٢٢٥ ، والقرويني وشرح
التفصيل ص ٢٤٧ .

في النامش على حسب مقتضى الحال (٢٦) . وقال إن أبيات بديعته مائة وخمسون بيتا مشتملة على مائة وخمسين بيتا بعد زيادة أنواع الطبيعة لا توجد في البديعيات . وربما اتفق في البيت الواحد النوعان والثلاثة بحسب انسجام الفريضة في النظم (٢٧) .

وهناك بديعيات أخرى أوجبه الدين عبد الرحمن بن محمد اليمني (٨٠٠ هـ) وشرف الدين بن حجاج بن عيسى بن شاذان السعدي القاهري (٨٠٧ هـ) وأبي الوفاء بن عمر المرعي النافعي وقاسم بن محمد الكروحي (١١٦٩ هـ) و غلام علي آزاد (١٢٠٠ هـ) ومحمود مسعود الساعاتي (١٢٩٨ هـ) وعبد الهادي بن رضوان نجا الأياري (١٣٠٥ هـ) وعبد القادر الحسيني الأدهسي الطرابلسي وعبد الحميد قدس بن محمد علي الخليل (١٣٣٥ هـ) . ونظم المسيحيون بديعيات في مدح المسيح عليه السلام معارضة لبردة البوسري والمدائح الحمديّة (٢٨) .

- ٢ -

وساهمت المرأة في نظم البديعيات ، فقد نظمت عائشة الباعونية (٢٩) (٩٢٢ هـ) بديعية في مائة وثلاثين بيتا سمتها « الفتح المبين في مدح الأمين » ومطلعها :

في حسن مطلع أتماري بدي سلم

أصبحت في زمرة العشاق كالعلم

ونظمتها على منوال بديعية ابن حجة من غير تسمية النوع البديعي تمسكا بطلاقة اللفاظ وانسجام الكلمات ، وشرحتها واعتمدت على ابن حجة كثيرا . قالت في بديعيتها ومنهجها في الشرح : « وبعد فهذه قصيدة صادرة عن ذات قناع ، شاهدة بسلامة الطباع متفحة بحسن البيان ، مبنية على أساس تقوى من الله ورضوان ، سافرة عن وجوه البديع ، سامية بمدح الحبيب الشفيع »

(٢٦) نفعات الأزهار ص ٥ .

(٢٧) التفصيل في مناهج بلاغية ص ٢٤٥ .

(٢٨) التفصيل في الصيغ البديعي ص ٤٥٨ ومناهج بلاغية ص ٢٤٦ ، والقيسروني وشيخ روح التلخيص ص ٤٥٦ ، والبلاغة بطور تاريخ ص ٢٥٨ ، ودائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية) ج ٢ ص ١٧٠ .

(٢٩) هي عائشة بنت يوسف بن أحمد بن ناصر الباعوني أم عبد الوهاب الدمشقية . (شذرات الذهب ج ٨ ص ١١١ ، والأعلام ج ٦ ص ٦ ، ومعجم المؤلفين ج ٥ ص ٥٧ ، وأعلام النساء ج ٢ ص ١٩٦) .

مطلقة من قيود تسمية الأنواع ، مشرقة الطوالع في أفق الإبداع . مرسومة بين القصائد النبويات بمقتضى الإلهام الذي هو عمدة أهل الإشارات بالفتح أمين في مدح الأمين . استخرت الله تعالى بعد تمام نظمها وثبتت اسمها في شيء يروق الطالب موارد وتعلم عند الاستفادة فوائده . وهو أن أذكر بعد كل بيت حدا النوع الذي ينبت عليه وأقر شاهده فإن ذلك مما يفترق إليه ، وأنحو في ذلك سبيل الاختصار ولا أدخل بواجب ، وأنبه على ما لا بد منه قصدا لنفع الطالب . والمسؤول من الفتح بتأسيها على قواعد أذن الله أن ترفع . ومن ثبت رفقها بوجهة مدح الوجهة المشفع أن يصلي ويسلم عليه ، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم . وسيلة لي ولوالدي والديتي ولأحبابي وللمن والآتي خيرا إلى وفور الحظ من فضله العظيم ، وأن ينيلنا بوجهة الممدوح لديه وبحقه عليه نهاية الآمال ومالم يخطر لنا على بال من منافع الوسائل ومبارك الاتصال ودوام العسواني والأمان وتشمول الغفر والرضوان . أنه جواد كريم رؤوف رحيم . ومن الله استمد ، وعليه اعتمد ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وأليه أنيب (٣٠) .

وفي دار الكتب بالقاهرة شرح آخر لبديعيتها أكثر تفصيلا : فقد توسعت فيه والتزمت أن تذكر عند كل محسن ما قاله ابن جابر الأندلسي والخطي والموصلي . وهذا الشرح غير مطبوع . أما الأول فقد طبع على حاشية « خزانة الأدب » للحموي ، ويبدو أن الدكتور أحمد إبراهيم موسى لم يطلع عليه فقال عن الشرحين : « وكلاهما مخطوطان » (٣١) ، كما لم يطلع النابلسي على الشرح الكبير فقال في مقدمة « نفعات الأزهار » : « ثم جاءت بعد ابن حجة فاضلة الزمان عائشة الباعونية - رحمها الله تعالى - ونظمت قصيدة على مثال قصيدته مع عدم تسمية النوع تمسكا بطلاقة اللفاظ وانسجام الكلمات وشرحتها شرحا مختصرا ، وقفت عليه بخطها - رحمها الله تعالى - أسفرت فيه عن تمام البيان بقدر الطاقة وحسب التيسر » .

وقصيدة « الفتح المبين في مدح الأمين »

معارضة لبردة البوسري والبديعيات الأخرى ، وقد جرت على غرارها في الوزن والروي ، فهي من البحر البسيط الذي يمد فيه النفس ليهبر عن الخوارج ويستوعب الفكرة ، وعلى روي الميم المكسورة التي لها أيقاع عذب يحرك المشاعر ويهز القلوب ، وإذا

(٣٠) شرح بديعية الباعونية (خزانة الأدب) ص ٣١٠ .

(٣١) الصيغ البديعي ص ٤٥٠ .

كانت برودة البوصيري قد اشتهرت ونالت حظا عظيما فلانها اقل تكلفا من القصائد الاخرى ، ولانها ابتعدت عن نهج البديسيات التي جاءت مجارة لها وان لم تلحقها في الشاعرية وتصل الى غايتها في التأثير .

وعناصر القصيدة لا تخرج عما رسمته برودة البوصيري كثيرا وسارت عليه معظم قصائد مديح النبي صلى الله عليه وسلم ، وتتضح تلك العناصر في :

- ١ - النسيب .
- ٢ - الحديث عن الاحياء .
- ٣ - الكلام على باب السلام .
- ٤ - مدح النبي عليه السلام .
- ٥ - الكلام على معجزاته صلى الله عليه وسلم .
- ٦ - وصف النبي والحديث عن اخلاقه .
- ٧ - المناجاة .

يبدأ القسم الاول بالاشارة الى ذي سلم والحديث عن حب الشاعرة الذي جعلها « في زمرة العشاق كالعلم » ، وتشرح حالها ثم تتخاطب سعدا قائلة : « ان ابصرت عينك كاظمة وجئت سلعا فسل عن اهلها » لأن هناك اقمارا طالعة ، وهم احبة وان حال البعد بينهم واورث الالم ، لقد « علوا كمالا » و « ازدادوا دلالا » ، ولكنها احسنت الظن بهم وان حاولوا تلفها ، وتتحدث عما قيل لها من سلوهم ، وهي لن تسلوهم اذ تنساهم بل ترجو عطفهم واشفاقهم عليها ، فكل شيء يهون ، السهاد والشوق والجوى ، وانى لها ان تسلوهم و « نار الحب موقودة وسط الحشا ، وعيون الدمع كالديم » ولها جفون لم تكتحل بغير السهد ، ولها « رسوم بغير السقم لم تسم » . وهي بهابة تهابها الأسد غير ان الاحبة اقوى واشد ، وانهم « ازرروا بشمس الضحى والبدر حين بدوا واومض البرق من تلقاء ميتسم » . وتخاطب نفسها قائلة : جدي فان وصلوا فذلك هو القصد والا فموتي ميتة فيها اباء واحتشام وان كان العشق قد اخذ منها مأخذا عظيما ، وقد كتبت حالها ولكن شجنها يابى ذلك كل اليباء ويفضحها الدمع والسقام . وتتحدث عن الذين قالوا لها « ارعوي » ، ولكن قلبها لا يطاوعها ، وهي لن تفهم العهد ولو علم العاذل ما بها وعرف مقدار لوعتها لتركها وهو معذور لانه لا يرى النور في الظلام ، ولعله يرى ذلك في يوم من الايام ويرى النصيح في كلامها ويكف عن لومها . وهي لذلك تتركه وتنزه بيانها عن ذمه ، ثم تلتفت اليه قائلة :

« هل اعمالك الجهل أو أن في طرفك عمى أو فقدت رشذك أو صابك لم ؟ » . لقد اتعبت نفسك في لومي فمعدرة مني اليك وان « سمعي عنك في صمم » اعذل وعنف ما استطعت فلن تراني الا كما شاء الهوى حافظة الدمع ، ولعلك ترى حسنهم فتكف عن اللوم وتتحدث عنهم مازجا ملامك بالذكرى فهي تعلقة « لعليل الشوق من الم » .

وتتخلص في القسم الثاني الى الحديث عن الدين ليمت في حبهم ، ولماذا هذا العذل وهم عرب استوطنوا السر منها فهو منزلهم ولن تبوح به يوما لغيرهم من الناس . انهم احبة ما لقلبها غيرهم من ارب ، وان حبهم لم يزل ينمو ويزداد منذ القدم ، وقد لزممت صدق ولانهم ؛ لانهم حلوا بقلبها وحلى جود منتهم جيدها . وهم آية في الجمال ، ولن تبلغ الشمس في الافاق مشرقة للاء حسنهم ، ثم تقسم اغلظ الايمان قائلة : « لا مكنتني المعالي ان لم اكن لهم خادمة » لانهم بفضلهم غمروني بمسا عجزت به عن شكرهم ، والبسوني من ضيائهم « نورا جلا ظلمي » و « البسوني ثياب الوصل » . وتستمر في كلامها بائة وجدها ، وشارحة شوقها ومظهرة لوعتها وتتساءل : هل يجتمع شملها بهم ؟ وتجب « نعم ، نعم » لقد حدثتني نفسي بذلك وهي غير كاذبة فيما تقول .

وتعود في القسم الثالث قائلة : ان اسعفت الايام يا سعد واجتمعت الاماني وجئت الحصى ، عرج على قاعة الوعساء وانعطف على العقيق فالجرعاء من اضم ، واقصد مصلى به باب السلام وقف مقبلا موطيء القدم ، لان لي قلبا بذاك المحل رهينا وهو يعاني من الوجد الشيء الكثير . وتطلب منه ان ياتي الكريم ويقبل غير خائف من الواشين ليرى الحسن والاحسان ، وترجوه ان لا يصدده عن ذلك نصيح اللاحين وما صاغوا من كلم .

وتتخلص في القسم الرابع الى مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو ابن الدبيح ، وهو ابو الزهراء ، وجد الحسن والحسين ، وهو المرتضى الذي اختاره الله - سبحانه وتعالى - « قبل اللوح والقلم » وخير النبيين ، واسناهم نسيا ، واذكاهم حسبا ، واعلاهم قربا من الله . وقد « عزت جلالت » و « جلت مكانته » و « عمت هدايته » الناس جميعا ونزلت في مدحه محكم الآيات . وتتحدث عن الوحي والاسراء فقد خصه الله بالنبوة واصطفاه على سائر الانبياء في الازل . وفي كلامها اشارة الى قوله - عليه الصلاة والسلام - : « كنت

نبيا وآدم بين الماء والطين « ولذلك فهو ذو الجاه الشفيق ، وذو المجد حيث يسير تحت لوائه أهل المجد يوم الحشر العظيم .

وتتحدث في القسم الخامس من معجزاته ، وأولها القرآن الكريم الذي يتلى فيجد الناس فيه حلاوة ولا يئلى ولا يئلى . ومن معجزاته - عليه السلام - لمس راحته التي تعقب راحة ، ومحوده المحن من ريقه الطاهر ، ومنها اطاعة النرين له وتفجر الماء من أصبعيه .

وتنتقل في القسم السادس الى صفاته - صلى الله عليه وسلم - فهو « فريد حسن » و « بدر الكمال » ، وهو السراج الهادي الذي اشتغل بالحق واكمل بالخلق واعتصم بالبر والتزم به . وهو « للبلد مفتنم » و « بالبشر متمم » ، وهو ممجد في القرآن الكريم . وكان جماله عشوان سسيرة ، ولو غدا البحر حبرا والشجر ورقا ما حصرت أوصافه ولولا أن يكون في الوصف خروج لقليل أن ذكره « يحيي بالي الرمم » . وتتكلم على أوصافه الأخرى ، وتصفه بالكرم الذي يزري بكرم الآخرين ، فالغيث يهني آونة ولكن غيث نداء - عليه السلام - لا يزال يهني وسيظل كذلك الى يوم الدين . انه كريم يعطي السائلين ، وهو الحبيب « غوث الوري » و « كعبة الآمال » وكل معنى يدع دون رتبته . وتنتقل الى الكلام على تجريدتها الحج للرسول - عليه السلام - وأن قدمها لا تزال تسمى له بالصفاء ، وقد دعاها بحر الوفاء بالوفاء الى نيل الوفاء ، وبلغت ما تروم منهم ، وهو القرب والحب والشوق . ثم تقول « سحق عزيمة صديق في محبته » و « تل مرادك والبلغ ما تريد » و « أفرد بالمدح » مستثيا الذين حازوا علا الفضل « من فازوا بسبقهم » فهم الباذلون النفس بدل المال ، والحافظون الجار ، وهم « سود الرقائق » و « وحر البيض » في الحرب و « خضر المربع » في السلم و « بيض الفعل والشم » وهم في غبار المعركة كالبدور في « حندس الظلم » وقد هزموا الجميع وما قلت عزائمهم ، وهم النجوم وقد فازوا بالسبق يتقدمهم خليفة رسول الله ذو القدم ، ولا عيب فيهم سوى أنهم لا يضام لهم ولا يخطون بشيء في العدم ، وقد سادوا المعالي بخير الخلق في الأزل ، وحازوا الاماني بأوفى الناس للدم .

وتنتقل في القسم السابع الى المناجاة وتعلقها بطله الحبيب الذي تلوذ به أن خافت ذنبها ، وكيف لن ينجيها « من النقم » وهو الذي يلفها فوق الذي تروم حينما تطلح الى « شيء من الكرم » .

وما هبت الريح الا رات برق وفاء لها فيه وبل عطاء من ديمة النعم .

وتختتم قصيدتها مخاطبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بقولها : « يا اكرم الرسل سؤلي فيك غير خف » وأنت اكرم مدعو الى الكرم « وخسبي بحبك ان المرء يخشر مع احبابه » وذلك فوز عظيم وهناء « غير منحسم » .

ان القصيدة تجري مجرى البديعيات الأخرى من حيث عناصرها ، وهي عظيمة بمعانيها وغزيرة بأوصافها ، غير ان الشاعرية فيها ضعيفة ، والتكلف باد في كثير من أبياتها وذلك بسبب التزام الشاعرة بقنون البديع التي أصبحت قيذا التزم به البديعيون . ويبدو في قوافي القصيدة القلق والتكرار . وما ذلك الا لان الشاعرة تريد ان تصل الى هدفها وهو الاستشهاد على الفن البديعي ، وهذا من الصنعة التي تخرج الشعر عن سبيله وتحيله نظما فيه من التكلف الشيء الكثير . ولكن قداسة الموضوع ونبل الهدف وشرف الغاية تشفع لعائشة الباعونية التي كانت صورة صادقة المؤمنات في عهدها ، ومثالا للحياة الأدبية في القرن العاشر للهجرة . وقد وصفها ابن العماد الحنبل بقوله : « الشيخة الصالحة الأدبية العاملة العاملة أم عبد الوهاب الدمشقية ، أحد افراد الدهور ونوادير الزمان فظلا وأدبا وعلماء وشعرا وديانة وصيانة » تسكت على يد السيد الجليل اسماعيل الخوارزمي ثم على خليفة الحيوي يحيى الأرموي . ثم حملت الى القاهرة ونالت من العلوم حظا وافرا ، واجيزت بالافتاء والتدريس « (٢٢) » .

وقصيدة عائشة الباعونية نفحات من التصوف وليس ما فيها من أوصاف حسية وحديث عن الحب واللوعة والشوق مما يعرفه الشعراء الحسبيون ، وإنما هو الشوق الى الله والهيام بحب نبيه المصطفى عليه السلام . وهي في ذلك تنحو منحى الشعراء المتصوفين كابن الفارض والبوصيري وغيرهما من اعلام العشق الالهي . تقول من كلام لها : « وكان مما أنعم الله به علي أنني بحمده لم ازل اتقلب في اطوار الابداع في رفاهية لطائف البر الجواد » الى أن خرجت الى هذا العالم المشحون بمظاهر تجلياته ، الطاقح بعجائب قدرته وبدائع ارادته ، المشوب موارد بالاقدار والاقدار ، الموضوع بكمال القدرة والحكمة للابتلاء والاختبار ، دار ممر لا بقاء لها الى دار القرار . فرباني اللطف

الرباني في مشهد النعمة والسلامة ، وغداً في بيان مداد التوفيق لسلوك سبيل الاستقامة وفي بلوغ درجة التمييز اهلي الحق لقراءة كتابه العزيز ، ومن علي بحفظه على التمام ولي من العمر حينئذ ثمانية أعوام . ثم لم ازل في كثف ملاطفات اللطيف حتى بلغت درجة التكليف « (٢٣) . وهذا كلام صوفية تنوق الى خالق الكون لا الى محبوب هجرها أو حبيب خالتها ، وقصبتها « الفتح المبين في مدح

الأمين » تبصر عن هذا الوجد وتصور النعمة الصوفية أروع تصوير .

رئيس الكلام هنا على النزعة الصوفية عند عائشة الباعونية وإنما الحديث عن تصيبتها وما فيها من فنون بلاغية جعلتها من أشهر البديعيات ، وعن شرحها الذي يعد من جملة كتب البديع . والقصيدة كما ذكرتها في شرحها هي :

— ٢ —

- ١ - في حشر مطلق اقماري بذي سلم
- ٢ - اقول والدسم جار جارح مقلبي
- ٣ - يا الهوى في الهوى رُوح ستمحت بها
- ٤ - وفي بكائي لحال حال من عدى
- ٥ - يا سقداً إن ابصرت عينك كاظمة
- ٦ - فشم اقمارهم طالعين على
- ٧ - اخية لم يزالوا منتهى املي
- ٨ - ملكوا كمالاً ، جلوا حسناً ، سبوا امماً
- ٩ - احسنت ظني وإن هم حاولوا تكلفي
- ١٠ - البعدي وابو تمام كل شجر
- ١١ - قيل اسكنهم قلت إن هبت سباحراً

- اصبحت في زهرة العشاق كالعلم (٢٤)
- والجار جار بقليل فيه منهم (٢٥)
- ولم أجيد رُوح بشرى منهم بهم (٢٦)
- افقت صبراً فما أجدي تسع دمي (٢٧)
- وجئت سلكاً فسل عن أهلها القدم (٢٨)
- طويلع ، حليم والنزل بحبهم (٢٩)
- وإن هنم بالتاني أو جبروا المي (٤٠)
- زادوا دلالاً ، فني صبري فيا سقي (٤١)
- وإن سرر وضني فيه من شيمي (٤٢)
- عائني القرام إلى قلبي لأجلهم (٤٣)
- وأشرف البدر تما سلخ شهرهم (٤٤)

متشابهتين في اللفظ مختلفتين في التثنية . وفيه جناس مطلق (طالعين - طويلع) وهو ما يوهم أحد ركنيه أن أصلهما واحد وليس الأمر كذلك . (٤٠) فيه جناس مخالف (أملي - المي) وهو « أن يشتغل كل واحد من الركنين على حروف الآخر دون ترتيبهما » (الشرح ص ٢١٥) . (٤١) فيه جناس لاحق (علوا - جلوا) وهو ما يدل من أحد ركنيه حرف من غير مخرجه . والعين في الشاهد من مخرج والهم من مخرج غيره . (٤٢) فيه جناس لفظي (ظني - ضني) وهو « ما تماثل ركناه وتجانسا خطأ لكن خالف أحدهما الآخر بإبدال حرف فيه مناسبة لفظية » (خزنة الادب ص ٢٨) . (٤٣) فيه جناس منسوي (البعدي - أبو تمام) ، قالت الشاعرة : « فإن البعدي هو منشيء العروض اسمه الخليل ، وأبو تمام الشاعر اسمه حبيب . وقد ظهر في هذا البيت جناسان مضموران ، وهما خليل و خليل ، وحبيب وحبيب » (شرح البديعية ص ٢١٧) . وهذا الجناس نوعان : تجنيس أفعال وتجنيس اسماء . (ينظر خزنة الادب ص ٤٠ وما بعدها) . (٤٤) فيه مناقضة ، فقد علق الشاعرة الشرط فيه على الممكن

(٢٣) شفرات الذهب ج ٨ ص ١١٢ ، (٢٤) فيه براعة المطلق ، وهو أن تكون المعاني والصحة في استهلالهما وأن يكون المطلق يدل على معنى القصيدة ويناسب الفرض ، وهو حسن الابتداء . (٢٥) فيه جناس مبدل (جار - جارح) وهو « أن يجرى بكلمتين متجانستين اللفظ مختلفتي الحركات غير أنهما يختلفان بحرف واحد » (الشرح ص ٢١٢) وفيه جناس تام (الجار - جار) وهو « أن يجرى المتكلم بكلمتين مختلفتين لفظاً مختلفتين معنى لا تفساوت في تركيبهما ولا اختلاف في حركاتهما » (الشرح ص ٢١٢) . (٢٦) فيه جناس بحرف (رُوح - رُوح) وهو « ما اتفق ركناه في تعداد الحروف وتركيبهما سواء من اسمين أو فعلين أو من اسم وفعل أو من غير ذلك فإن القصيدة اختلاف الحركات » (الشرح ص ٢١٢) . (٢٧) فيه جناس ملفق (من عدى - منع دمي) وهو « أن يكون كل من الركنين مركباً من كلمتين » (الشرح ص ٢١٤) . (٢٨) فيه جناس مركب (سلكاً - سلك) وهو أن يكون أحد الركنين مركباً من كلمتين والآخر كلمة مفردة . (٢٩) فيه جناس مصحف (تم - تم) وهو أن تكون الكلمتان

- ١٢ - مالي رجوع عن الأشجان في وتهي
١٣ - رجوتهم (٤٦) ، أن يعطفوا فضلا وقد عطفوا
١٤ - هان السهاد غراما فيه اقلقني
١٥ - وماذل رام سلتواني فقلت له
١٦ - عدلتني وادعيت النصيح فيه فلا
١٧ - كيف السلو ونار الحب موقدة
١٨ - ولي جفون بغير السهاد ما اكتحلت
١٩ - تهابني الأسد في أجامها وقلب
٢٠ - ازروا بئس الضحى والبدر حين بداوا
٢١ - يا نفس ماذا الونى جدتي فان يصلوا
٢٢ - للذكرهم صار سمع العدل يطربني
٢٣ - بلغت في العشيق مرى ليس يدركه
٢٤ - كتمت حالي ويأبى كتمه شجني

- بل عن سلوي رجوعي صار من لزمي (٤٥)
لكن على تكلف من قسرت عشقهم (٤٧)
شوقي وعن الكرى وجندا فلم أتم (٤٨)
من الحال وجود الصيد في الأجسم (٤٩)
برحت تسعى بلا حدة الى النهم (٥٠)
وسط الحشا وعيون الدمع كالديم (٥١)
ولي رسوم بغير السقم لم تسم (٥٢)
لك الظبيا قد اذلتني لعزهم (٥٣)
وأومض البرق من تلقاء ميتهم (٥٤)
مالقصد ، أو لا فموتي موت محتشم (٥٥)
من اللواحي ويلحني لشكرهم (٥٦)
إلا خليع صبا مثلي الى العدم (٥٧)
بحكمي الغاضحين : الدمع والسقم (٥٨)

والاستحيل ومراد التكلم المستحيل ، لأن المناقضة هي تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل ومراد التكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق عدم وقوع الشروط فكان التكلم ناقض نفسه في الظاهر إذ شرط وقوع أمر بوقوع نقيضين (خزنة الأدب ص ١١٤) .

(٥) فيه رجوع ، وهو العود على الكلام السابق بالنقض لكنه . (الأيضاح ص ٣٥٢ ، التلخيص ص ٣٥٩ ، شرح التلخيص ج ٤ ص ٣٢١) .

(٦) كذا في الأصل ، و (رجوت) أقرب الى الوزن .

(٧) فيه استدراك ، والاستدراك قسمان ، قسم ينقسم الاستدراك فيه تقريرا لما أخبر به التكلم وتوكيدا لسهة كقول بعضهم :

واخسوان تخفتمهم شروعا

فكانوها ولكن للأعادي

وقسم لا يتقدمه تقرير وتوكيد كقول زهير بن أبي سلمى :

أخو ثقة لا يهلك الخمر ماله

ولكنه قد يهلك المال ناله

وقالت الشاعرة : « والاستدراك في بيتي المتقدم على هذه النية من القسم الاول » (الشرح ص ٢١٩) .

(٨) فيه مطابقة (السهاد - الكرى) ، والمطابقة أن يجمع بين صيغتين مختلفتين .

(٩) فيه تمثيل أخرج مخرج المثل وهو قولها : « من المعال وجود الصيد في الأجسم » .

(٥٠) فيه إبهام ، وهو أن يفسر التكلم كلاما يحتمل معنيين متضادين لا يتميز أحدهما عن الآخر ، ولا يفهم من بيت الشاعرة أدعاء هو للماذل أم دعاء عليه ؟ لأنسه يصلح للأمرين .

(٥١) فيه استعارة في « نار الحب » .

(٥٢) فيه إرداف ، والإرداف من الكناية وهو « أن يريد التكلم معنى فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له بل يعبر عنه بلفظ هو رده وتابعه » (الشرح ص ٣٢٢) ومراد الشاعرة أنها من العشيق لا تنام وأنها شذيلة أحنها السقم .

(٥٣) فيه افتنان (النسيب والحماسة) ، والافتنان هو « أن يأتي الشاعر بفن متضادين من الشعر مثل التمسيد والحماسة والديح والهجاء » (الشرح ص ٣٢٣) .

(٥٤) فيه مراعاة النظر وهو الجمع بين أمر وما يناسبه منع الفاء ذكر التضاد لتخرج المطابقة (خزنة الأدب ص ١٢١) ، وقد جمعت الشاعرة بين الشمس والبسدر وهما غير متضادين .

(٥٥) فيه عناء المرء نفسه ، وقد عنيت الشاعرة على نفسها قائلة : « يا نفس ماذا الونى ؟ » . قال الحموي عن هذا الفن : « لم أجد العتب مرتبا إلا على من أدخله في البديع وعده من أنواعه » (خزنة الأدب ص ١٢٤) .

(٥٦) فيه مقابلة ، وهي أن يتلفظ المرء بتوصليه الى ما كان ذمه هو أو غيره . ومن المعروف أن اللواحي مذمومون فتلفظت الشاعرة في مدحهم وجعلتهم سببا لطربها وأوجبت شكرهم .

(٥٧) فيه سلامة الاختراع ، قالت الشاعرة : « وأنني فيمسا أعلم لم أسمق الى هذا المعنى » (الشرح ص ٣٢٦) .

(٥٨) فيه توشيح (الدمع والسقم) وهو « أن يأتي التكلم أو الشاعر باسم شئ في حشو العجز ثم يأتي بعينه بكلمتين مفردتين هما عين ذلك الشئ تكون الأخرى منهما قافية بمتنه أو سمجة كلامه كأنه تفسر لما نناه » (الشرح ص ٣٢٦) .

٢٥- قالوا : ارعوي قلت : قلبي ما يطاوعني
 ٢٦- قالوا سلوت فقلت الصبر في كلفي
 ٢٧- يا عاذلي أنت معدود فقلت ترى
 ٢٨- أبرمت عدلا ويخشى أن تجزيه
 ٢٩- أجر الأمور على اذلالها فمسي
 ٣٠- عن دم مثلك تبياني الزهه
 ٣١- الجهيل أغواك أم في الطرف منك عمي
 ٣٢- أتعبت نفسك في عدلي ومعدرة
 ٣٣- عدل وعنف وقل ما استطعت لا ترني
 ٣٤- تسومني الصبر عمن لي حلا بهم
 ٣٥- لم يا عدول وشاهيد حسنهم فاذا
 ٣٦- ابن ائل عرفن فرع لنا نبا
 ٣٧- وامزج ملامك بالذكرى فان بها
 ٣٨- كرر أعد اطرب بسط ثن غن أجب

قالوا : انشي : قلت : عهدي غير منقسم (٥٩)
 قالوا يست فقلت البر في سقمي (٦٠)
 إذا بدا الصبح ما غطى غنى الظلم (٦١)
 لي السلو وما السلوان من شيمي (٦٢)
 ترى بعينيك وجهه النصيح في كلمي (٦٣)
 إذا أنت عندي معدود من النعم (٦٤)
 أم غاب رشداك أم ضربت من اللثم (٦٥)
 مني اليك فسمعي عنك في صمم (٦٦)
 إلا كما شاء وجدي حافظا ذممي (٦٧)
 جميع ما سر من حالات عشقهم (٦٨)
 شاهدته واستطعت اللوم بعد لم (٦٩)
 من الملام وحنثيه بوصفهم (٧٠)
 تعللا لعليل الشوق من ألم (٧١)
 فل سل جد ترنم بر من دم (٧٢)

(٥٩) فيه مراجعة (قالوا - قلت) وهي ان يحكي المتكلم
 مراجعة في القول ومحاورة بينه وبين غيره بأوجز عبارة .
 (الشرح ص ٢٢٧) .

(٦٠) فيه القول بالموجب ، وهو ضربان : الاول : ان يقع صفة
 في كلام مدح شيئا يعني به نفسه فتثبت تلك الصفة لغيره
 من غير تصريح له بثبوتها له ولا بنفيها عنه كقوله تعالى :
 « لن رجعا الى المدينة فيخرجن الاذن منها الاذل والله
 العزة ورسوله وللمؤمنين » فانهم كانوا بالاعز من فريقهم
 وبالأذل من فريق المؤمنين ، فانبت الله تعالى صفة العزة
 لله ورسوله وللمؤمنين من غير تعرض لثبوت الاخراج
 بصفة العزة ولا لنفيها .

والثاني : حمل كلام المتكلم مع تقريره على خلاف مراده
 مما يحتمله بذكر متعلقه كقوله :

قلت نقلت إذ أتيت مرارا

فسال نقلت كاهلي بإيادي

وبيت الشاعرة من هذا النوع ، قالت : « وقد فتش
 الله علي بالصدود من هذا القسم الثاني في بيتي المتقدم
 بشرطه المعتبر عند أهل البديع ، والله أعلم » (الشرح
 ص ٢٢٨) .

(٦١) فيه تهكم بلطف الوعد مكان الوعيد .

(٦٢) فيه مواربة وهي ان يقول المتكلم ما ينكر عليه بسبب
 وتوجه عليه المواربة فاذا حصل الانكار عليه استغفر
 بحذفه وجها من الوجوه التي يمكن التخلص بها من تلك
 المواربة اما بتحريف كلمة أو تصحيفها أو بزيادة أو
 بنقص . قالت الشاعرة : « فان المواربة فيه بالتصحيح
 والتحريف ... وموضع المواربة من بيتي في لفظة
 « ويخشى » فان المراد بالباطن الناء الشاة القوقية وفتحها

والسبب المهمة فانبت بالياء الشاة التحتية وضمها
 والشين المعجمة وتخلصت من المواربة . والمعنى قبل
 المواربة انتقل البيت من صيغة الى أخرى » (الشرح
 ص ٢٢٩) .

(٦٣) فيه ضرب المثل ، وقد وقع ارساله في صدر البيت وهو
 « أجر الأمور على اذلالها » .

(٦٤) فيه تزاوة ، وهي ان ينزه المتكلم كلامه من الفحش في
 الهجاء .

(٦٥) فيه تجاهل المارف ، وهو سؤال المتكلم عما يعلم سؤال
 ما لا يعلم .

(٦٦) فيه الهزل يراد به الجحد .

(٦٧) فيه بسط ، وهو بسط الكلام بشرط زيادة في الفائدة .

(٦٨) فيه تورية ، وهي « ان يذكر المتكلم لفظا مفردا له معنيان
 حقيقيان أو حقيقة ومجاز أحدهما قريب ودلالة اللفظ
 عليه ظاهرة والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية فريد
 التكلم المعنى البعيد ويوري عنه بالمعنى القريب فيتوهم
 السامع أول وهلة انه يريد القريب وليس كذلك »
 (خزنة الادب ص ٢٢٩) والتورية في (ما سر) اذ يحتمل
 المارة بدليل « حلا بهم » والمعنى أيضا .

(٦٩) فيه تصدير وهو رد العجز على المصدر (لم يا عدول -
 بعد لم) .

(٧٠) فيه ما لا يستحيل بالانعكاس ، والشطر الاول من البيت
 يقرأ معكوسا أيضا .

(٧١) فيه تالف اللفظ والمعنى ، وهو « ان تكون الفاظ المعاني
 المطلوبة ليس فيها لفظة غير لائقة بذلك المعنى » (الشرح
 ص ٢٣٦) .

(٧٢) فيه نفويف ، وهو ان يأتي المتكلم بمسان شتى من المدح
 —————

- ٢٩- أريد حديثاً حبائياً فهم عرباً
 ٣٠- واستوطنوا السمر بني فهو منزلهم
 ٣١- بدأ الصدود ببغدي عن جوارهم
 ٣٢- أحبه ما قلبي غيرهم أرباً
 ٣٣- لزمت سداً ولا غم والتزمت به
 ٣٤- حلتوا بقلبي وحلى جود منتهم
 ٣٥- بهجة الشمس في الأفق مشرقة
 ٣٦- لا مكتني العالي من سيادتها
 ٣٧- بفضلهم غمروني من فواضلهم
 ٣٨- والبسوني من الست نارهم
 ٣٩- والبسوني ثياب الوصل معلمة
 ٤٠- وخولوني ملكاً فيه فزت بهم

- ٣٢- أريد حديثاً حبائياً فهم عرباً
 ٣٣- بدأ الصدود ببغدي عن جوارهم
 ٣٤- أحبه ما قلبي غيرهم أرباً
 ٣٥- بهجة الشمس في الأفق مشرقة
 ٣٦- لا مكتني العالي من سيادتها
 ٣٧- بفضلهم غمروني من فواضلهم
 ٣٨- والبسوني من الست نارهم
 ٣٩- والبسوني ثياب الوصل معلمة
 ٤٠- وخولوني ملكاً فيه فزت بهم

أو القزل أو غير ذلك من الألفاظ عن كل فن في صفحة منفصلة عن اختها مع تساوي الجمل في الوزن . (الشرح ص ٢٢٧) . وهذا الفن ظاهر في كل لفظة من الألفاظ البيت .

(٧٢) فيه اندماج ، وهو « أن يدمج المتكلم غرضاً له في جملة معنى من المعاني قد نهى ليومهم السامع أنه لم يقصد به وإنما عرض في كلامه لتبيين معنى الذي قصده . (الشرح ص ٢٢٨) . وقد ادمجت الشاعرة شرح الحال في هوائهم في التعريف بهم .

(٧٤) في الأصل : ولم أفوه . ويشتمل أن « لم » استفهام وإن ذكرت الشاعرة في الشرح « لا أفوه » .

(٧٥) فيه استخدام ، وهو لفظ مشترك بين معنيين ويراد بذلك اللفظ أحد المعنيين ثم يناد عليه ضمير ليراد به المعنى الآخر ، أو يناد عليه ضميران ويراد بأحدهما أحد المعنيين وبالأخر المعنى الآخر . واللفظة « السر » في البيت محتملة القلب والكلام المستودع ، فلمسا قالت « فهو منزلهم » استخدمت أحد معنيي اللفظ وهو دلالة بالقرينة على القلب . ولما قالت : « ولا أفسوه » استخدمت المعنى الآخر وهو دلالة بالقرينة على الكلام المستودع .

(٧٦) فيه مقابلة (بدأ - عاد) ، (الصدود - وصل) ، (ببغدي - فربي) ، (من - من) ، (جوارهم - محلهم) .

(٧٧) فيه تألف اللفظ والوزن ، وهو أن تكون الأفعال والأسماء تألف ولم يصطلح الشاعر في الوزن إلى نقصها أو زيادتها . (الشرح ص ٢٤٤) .

(٧٨) فيه تألف المعنى والوزن وهو « أن تأتي المعاني في الشعر صحيحة لا يضطر الشاعر في الوزن إلى قلبها من وجهها » (خزائن الأدب ص ٤٢٨) .

(٧٩) فيه ابتداء ، وهو أن يأتي الشاعر في البيت الواحد من

الشعر أو الفريضة الواحدة من النثر عدة محروپ من التبديع ومتى لم يكن ذلك فليس بابتداء . (الشرح ص ٢٤٦) . وقد ادمجت الشاعرة بين الجنس المطلق (حلوا - حل) و (الجود - الجيد) و (السمع - السمع) ، والتورية في (وحلى) وحسن البيان ، والسهولة ، والإنسجام ، وتألف اللفظ والوزن ، وتألف الوزن والمعنى ، والمناسبة ، والبسط .

(٨٠) فيه تفريع وهو « أن يصدر الشاعر أو المتكلم كلامه باسم متفري ب « ما » خاصة ثم يقصد ذلك الاسم النفسي باحسن أو ساقفه المناسبة للمقام ، أما في الحسن وأما في القبح ، ثم يجعله أصلاً يفرع منه جملة من حار ومجترور متعلقة به تعلق مدح أو هجاء أو فخر أو نسيب أو غير ذلك ، ثم يخبر عن ذلك الاسم ب « أفعل » التفصيل ثم يدخل « من » على المقصود بالمدح أو القبح أو غيرها ويعلمسق المجزور ب « أفعل » التفصيل فتتضمن المساواة بين الاسم المجزور ب « من » وبين الاسم الداخل عليه « ما » النافية ، لأن حرف النفسي قد نفى الانفصالية فتبقى المساواة » (خزائن الأدب ص ٤١٤) .

(٨١) فيه القسم وجوابه وهو « أن يريد الشاعر الخلف على شيء يأتي في الخلف بما يكون مدحاً أو بما يكسوه فخراً ، أو يكون هجاء لغيره أو وعيداً أو جارياً مجزراً التفرق والتفرق » (الشرح ص ٢٤٨) .

(٨٢) فيه حسن البيان ، وهو « الإبانة عما في النفس بعبارة بليغة بعيدة عن اللبس » (خزائن الأدب ص ٤٥٦) .

(٨٣) فيه توضيح وهو أن يكون أول الكلام دالاً عليه .

(٨٤) فيه مجاز (ثياب الوصل) ، والمجاز هو التعبير عن المعنى بغير لفظه الموضوع له .

(٨٥) فيه استطراد ، وهو الخروج من غرض إلى آخر على شرط أن يرجع إلى الكلام الأول .

- ٥١- لهم مسائل بالاحسان قد شملت
٥٢- ولي عوائد منهم بالجميل لها
٥٣- وفا الوفا راق (٨٨) عيش المسهام بهم
٥٤- عشوا بقلبي فيا قلبي تهن بهم
٥٥- قد طال شوقي وقلبي منزل لهم
٥٦- قيت شعري هل حالي بمنتظم
٥٧- نعم نعم حدتني وهي سادقة
٥٨- عن جودهم عن ندامهم عن فواضلهم
٥٩- سادوا بجودهم جم وبذلهم
٦٠- يا سعد إن سعد الاسعاد واجتمعت
٦١- عراج على قاعة الوعساء منعطفاً
٦٢- واقصد مصلى به باب السلام وقف

- وعلمت كرم الاخلاق والشميم (٨٦)
بمنهم اتصال غير منجم (٨٧)
ولا جفا بعدما جادوا بواصلهم (٨٦)
واقترح ولا تلتفت عنهم لغيرهم (٩٠)
الى الطلول التي تسمو باسمهم (٩١)
قبل الفوات وهل شمل بملتهم (٩٢)
ظنون شعري حديثا غير متهم (٩٢)
عن منهم عن وذاهم نيل برهم (٩٤)
حتم ومورداهم غنم لكل ظمي (٩٥)
لك الاماني وحت الحى عن الم (٩٦)
على السقيق ، على الجرساء من اخم (٩٧)
لدى المقام ونبل موطن القدم (٩٨)

(٨٦) فيه التهذيب والتأنيب ، وهو وصف بهم كل كلام منقح معور .

(٨٧) فيه انسجام ، وهو ما خلا من التعقيد وكان كانسجام الماء في انحداره .

(٨٨) في الاصل : وقالوا فا .

(٨٩) فيه تشريع ، والتشريع ان يأتي الشاعر ببسته على وزن او من اوزان العروض وقافيتين فاذا اسقط من اجزاء البيت جزء او جزآن صار ذلك البيت من وزن آخر فير الاول . (الشرح ص ٣٦٠ وخرانة الادب ص ١١٩) . وقد اخرجت الشاعرة من البيت قافية اخرى من منهوك الرجز وهو (وفا الوفا فلا جفا) ، وصار باقي البيت من غير الجزئين الاولين (راق عيش المسهام بهم بعد ما جادوا بواصلهم) ، وهذا البيت من العروض الثلاثة المعطوفة المخبونة من يد .

(٩٠) فيه التفت ، وهو الانصراف من أسلوب الى آخر ، وبيت الشاعرة فيه انصراف التكلم من الاختصار الى المتخيلة .

(٩١) فيه احتراس ، والاحتراس « هو ان يأتي التكلم بمعنى يتوجه عليه فيه دخل فيشغل له فيأتي بما يشغله من ذلك » (خزانة الادب ص ١٥٨) . قالت الشاعرة : « وقولي في بيتي التقدم وقلبي منزل لهم احتراس من توهم خلو القلب منهم اذا فهم شدة شوقي الى ديارهم فلما قلت : « وقلبي منزل لهم » ازلت التوهم واعلمت ان ذلك الشوق شوق البصر الى رؤية مآهدهم . واما البصرة فهي معصورة بهم لا يحتجبون عنها طرفة عين » (الشرح ص ٣٦٥) .

(٩٢) فيه تالف اللفظ باللفظ (منتظم ب ملتئم) ، وهو « ان يكون في الكلام معنى يصح معه هذا النوع ويأخذ عشرة معان فيختار منها لفظة بينها وبين الكلام اختلاف » (خزانة الادب ص ٤٢٨) .

(٩٣) فيه تكرار (نعم نعم) ، والتكرار اعادة اللفظ لتقرير المعنى .

(٩٤) فيه مناسبة ، وهي مناسبة في المعاني ومناسبة في الالفاظ ، والمقصود هي ان يريد المتكلم معنى ثم يتم كلامه بما يناسبه معنى دون لفظ كقول الشاعر :
والمناسبة اللفظية هي الابيان بكلمات مترينات . ومن ذلك قوله عليه السلام : « اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة » فقال عليه السلام (لامة) ولم يقل (ملمة) وهي القياس لكان المناسبة اللفظية التامة وغير التامة لانها في الزنة دون التافية .

(٩٥) فيه حسن النسق ، وهو « ان يأتي المتكلم بالكلمات من النثر والابيات من الشعر متواليات متلاححات تلاحقها سلبها مستحسناً مستهيجاً وتكون جملة مفرداتها متسقة متوالية اذا افرد منها البيت قام بنفسه واستقل معناه بلفظه » (خزانة الادب ص ١١٥) .

(٩٦) فيه ايجاز ، وتقدير كلام الشاعرة : « يا سعد ان ساعدت الافراد بالاسعاد واجتمعت لك جميع الاماني وحت ذلك الحى » فحذفت بعض هذه الالفاظ لدلالة الباقي عليها .

(٩٧) فيه تنميم ، وهو اعتراض كلام في كلام لم يتم معناه ثم يعود التكلم فيتمه .

قالت الشاعرة : « والتنميم واضح في بيتي المتقدم في قواي » (منعطفا) فان البيت صحيح المعنى بدون هذه اللفظة ولكن بهيجتها فيه تنميم معنوي فان البيت مشتمل على دلالة سعيد على طريق التمسك بالتصريح على قاعة الوعساء وفي معنى الامر له بالانقطاع زيادة في الدلالة لاتضح محاسنها وبها صبح النوع في البيت » (الشرح ص ٣٧٢) .

(٩٨) فيه تجريد ، والتجريد « هو ان يتزع من امر ذي صفة الى اخر مثله » (الايضاح ص ٣٦٢ والتلخيص ص ٣٦٨ وشسروح التلخيص ج ٤ ص ٢٤٨) . وقصد جردت الشاعرة من المعنى مقاما ، ومن المقام موطن القدم .

٦٢- فلي فؤاد بذاك الحي مرتهم
 ٦٤- ناشدته الله والأنوار مشرقه
 ٦٥- انتز الكريم وهذا طور حضرتهم
 ٦٦- وشاهد الحسن والأحسان جزؤهم
 ٦٧- ولا يصدك عن بذل الوجوه لهم
 ٦٨- هم المغاليس ما ذاقوا الغرام ولا
 ٦٩- محمدا المصطفى ابن الدايح أبو ال
 ٧٠- الوافر العظم ابن الوافر العظم اب
 ٧١- المرتضى المجتبى المخصوص أحمد من
 ٧٢- خير النبيين والبرهان متضح
 ٧٣- أسماهم نسباً ، أزكاهم حسباً
 ٧٤- طه المنادي بالقباب العلى شرفاً
 ٧٥- عزت جلالته ، جلّت مكانته
 ٧٦- أعظم به من نبي مرسل نزلت

سلا السلو وعانى وجده بهم (٩٩)
 تعلو المعالم من سكانها القدم (١٠٠)
 اقبل ولا تخف الواشين بالكلم (١٠١)
 ولا تدع منك جز غير مقتسم (١٠٢)
 نضح اللواحي وما صاغوا بنطقهم (١٠٣)
 أموا حمى خير خلق الله كلهم (١٠٤)
 زهراء جده امري فتية الكرم (١٠٥)
 من الوافر العظم ابن الوافر العظم (١٠٦)
 اختاره الله قبل اللوح والقدم (١٠٧)
 عقلاً وتقللاً فلم ترتب ولم نهم (١٠٨)
 أملاهم قرباً ، من باري النسم (١٠٩)
 وغيره بالاسامي ضمن كتبهم (١١٠)
 عمت هدايته للخلق بالنعيم (١١١)
 في مدحه محكم الآيات من حكم (١١٢)

به الشاعرة تقريرا له ، بما يجب من التسوية يذكر
 أبائه من النبيين .

(١٠٧) فيه تكميل ، والتكميل « ان يأتي التكلم أو الشاعر
 بمعنى من مدح أو غيره من فنون الكلم وأغراضه ثم يرى
 مدحه بالافتصار على ذلك المعنى فقط غير كامل كمن أراد
 مدح إنسان بشجاعة مثلاً ثم رأى ان الافتصار عليها دون
 مدحه بالكرم غير كامل أو بالباس دون العظم » (الشرح
 ص ٢٨٢) .

(١٠٨) فيه ترتيب ، والترتيب « ان يجنح الشاعر الى أوصاف
 شتى في موضوع واحد أو في بيت وما بعده على الترتيب
 ويكون ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل الناظم
 فيها وصفاً زائداً عما يوجد علمه في الذهن أو في العيان »
 (خزنة الادب ص ٣٦٧) . والترتيب في البيت هو في
 ذكر العقل والنقل ولا ثالث لهما في العبارة .

(١٠٩) فيه تسمييف ، والتسمييف « ان يجعل الشاعر كل
 بيت بسمة أربعة أقسام ثلاثة منها على سجع واحد
 بخلاف قافية البيت » (خزنة الادب ص ٤٣٤) .
 والتسمييف في بيت الشاعرة : « أسماهم نسباً » -
 « أزكاهم حسباً » - « أملاهم قرباً » .

(١١٠) فيه سهولة ، حيث لا تكلف ولا تعقيد ولا تعسف في
 السبك .

(١١١) فيه مماثلة ، وقد تماثلت اللفاظ البيت في الزنة دون
 التقفية كما في قولها : « عزت جلالته » - « جلّت
 مكانته » - « عمت هدايته » .

(١١٢) فيه اعتراض ، ولو سقطت كلمة « مرسل » لبقى
 البيت على ترتيبه ولكن مجيئها فيه لأفادة التوكيد
 وتقرير المعنى .

(٩٩) فيه تمكين (بهم) ، والتمكين « ان يسهل الشاعر لسجعه
 فقرة أو النظم لقافية بيته تمهيداً تأتي به القافية
 ممكنة في مكانها مستقرة في قرارها غير قلقة ولا نافرة »
 (خزنة الادب ص ٤٢٩) .

(١٠٠) فيه حذف ، والحذف هنا هو حذف حرف من حروف
 الهجاء أو جميع الحروف المجهمة أو جميع الحروف
 المهملة . وقد حذفت الشاعرة في هذا البيت الأحرف
 التي تنطق من تحت .

(١٠١) فيه اقتباس ، وقد اقتبست الشاعرة « اقبل ولا
 تخف » من سورة القصص ، الآية ٣١ .

(١٠٢) فيه نوادر ، والنوادر « ان يأتي الشاعر بمعنى
 مستغرب لقلّة استعماله لا لانه لم يسمع بمثله . وهذا
 مما اختاره قدامة دون غيره ولكن غالب علماء الديدج
 اختاروا غير رأي قدامة في هذا النوع فانهم قالوا :
 لا يكون المعنى غريباً الا اذا لم يسمع بمثله » (خزنة
 الادب ص ٢٢٣) .

(١٠٣) فيه كناية ، والكناية آيات معنى من المعاني بغير لفظه
 الموضوع له في اللغة ولكن يجيء الى معنى هو ردفه في
 الوجود فيومي اليه ويجعله دليلاً علىه . وقد كتبت
 الشاعرة عن اقرار اللواحي بزعمهم النصيح بالصيافة .

(١٠٤) فيه مخلص ، أي حسن التخلص ، وهو الانتقال من
 المعنى الاول الى الثاني انتقالاً فيه ارتباط وخروج حسن .

(١٠٥) فيه اطراد ، والاطراد هو الإتيان باسم الممدوح ولقبه
 وكنيته وصفته اللاتفة له واسم من أمكن من أبيه وجده
 ليزداد الممدوح تعريفاً . (الشرح ص ٢٨٢) ، وذلك
 واضح في بيت الشاعرة .

(١٠٦) فيه تكرار ، وهذا البيت مرتبط بالسابق وقد جاءت

٧٧- ينسب مفضلها عن عز مرتبة
 ٧٨- تبارك الله من أوحى إليه بما
 ٧٩- برتبة القاب ، بالأدنى ، بحفظوته ،
 ٨٠- دنا ونال فلا ثان يشاركة
 ٨١- أتى وكان نبيا عند خالقه
 ٨٢- ذو الجاه حيث يضم الخلق محشرهم
 ٨٢- ذو المجد حيث أهيل المجد قاطبة
 ٨٤- ذو المعجزات التي منها الكتاب فيا
 ٨٥- يتلى ويحلو ولا يبلى وليس له
 ٨٦- قل لندي ينتهي عما يحاوله
 ٨٧- كم اعقبت راحة باللمس راحتته
 ٨٨- والنيران اطاعاه فتلك بدت

من قاب قوسين لم تدرك ولم ترم (١١٣)
 أوحى وخصه بالنتهى العظيم (١١٤)
 برؤية الله . بالانسان بالكلم (١١٥)
 فيما حواه من التخصيص والكرم (١١٦)
 قدما وادم طينا بعد لم يقم (١١٧)
 ولا يرى غيره في الكنف للضم (١١٨)
 تسير تحت لواء يوم حشرهم (١١٩)
 بشرى لمتبين منه بكل جم (١٢٠)
 مبدل وهو جبل الله فاعتصم (١٢١)
 من حصر معجز طه الظاهر الشيم (١٢٢)
 وكم متحا محتنة ريق له يقم (١٢٣)
 بعد الافول وهذا شق في الظلم (١٢٤)

(١١٢) فيه ابداع ، وقد اودعت الشاعرة الشطرة الثانية من صيغة البوصري تيمنا بابقاء آثاره . (الشرح ص ٢٩٠)

(١١٤) فيه اشارة باللفظ القليل الى المعنى الكثير ، او هو اللمحة الدالة .

(١١٥) فيه تفسير ، والتفسير « ان يأتي التكلم او الشاعر في بيت بمعنى لا يستقل الفهم بمعرفة فحواء دون تفسيره اما في البيت الآخر او في بقية البيت ان كان الكلام يحتاج الى التفسير في اوله والتفسير يأتي بعد الشرط وما هو في معناه والعجز والمجور وبمسند البيت الذي يكون تفسيره خبره بشرط ان يكون المفسر معجلا والمفسر مفصلا » (خزنة الادب ص ٤٠٨) . وصحة التفسير في البيت تظهر في ان الترتيب في عجزه والمفسر في صدره وكل قسم مستقل بنفسه .

(١١٦) فيه توسيع ، والتوسيع ان يكون معنى اول الكلام دالا على آخره .

(١١٧) فيه عنوان ، والعنوان « ان يأخذ التكلم في عرض له من وصف او فخر او مدح او ذم او تناب او غير ذلك ثم يأتي للنصد تكمله بالفاظ تكون عنوانا لخبار متقدمة وقصص مبالغة » (خزنة الادب ص ٢٧٣) . قالت الشاعرة « وعنوان بيتي المتقدم يشير الى اصطفايته صلى الله عليه وسلم . على سائر الانبياء في الازل بدليل قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت نبيا وادم بين الماء والطين » وفي رواية : « اني عبدالله لغاتم النبيين وان آدم لمجدل في طينة » . فاستعمل البيت على عنوان هذا الخبر الصادق » (الشرح ص ٢٩٥) .

(١١٨) فيه تسهيم ، والتسهيم « ان يتقدم من الكلام ما يدل على ما يتاخر تارة بالمعنى وتارة باللفظ » (الشرح ص ٣٩٦) . والسماع للشطر الاول من البيت يهرف تمامه .

(١١٩) فيه حصر الجزئي والعطف بالكلية وهو ان يأتي التكلم الى نوع فيجمله بالتقسيم له جنسا بعد حصر اقسام

الانواع منه والاجناس . (الشرح ص ٢٩٧) ويظهر ذلك في حصرها المجد بالرسول (ص) وسير اهل المجد قاطبة تحت لوائه .

(١٢٠) فيه اكتفاء ، والاكتفاء « ان يأتي الشاعر ببيت من الشعر وقافيته متعلقة بمحذوف فلم يفتقر الى ذكر المحذوف لدلالة باقي لفظ البيت عليه ويكتفى بما هو معلوم في ذهن فيما يقتضي تمام المعنى » (خزنة الادب ص ١٢٦) .

(١٢١) فيه توليد ، وهو ان ينظر الشاعر الى معنى من معاني من تقدمه ويكون محتاجا الى استعماله في بيت من قصيدة فيورده ويولد بينهما معنى آخر . ومعنى بيت الشاعرة مولد من بيت البوصري :

فلا تعد ولا تحصى عجائبها

ولا تسام على الاكثار بالسام

(١٢٢) فيه تفصيل ، والتفصيل « ان يأتي الشاعر يشطر بيت له متقدم صمرا كان او عجزا ليفصل به كلامه بعد حسن التصريف في التوطئة الملائمة » . (خزنة الادب ص ٢٢٢) . وقالت الشاعرة : « وعجزه تقدم لي في بيت من قصيدة تبوية » (الشرح ص ٤٠٢) .

(١٢٣) فيه موارد ، والموارد ان يتوارد الشاعران على بيت او بعض بيت بلفظه او معناه . وقد قالت الشاعرة : « وقد فتح الله علي بالمقصود من هذا النوع في بيتي المتقدم وقصص الموارد بشهادة الله تعالى اني لما نظمت هذا البيت تذكرت بعد فراغه بيت الشيخ العلامة البوصري رحمه الله تعالى . قال :

كم أبرأت وصيا باللمس راحته

واطلقت اربا من ريقه اللهم

فهر بيتي وفسد تواردت انا وهسو على هذا المعنى » (الشرح ص ٤٠٤) .

(١٢٤) فيه تقسيم ، والتقسيم استيفاء التكلم اقسام المعنى الذي هو آخذ فيه ، وقد استوفت الشاعرة ذلك في بيتها بعد (النيران اطاعاه) : « فتلك بدت بعد الافول » و « هذا شق في الظلم » وبذلك استوفت المعنى .

٨٩- والماء من أصبعيه فاض فيض ندى
٩٠- فريد حسن نسامي عن مماثلته
٩١- بدر الكمال كمال البدر مكتب
٩٢- أعظم به من نبي سيد سنكر
٩٣- بالخلق مشغل في الخلق مكمّل
٩٤- للبدل مفتنم ، بالبشر متسم
٩٥- مجلد الذكر في الفرقان بالحكم
٩٦- جمال صورته عنوان سيرته
٩٧- ولو غدا البحر حبرا والغدا ورقا
٩٨- وذكره كاد لولا سنة سبقت
٩٩- علا عن المثل والتشبيه ممتنع
١٠٠- محمد اسمه نعت لجملة ما
١٠١- علاه كالشمس لا يخفى على بصير
١٠٢- لو كان ثم مثل قلت طلعت
١٠٣- قالوا هو الفيت قلت الفيت اونة
١٠٤- يعطي العفة أمانهم فليست تری

كفيه مردود هذا معدم العدم (١٢٥)
في الخلق والخلق والاحكام والحكم (١٢٦)
من نوره ونسياه الشمس فاعتلم (١٢٧)
هانر سراج منير صفوة القدم (١٢٨)
بالبر مقتسم بالبر ملتزم (١٢٩)
يسمو بمقتسم كالبر منتظم (١٣٠)
محمد الامر في التبيان من حكم (١٣١)
هذا بديع ، وهدي اية الاسم (١٣٢)
في حشر اوفاته ضاقت بعضهم (١٣٣)
إذا تكرر يحيى بالي الرسم (١٣٤)
في وصفه وقصور العقل كالعلم (١٣٥)
في الذكر من مدحيه في نون والقلم (١٣٦)
والوجه كالبر يجلو حالك الظلم (١٣٧)
كالبر حاشي تعالى كامل العظم (١٣٨)
يهمي وغيت نداء لا يزال همي (١٣٩)
في حيكه غير ممنوح ومفتنم (١٤٠)

(١٢٥) فيه جمع مع تقسيم ، فقد قسمت الشاعرة بين الماء وفيض كفيه ، ثم قسمت في بقية البيت .
(١٢٦) فيه جمع ، فقد قسمت بين « الخلق » و « الخلق » و « الاحكام » و « الحكم » في حكم واحد .
(١٢٧) فيه قلب (بدر الكمال = كمال البدر) .
(١٢٨) فيه تنسيق الصفات ، اذ ذكرت النبي (ص) واعتبرت ذلك بتعديد صفاته « سيد = سند = هانر = سراج منير = صفوة القدم » .
(١٢٩) فيه تشطير ، وقد قسمت الشاعرة بيتها شطرين ثم صرعت كل شطر من الشطرين وجاءت بكل شطر من بيتها مخالفا للقافية الآخر ، (مشغل = مكمّل) = (مقتسم = ملتزم) .
(١٣٠) فيه سجع (مفتنم = متسم = مبتسم = منتظم) ، وقد جاء روي الاسجاع مثل روي القافية ، وهذا من شروطه في الشعر . (الشرح ص ٤١١) .
(١٣١) فيه ترصيع (مجلد الذكر = محمد الامر) = (في الفرقان بالحكم = في التبيان من حكم) ، وهذا يشبه ترصيع المقدم ، وذلك أن يكون في أحد جانبيه من العجبات مثل ما في الآخر .
(١٣٢) فيه لف ونشر (جمال صورته = هذا بديع) = (عنوان سيرته = آية الاسم) .
(١٣٣) فيه أغراق في المعنى ، وهو فوق المبالغة ودون الغلو .
(١٣٤) فيه غلو ، ولذلك استعملت (كاد) .
(١٣٥) فيه مبالغة ، وقد قالت الشاعرة : « وبالمجيلة فكل

مبالغة في هذا المقام ممكنة غير مستحيلة في معجزات المدح - صلى الله عليه وسلم - وعظم قدره » . (الشرح ص ٤١٥) .
(١٣٦) فيه اتفاق . قالت الشاعرة : « الاتساق في بيتي ببركة المدح - صلى الله عليه وسلم - ظاهر ، فان اسمه الشريف محمد اسم عالم لأن كثرت اختلافه الحميدة فمحمد مرة بعد مرة فهو محمد ، وقد مدح في (ن) بقوله : « وانك لعلى خلق عظيم » فطابق اسمه على مدحه ، وظاهر الاتفاق الذي هو النوع في البيت » . (الشرح ص ٤١٥) .
(١٣٧) فيه جمع مع تفريق .
(١٣٨) فيه تشبيه (كالبر) .
(١٣٩) فيه تفريق ، والتفريق « أن يهمل الى شيئين من نوع فيقع بينهما تباين في مدح أو غيره » . (الشرح ص ٤١٩) ، والتباين في البيت ان الرسول (ص) غيت والمطر غيت ولكن غيت ندى الرسول دائم ، وغيت المطر ينزل نارة ولا ينزل أخرى فهو متقطع أبدا .
(١٤٠) فيه صحة الاقسام . قالت الشاعرة : « وقد فتى الله علي بالتقصود في هذا البيت بصحة هذا النوع . فان المدح هو الذي امتلا من العطاء فلم يبق لسه حاجة ، والمفتنم هو الذي انطى ولم يبلغ مبلغ من امتلا فهو يفتنم منافع الهوى حتى يساويه ولا ثالث لهما من الغشمين في حشرة المعطي الاشرف الذي هو النبي - صلى الله عليه وسلم - فانه لا يكون فيها معروم ولا يائس » (الشرح ص ٤٢٠) .

- ١٠٥- في النور لاح علاه لا نظير له
١٠٦- حاز الجمال بما في حسن تصنيف
١٠٧- وكل معنى بديع دون رتبة من
١٠٨- هو الحبيب من الرحمن رحمة
١٠٩- غوث الوري كعبة الاسال ملتزمي
١١٠- جردت حجي له من كل متفندة
١١١- بحر الوفاء دعائي بالوفاء الى
١١٢- بلغت ما اروم منهم فلم ارم
١١٢- سمح عزيمة صدق في محبته
١١٢- واقترده بالمدح واستثنى بمدحك من
١١٥- انبالو النفس بذل المال من يدهم
١١٦- لا يلبون بفضل الله ما وهبوا
١١٧- سود الوقائع حمر البيض في حرب
١١٨- كانهم في عجاج النقع حين بدوا
١١٦- للجحيم فلتوا وما قلت عزائمهم

- سور القرآن قرانا من لدن حكم (١٤١)
ينظره بعض ما في سيد الامم (١٤٢)
سما من الخلق عبد الحق في القدم (١٤٢)
للعالمين بايجاد من العدم (١٤٤)
في حبه بالتفاني صار من لزمي (١٤٥)
ولم تزل بالصفاء نسقي له قلمي (١٤٦)
نيل الوفاء وروائي من النعم (١٤٧)
عمن جلا غمي بالعزم والهمم (١٤٨)
ونل مرادك وبلغ كل ما ترم (١٤٩)
حاروا عذ الفضل من فازوا يستبقهم (١٥٠)
والحافظو الجار حفظ العهد والدمم (١٥١)
ويسلبوا (١٥٢) ضرر الاملاق والعدم (١٥٢)
خضر المراجع بيض الفحل والشمم (١٥٤)
بدور تم بدت في حنوس الظلم (١٥٥)
وهي المواضي على استئصال كل عمر (١٥٦)

- (١٤١) فيه اشتراك (الفران - قرانا) ، والاشتراك « أن
باني النظم في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكا
اصليا أو فرعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذي
ثم يردده الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكد أن
القصود غير ما توهمه » (خزنة الادب ص ٢٦٥) .
(١٤٢) فيه تلخيص . قالت الشاعرة : « التلميح في بيتي
شير الى معنى الاثر المشهور من أن النبي - صلى الله
عليه وسلم - أوتي الحسن كله وأوتي يوسف - صلاة
الله عليه - شطره والله أعلم » (الشرح ص ٤٢٣) .
(١٤٣) لم تضع الشاعرة له عنوانا في شرحها لانه لا يدخل في
باب مستقل من أبواب البديع عندها .
(١٤٤) فيه المذهب الكلاسي ، وهو أن يورد الشاعر مع الحكم
ردا لتكر حجة صحيحة ، فالذي أوجد من العدم قادر
على أن يصنع نبيه رحمة للعالمين .
(١٤٥) فيه التزام ، وهو لزوم ما لا يلزم (ملتزمي - لزمي)
وقد التزمت الشاعرة في القافية حرفين هما الزاي
والميم .
(١٤٦) فيه توجيه ، والتوجيه « أن يحتل الكلام وجهين
من المعنى احتمالا مطلقا من غير تقييد بمدح أو غيره »
(خزنة الادب ص ١٢٥) .
(١٤٧) فيه ترديد ، والترديد « أن يعلق لفظة في البيت
بمعنى ثم يرددها فيه بلفظها وبمعنى آخر »
(الشرح ص ٤٢٧) ويتضح ذلك في لفظة (الوفاء) في
البيت .
(١٤٨) فيه تجزئة ، وقد جزأت الشاعرة بيتها اجزاء عروضية
وسجعتها . والبيت مكسور شطره الاول .

- (١٤٩) لم تضع الشاعرة له عنوانا لانه لا يدخل في باب مستقل
من أبواب البديع عندها .
(١٥٠) فيه ايضاح . قالت الشاعرة : « فاني لما قلت
« واستثنى بمدحك من حازوا عذ الفضل » لم يعلم من
هم المصودون بالمدح فلما قلت « من فازوا يستبقهم »
زال اللبس واتضح انهم الضعفاء - رضي الله عنهم وعنا
بمنه وكرمه » (الشرح ص ٤٢٩) .
(١٥١) فيه استنباح « أن يذكر الناظم أو الشاعر معنى مدح
أو ذم أو غرض من اغراض الشعر فيستتبع معنى آخر
من جنسه يقتضي زيادة في وصف ذلك الفن » (خزنة
الادب ص ٤١٧) . وقد قالت الشاعرة : (انبالو
النفس) ثم قالت : (والحافظو الجار) .
(١٥٢) كذا في الاصل .
(١٥٣) فيه سلب وايجاب وهو « أن يأتي المتكلم كلامه على نفى
شيء من جهة وإثباته من جهة أخرى » أو « أن يفسد
المدح افراد ممدوحة بصفة لا يشرك فيها غيره فينفذها
في اول كلامه عن جميع الناس ويشبها ممدوحه بذلك »
(خزنة الادب ص ٢٦١) . وقد بنت الشاعرة بيتها على
النفي في اوله والاثبات في تكلمته .
(١٥٤) فيه تشبيح والتدبيح أن يذكر الناظم أو الشاعر السوانا
بصفة الكتابة بها أو التورية بذكرها من وصف أو مدح
أو غيره . وقد كتبت الشاعرة عن الشدة ب « مسود
الوقائع » وعن الحرب والشجاعة في القتال ب « حمر
البيض » وعن الرفاهية والكرم ب « خضر المراجع » .
(١٥٥) فيه تشبيه شيء بشيئين (كانهم بدور) - (في حنوس
الظلم) .
(١٥٦) فيه تنكيك . قالت الشاعرة : « خصصت الاستئصال

- ١٢٠- هم النجوم فما استى مطالعهم
١٢١- لا يمزج الشك منهم صغو مستعد
١٢٢- بالسبق فازوا بتخصيص تقدمهم
١٢٣- لا عيب فيهم سوى أن لا يضام لهم
١٢٤- سادوا المصالي بخير الخلق في أرل
١٢٥- طه الذي إن أخفا ذنبي ولدت به
١٢٦- ولا طمعت إلى شيء من الكرم
١٢٧- ما هبت الريح إلا شبت يرقى وفا
١٢٨- يا أكرم الراسل سؤلي فيك غير خفي
١٢٩- حبي بحبك أن المرء يحشر مع
١٣٠- مدحت مجتدات والاخلاص ملتزمي

- في أفنى ملكته البيضاء بهديهم (١٥٧)
ولا بشين التقى باللم واللم (١٥٨)
فيه خليفته الصديق ذو القدم (١٥٩)
وأفنى ولا يخلوا (١٦٠) بالرفد في العدم (١٦١)
حازوا الأماني بأولى الناس اللدم (١٦٢)
أمنت خوفي وتجانى من النعم (١٦٣)
إلا وبتفني فوق الذي أرم (١٦٤)
لي فيه وبل عطا من ديمة النعم (١٦٥)
وانت أكرم مدعو إلى الكرم (١٦٦)
أحبابه فهناي غير منحهم (١٦٧)
فيه وحسن امتداحي فيك مختمي (١٦٨)

بالفكر لفهمه وهو محقق دولة الكفر وحسن مواد أصله .
ولو قلت غير هذه اللفظة لسد مسدها ، ولكن في
الاستدراك نكتة ليست في غيره وهي ما ذكرته . وكذا
في قولني « كل عم » فلو قلت « محتم » لسد ، ولكن
كان يفوتني معنى الإطلاق . ههنا مع استعمال البيت
المذكور مع تحرير النوع فيه على المناسبة البديعية
بين الماضي والقول وحسن الكتابة عن صحة الضرائم
إلى غير ذلك من الأنواع والله أعلم » (التشرح ص
١٢٥) .

(١٥٧) فيه مساواة بين اللفظ والمعنى .

(١٥٨) فيه نفي الشيء بإيجابه ، وهو « أن يثبت التكلم
شيئا في ظاهر كلامه وينفي ما هو من سببه مجازا
والنفي في باطن الكلام حقيقة هو الذي كتبه » (خزنة
الادب ص ١٢٢) .

(١٥٩) فيه جمع المؤلف والمختلف ، وهو « أن يريد الشاعر
التسوية بين ممدوحين فيأتي بمعنى مؤلفة في مديحهما
ويريد عند ذلك ترجيح أحدهما على الآخر بزيادة فصل
لا ينقص بها مدح الآخر فيأتي لأجل الترجيح بمعنى
بخلاف معنى التسوية » (الشرح ص ١٤١) . وقد
رجعت أبا بكر الصديق (رض) لأنه من أول السباقيين
إلى الإسلام .

(١٦٠) كذا في الأصل و « يخلوا » معطوف على « يضام » .

(١٦١) فيه مدح في معرض اللوم .

(١٦٢) لم تضع الشاعرة له عنوانا ؛ لأنه لا يدخل في باب
مستقل من أبواب البديع عندها .

(١٦٣) فيه ازدواج ، وفسد زواجت الشاعرة في البيت بين
معيين في الشسرط والجسواب (أن أخف ...) -
(أمنت خوفي) .

(١٦٤) فيه نصريع ، وهو استواء آخر جزء في صدر البيت
وأخر جزء في عجزه في الوزن والروي (من الكرم) .
(الذي أرم) .

والبيت جاء بهذه الصورة في بديعية الشاعرة .

(١٦٥) فيه فرائد ، والفرائد أن يأتي النظم أو التاتر بلفظة

فصيحة من كلام العرب العراء تنزل من الكلام منزلة
الفرائد من العقد وتدل على فصاحة التكلم بحيث لو
سقطت من الكلام لم يسد غيرها مسدها » (خزنة
الادب ص ٢٧٢) .

والفسريفة في بيت الشاعرة (شمت) كما ذكرت في
شرحها ص ١٥٤ .

(١٦٦) فيه براعة المطلب ، وهو « أن يلوح الطالب بالطلب
بالفاظ عذبة متفحة مقترنة بتعظيم الممدوح خالية من
الالفاظ والتعصير » بل يشعر بها في النفس دون
كشده » (الشرح ص ١٥٤) .

وقد ذكرت الشاعرة أن سؤلها في النبي العظيم - صلى
الله عليه وسلم - غير خفي ، وإن طلبها الذي أشارت
إليه جاء بلوحا بالفاظ عذبة مقترنة بتعظيم الرسول
الكريم . ثم ختمت بيتها بمدح طلبها بالقول أن محمدا
(ص) أكرم مدعو إلى الكرم .

(١٦٧) فيه عقد ، وهو نظم المنشور . ومن شرائط العقد أن
يؤخذ المنشور بعقدة لفظية أو بمعنى فريد النظم فيه
وينقص ليختل في وزن الشعر ، ومن أخذ معنى
المنشور دون لفظه كان ذلك نوعا من أنواع السرقات
ولا يسمى عقدا إلا إذا أخذ النظم المنشور بوزنه وإن غير
عنه شيئا بطريق من الطرق على أن يعرف أصل الكلام
الماخوذ (خزنة الادب ص ١٥٩) ، والشرح ص ١٥٦) .

قالت الشاعرة : « وبيني عقده ظاهر ، والمقصود فيه
من العقد قول النبي - صلى الله عليه وسلم - :
« يحشر المرء مع من أحب » . وفي رواية « المرء مع من
أحب » (الشرح ص ١٦١) .

(١٦٨) وفيه حسن الختام ، وهو « أن يكون آخر الكلام الذي
يقف عليه الترميل أو الخطيب أو الشاعر مستقيا
لتيقن لفته في الأسجاع » . وقالت الشاعرة : « وبالحيلة
فبما حسن هذا النوع لا تدخل تحت دائرة الحصر ، وفي
هذا التلويح كفاية في الدلالة على صحة النوع في
بني المقدم وبالله التوفيق والحمد لله رب العالمين »
(الشرح ١٦٢ ، ١٦٧) .

هذه فصيدة عائشة الباعونية وهي تجري فيها مجرى شعراء البديعيات الذين اتخذوا من مدائحهم للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - وسيلة لإظهار فنون البلاغة . وقد كانت عائشة أقرب إلى ابن حجة الحموي وإن لم تسم الفن البديعي أو تورى عنه كما فعل ، ولكنها اعتمدت عليه في الشرح كثيرا ونقلت عنه تعريفاته للفنون البلاغية كما استفادت من كتاب « حسن التوسل » للشهاب الحلبي وكتب ابن أبي الأصبع المصري في البلاغة كتحرير التحرير وبديع القرآن . وكانت ترجع إلى كلام عبد الله بن المعتز صاحب كتاب « البديع » وقدامة بن جعفر مؤلف كتاب « نقد الشعر » والقزويني صاحب « التلخيص » و « الإيضاح » . ويتضح أن اعتمادها على شعراء البديعيات في الشرح أكثر ، لاتصال عملها بهم وارتباطها بالفن الذي طرقوه .

لقد كانت بديعية الباعونية من القصائد التي اثرت في البلاغة لأن الشاعرة لم تشر إلى الفن البلاغي وبذلك احتاجت إلى إيضاح وشرح ولولا ذلك لبقيت القصيدة تلى أو تحفظ من غير فهم دقيق . وقد فعل مثل ذلك الشعراء الذين كتبوا عن الفرض ووروا أو لم يفعلوا ، ومن هؤلاء ابن حجة الحموي الذي اتخذته الشاعرة أمما لها في فن البديع فقد التزم بتسمية الفن البديعي ولم يلتزم به الشاعرة . بقول في براعة الاستهلال :

لي في ابتداء مدحك يا عرب ذي سلم

براعة تستهل الذمع في العلم

فقوله « براعة تستهل » إشارة إلى الفن

البديعي . أما الباعونية فقالت :

في حسن مطلع اقماري بدي سلم

أصبحت في زمرة العشاق كالعلم

وفي قولها : « حسن مطلع » إشارة خفية إلى براعة الاستهلال أو حسن المطلع . ولكنها حينما جاءت إلى الجناس المذيل والتام (١٦٩) لم تشر إلى التسمية . وإنما قالت :

اقول والذمع جار جارح مقل

والجار جار بعلل فيه متهم

(١٦٩) سبق شرح الجناس المذيل والجناس التام في هامش رقم (٢٥) من هذا البحث .

وليس في هذا البيت تورية عن الجناس أو أنواعه ، غير أن العارف يعلم أنها ذكرت الجناس المذيل في « جار - جارح » والتام في « الجار - جار » . وقد قال الحموي عن المذيل :

وذيل الهم همل الذمع لي فجري

كلاحق الفيت حيث الأرض في ضرر

فقوله « وذيل » إشارة إلى الجناس المذيل و « الهم - همل » شاهد له . وقوله « كلاحق » إشارة إلى الجناس اللاحق و « الفيت - حيث » شاهد له . وقال عن الجناس التام :

يا سعد ما تم لي سعد يطرفني

بقربهم وقليل الحظ لم يلم

فقوله « تم » إشارة إلى الجناس التام و « سعد - سعد » شاهد له .

وسبيل ابن حجة الحموي أقرب إلى المدارك والأذهان لأنه أشار إلى الفن البديعي ، أما عائشة الباعونية فقد جردت بديعيتها من التسمية وبذلك كانت بريدة المثال لا تدرك إلا بعد التأمل . وكان صفى الدين الحلبي قد فعل ذلك ، والتزم عز الدين الموصلى بالتسمية فجاءت بديعته ثقيلة على خلاف بديعية الحلبي . وقد أشار الحموي إلى ذلك بقوله وهو يذكر الموصلى : « التزم فيها بتسمية السوع البديعي وورى بها من جنس القول ليميز بذلك على الشيخ صفى الدين الحلبي - تغمده الله برحمته - لأنه ما التزم في بديعته بحمل هذا العبء الثقيل » (١٧٠) . وتحررت الباعونية من عبء العبء الثقيل غير أنها لم تصل إلى ما وصل إليه الحلبي في بديعته لأنه كان شاعرا كبيرا له القدرة على التعبير والاداء ، وكانت تنظم الشعر بدافع نبيل وحب لرسول الله عظيم ، وفطن بين ذلهم وشاعر . ولذلك جاءت بديعيتها تشكو الكثير ومن ذلك اتهام الأنواع البديعية فشرحها شرحا موجزا يتفهم الشادي في الأدب ولكن لا يحقق طموح الأديب .

ومهما يكن من أمر فإن لعائشة الباعونية امرا في البلاغة في القرن التاسع وما بعده لأنها كانت حلقة من حلقات علم البديع ، وهي حلقات لم تنقطع إلا في القرن الرابع عشر للهجرة . وكانت مستفهما من معالم الدرس البلاغي في عصرها . وأو نهيت لها الأسباب لأبدعت وأجادت ، ويكفي

انها كانت صوتا للمرأة المسلمة المؤمنة ، وفخرا
للأمة التي انجبت الشيرات في العلم والفقه
والتصوف والادب ، وليس ذلك بقليل في عصر
قيل عنه انه مظلم ، وزمان كسدت فيه سوق
العلم والادب .



تلك أهم ملامح تأثير المذاهب النبوية في
البلاغة العربية ، وقد تمثل ذلك التأثير في
البيدييات وهي كثيرة تدل على اهتمام عظيم بقنون
البدیع في الفترة المتأخرة ، وإذا كان فيها اسراف
في الصنعة والتفنن في ايجاد انواع بدیعیة دعا
الدارسين الى انتقادها وتصويرها بغير حقيقتها -
فان الجهد المبذول فيها كبير يدل على ما كان
يتمتع به اولئك الشعراء من سبر على النظم
واطلاع على اللغة وذكاء في معالجة الفنون والتورية
عنها ، وهي تمثل اتجاها جديدا في تاريخ البلاغة
يختلف كل الاختلاف عما عرف من شروح التلخيص
التي سيطرت على الدرس البلاغي بعد القرن
السابع للهجرة ، وتصور حياة الادب في تلك الفترة
التي جنح فيها الشعر الى العناية بصور البدیع ،
وكانت تطبقا لذلك الادب وما حفل به من فنون
بدیعیة لجح بها الشعراء المواتدون واحصى منها
ابن المعتز ثمانية عشر وترك الباب مفتوحا لمن اراد
التوسع فيها ، وكان البيدييات كانت استجابة
لتلك الدعوة ، وتمثل البيدييات - ايضا -
العودة الى البدیع كما عرفة الجاحظ وابن المعتز
وقداسة بن جعفر وغيرهم من البلاغيين الذين
سبقوا تقسيم البلاغة وحصر البدیع في المحسنات
اللفظية والمنوية .

يضاف الى ذلك ان العصر الذي عاش فيه
اصحاب البيدييات كان يعنى بنظم علوم اللغة
تقريبا لها وضبطا لقواعدها ، وقد رأى البيدييون
ان البلاغة ينبغي ان تقيّد ليسهل حفظها ويسم
نفعها ، وقاموا بذلك خير قيام مع ما في النظم من
تخلف وأسفاف في بعض الاحيان .

ولم تكن البيدييات في مستوى واحد بل
اختلفت بتعدد اصحابها وتباين ثقافتهم ومواهبهم ،
واعمل بدیعیة سفي الدين الحلبي اجودها شعرا
واسديتها عاطفة لانه لم يلتزم التورية عن الفن
البدیعی كما التزمه الموصلي والحموي .

والبيدييات بعد ذلك ثلاثة ألوان :

الاول : ليس فيه تسمية النوع البدیعی
ويمثله الحلبي والباعونية .

الثاني : فيه تسمية النوع ويمثله الموصلي
والحموي .

وهذان اللونان مع اختلاف في الاسلوب
يمثلان البلاغة بقنونها الثلاثة ؛ لان البدیع عند
اصحابهما لا ينحصر فيما عرفة اصحاب الشروح
والتلخيصات وانما يشمل المعاني والبيان والبدیع .

الثالث : حصر البدیع في المحسنات اللفظية
والمنوية ، ويمثله ابن جابر الاندلسي الذي اتخذ
من مذهب السكاكي والقزويني سبيلا .

وقد ظهر اثر البيدييات في البلاغة واضحا
في :

١ - انها سلكت فنون البلاغة في ابيات شعرية
يسهل حفظها وانتشارها ، لان الشعر ايسر
في الحفظ واكثر دورانا ، ولا سيما اذا كان
في مدح النبي العظيم محمد صلى الله عليه
وسلم . وقد كان العصر الذي ظهر فيه
اصحاب البيدييات عصر زهد وتصوف
وتوجه الى الله ليتقدمهم مما هم فيه من
ظلم واستبداد .

٢ - انها لم تفرق بين علوم البلاغة وانما سلكتها
في علم واحد هو البدیع بمعناه الواسع ، أي
انه دعوة للعودة الى ما كانت عليه البلاغة
في عهد كبار البلاغيين كالجاحظ وقدامة
وعبد القاهر الجرجاني وابن رشيق وابن
سنان وضياء الدين بن الاثير وغيرهم ممن
جعل البلاغة علما واحدا يعبر بها عن
" فضل بعض القائلين على بعض من حيث
نطقوا او تكلموا واخبروا السامعين عن
الافراغ والمقاصد ، وراموا ان يعلموهم ما
في نفوسهم ، ويكشفوا لهم عن ضمائر
قلوبهم " (١٧١/١) .

٣ - انها دفعت المؤلفين أو الشعراء انفسهم الى
شرح البيدييات كما فعل ابن حجة الحموي
وعائشة الباعونية وابن معصوم المدني
وغيرهم . وقد كانت شروحهم من أهم كتب
البلاغة العربية في تلك الفترة ، لانها جمعت
كل ما عرفته البلاغة من فنون قبل القرن

معاصرة به وبذلك حفظ لنا ثروة أدبية ترسم ملامح ذلك العصر . ولم يكن شرح التلخيص كذلك ؛ لأنهم لم يخرجوا كثيرا على شواهد التلخيص للقزويني وشواهد البلاغة القديمة ، وبذلك كان أصحاب البديعيات وشراحها أكثر تمثيلا لعصرهم من شرح التلخيص ، ولعل فيما قدموه نقما ، ولعل فيما قدمه هذا البحث فائدة لمن تعنيه الثقافة العربية الإسلامية .

السابع المهجورة وذكرت كثيرا من آراء المتقدمين وتعريفاتهم ، ولأنها أعطت صورة دقيقة للحياة الأدبية في تلك الفترة وحددت الذوق الفني الذي كان الأدباء يلتزمون به .

٤ - أنها دفعت الشراح إلى التجديد في الشواهد البلاغية والاستعانة بالشعراء المعاصرين لهم ، وتكاد « خزانة الأدب » للحموي تمثل عصره أدق تمثيل ، لأن المؤلف ذكر كثيرا من شعر

المصادر والمراجع

مصطفى السقا وجماعته . الطبعة الثانية - القاهرة ١٢٧٥هـ - ١٩٥٥م .

- ١٥- شذرات الذهب - ابن العماد الحنبل - القاهرة .
- ١٦- شرح بديعية الباعونية - عائشة الباعونية (مطبوعة على حاشية خزانة الأدب - لابن حجة الحموي) .
- ١٧- سروح التلخيص - القاهرة ١٩٢٧م .
- ١٨- شعر صفى الدين الحلبي - الدكتور جواد أحمد علوش ، بغداد ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م .
- ١٩- الصبغ البديعي في اللغة العربية - الدكتور أحمد إبراهيم موسى ، القاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م .
- ٢٠- طراز الحلة وشفاء الغلة - أبو جعفر الرعيني ، مطبوعة مكتبة الاوقاف العامة ببغداد ، رقم (١٢١٢١) .
- ٢١- فنون بلاغية - الدكتور أحمد مطلوب ، بيروت ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .
- ٢٢- فوات الوفيات - محمد بن شاذل بن أحمد الكندي ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ١٩٥١م .
- ٢٣- القزويني وسروح التلخيص - الدكتور أحمد مطلوب ، بغداد ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .
- ٢٤- كتاب المناهيج - أبو هلال العسكري ، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .
- ٢٥- المذاهب النبوية في الأدب العربي - الدكتور زكي مبارك ، القاهرة ١٩٦٧م .
- ٢٦- مصطلحات بلاغية الدكتور أحمد مطلوب ، بغداد ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- ٢٧- معجم المؤلفين - عمر رضا كحالة ، دمشق ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م .
- ٢٨- مناهج بلاغية - الدكتور أحمد مطلوب ، بيروت ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- ٢٩- نفحات الأزهار - عبدالقني النابلسي ، دمشق ١٣٩٩هـ .

- ١ - الاعلام - خير الدين الزركلي ، الطبعة الثانية ، القاهرة .
- ٢ - اعلام النساء - عمر رضا كحالة ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م .
- ٣ - انوار الربيع في انواع البديع - ابن مفضل علي صدر الدين المدني ، تحقيق شاذل هادي شكر ، النجف ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
- ٤ - الايضاح - الخطيب القزويني ، تحقيق لجنة باشراف محمد محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة .
- ٥ - بديعيات الأناري - زين الدين شهاب بن محمد القرشي الأناري ، تحقيق هلال ناجي ، بغداد ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .
- ٦ - بنية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .
- ٧ - البلاغة تطور وتاريخ - الدكتور شوقي ضيف ، القاهرة ١٩٦٥م .
- ٨ - البيان والنبين - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق شوقي عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م .
- ٩ - التلخيص - الخطيب القزويني ، تحقيق عبدالرحمن البرقوقي ، الطبعة الثانية - القاهرة ١٣٥٥هـ - ١٩٣٢م .
- ١٠- خزانة الأدب وغاية الأرب - ابن حجة الحموي ، الطبعة الاولى - القاهرة ١٣٠٤هـ .
- ١١- دائرة المعارف الإسلامية - (الطبعة العربية) مادة (بديع) .
- ١٢- دلائل الاعجاز - عبدالقاهر الجرجاني ، تحقيق محمد رشيد رضا ، القاهرة ١٣٧٢هـ .
- ١٣- ديسوان صفى الدين الحلبي - دار مساند - بيروت ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .
- ١٤- السيرة النبوية - أبو محمد عبدالملك بن هشام ، تحقيق

حركة التأليف في لغة غريب الحديث

بقلم

فاطمه جملة السراي

كلية التربية - جامعة بغداد

منذ القرن الثاني للهجرة حيث شهد هذا القرن
أولى هذه المحاولات المباركة (١) .

ولغة الغريب من الحديث اشتملت تأليفها
إضافة إلى الحديث الشريف أحاديث الصحابة
والتابعين وبعض القواد والولاة كالحجاج بن يوسف
الثقفي وأمثاله . وقد بحث غير واحد من المؤلفين
مفهوم الغريب من اللغة ، فما كان من الالفاظ
الغامضة وكان قليل الاستعمال لدقة معناه ، وبعده
عن الفهم هو عند الخطابي (٢) - وهو أحد العاملين
في هذا الفن - من الالفاظ الغريبة التي تحتاج إلى
بيان . فقله : « أن الغريب من الكلام (إنما هو
الغامض البعيد من الفهم كالغريب من الناس) (٣) .

ويقال من كلام العرب : غربت الكلمة
غرابة - إذا غمضت وخفيت معنى . وغرب الرجل
يغرب غراباً إذا ذهب الرجل وبعده (٤) .

ولم يغفل القواسم من علماء العربية هذا
الغريب بل كانوا سباقين إلى وضع ركائز هذا العلم
فقد أوضحوا معنى الغرابة في لغة غريب الحديث .
ويبدو أن الاهتمام بلغة غريب الحديث هي

حركة التأليف في غريب الحديث ولغته تمثل
جانباً مشرقاً من تراثنا الجليل الذي نفل نعتز به
ونعمل من أجل الحفاظ عليه داعين لإبرازه بوجه
ناصح لنستشرف منه مستقبلاً أكثر بهاء ورسوخاً
ومساهمة في ركب الحضارة الإنسانية .

وهذه الحركة حلقة من الحلقات العلمية
الجادة المتواكبة التي انداحت عبر قرون عديدة
مضين بلا انقطاع في تباع هذه اللغة العربية مأخوذة
من منابعها الأصيلة ، وهي آنذاك أخذت تحتاج
الجزيرة إلى الصين والهند شرقاً وإسبانيا غرباً .

وفوق ذلك فقد ربطت بين الدين والعلم
باسمى سبل التفكير العلمي فالدراسة فيها مستقاة
من نصوص الحديث الشريف في غريبه . ولقد
حرص أسلافنا على لغتهم منطلقين من كونها لغة
الدين الحنيف ، المعبرة عن قوميتهم فكانوا
يحفظون كل ما يتصل بها ويوضح النصوص
القرآنية ، فاهتموا بالحديث النبوي الشريف
وتثبتوا من نصوصه وسنده آياتاً تثبت ، واجتهدوا
في ذلك واستقصوا ما استطاعوا إلى ذلك من
سبيل .

ولا يخفى على المختص أن العناية بالقرآن
الكريم والحديث الشريف وتدوينهما والشروح التي
جرت حولهما انبثقت عنها علوم العربية ، وما تزال
الدراسات فيها تتطور ويكثر فيها الباحثون من
عرب ومستشرقين . ولقد رافق التأليف في تلك
العلوم العناية والتأليف في تلك العلوم العناية
والتأليف في غريب الحديث ولغته تلك الدراسات

- (١) النهاية لابن الأثير الطبعة الثانية بتحقيق الطناحي
والزاوي ٢/١ مقدمة .
- (٢) انظر كشف القنون : حاجي خليفة طبعة طهران بالافست
الثالثة ١٩٤٧ - ١٢٨٧ هـ ، ١٢/١ .
- (٣) انظر غريب ابن سلام طبعة الهند ، هيسدر آباد ،
١٩٦٤/١٣٨٤ ، ٢/١ المقدمة .
- (٤) انظر غريب ابن سلام السابقة ولسان العرب / غريب
طبعة . صادر بيروت .

من ضمن البداية في الدراسة اللغوية ، فلقد كان للهجات القبائل العربية ، واختلاط العرب بفيرهم دافعا ومبررا لظهور التأليف في هذا العلم لأن الرقعة الإسلامية اتسعت وضم الإسلام شعوبا شتى انصوت تحت رايته ، وهي شعوب لم تكن سابقا قد عرفت العربية .

ولقد كان النبي (ص) غاث المسلمين ومرجعهم فيما يجدونه صعب الفهم عسرا او مستغلقا ، ثم قام الصحابة من بعده بهذه المهمة ولكن الحاجة الى التدوين كانت ملحة ، والظروف تفرض ما لا بد منه رغم ان هؤلاء لم يالوا جهدا بل كانوا ابرارا متأسين به صلى الله عليه وسلم .

ولقد وجد السلف في القرآن والحديث الشريف ، في الرجوع الى كلام العرب واشعارهم مفيدا فيثمنهم في البحث عن مادته — في غياب الرسول والصحابة — واستكشاف معانيه (٥) .

وقد كانت سلائق العرب مستقيمة فالفصاحة تغلب على السنتهم ، ولذا فالرجوع الى ما تكلموا به يسعف في بيان المعاني المستغلفة من القرآن والحديث الشريف ، وفي هذا نسوق ما روي عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما انه قال : ما كنت ادري ما قوله تعالى : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين » حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول لزوجها : تعال افاتحك ، تعني اقاضيك .

وقال ايضا : ما كنت ادري ما فاطر السماوات والارض حتى اتاني امرأيان يختصمان في شر فقال احدهما : انا فطرتها يعني ابتدأتها (٦) .

بعد ذلك أصبحت نتائج ذلك البحث والتحقيق علما مستقلا بذاته يعرف بفن (غريب الحديث) . وهذا الفن لا يُعنى بالاسناد ، ومهمته توضيح واجلاء المعاني الغامضة البعيدة المرمى .

قال السيوطي في تدريب الراوي (٧) : (غريب الحديث : هو ما وقع في متن الحديث من لفظة

غامضة بعيدة عن الفهم لقلة استعمالها . فن مهم والخوض فيه صعب . . . وكان السلف يتثبتون فيه أشد تثبت . . .) وقد روي عن احمد بن حنبل انه سئل عن حرف منه فقال : سلوا اصحاب الغريب ، فاني اكره ان اتكلم في قول رسول الله (ص) بالظن ، وسئل الاصمعي عن معنى حديث : « الجار أحق بسقيه » فقال : انا لا افسر حديث رسول الله (ص) ، ولكن العرب تزعم ان السقيبة : اللزيق (٨) .

والباحث في حركة التأليف في هذا الفن يجد حركة دائمة على مر القرون العشر — او تكاد — من المراحل الاسلامية المتقدمة ولقد جمعت فيها ، مادة الغريب ، وشرحت ، ورتبت ، فكانت منها مؤلفات كثيرة ضاع معظمها واندر ، ووصل اليها بعضها الآخر .

وان كان ثمة ما يدعو للدهشة في تلك التصانيف انما هو ضخامتها التي تشير اليها المراجع والفهارس ، وما تظهره الجهود القائمة على تحقيق نسخها الخطية حتى اليوم .

وتلك الضخامة في التأليف تدعونا الى اكبار السلف ايما اكبار لشدة المساناة والصبر الطويل ، والأتانة في العمل دون كلل او ملل ، ذلك حق لهم علينا يجب ان نشير اليه فالدارس والمؤلف منهم ما ان ينتهي ياتي مؤلف آخر من المعاصرين او من الخلف ، فيبدل عليها ، بما يستحق ان يكون كتابا آخر ، ليقول ما يجدر ان يقال ليسند مادة او يزيد بها بياناً ، وقد يسند نقضا او سهوا فانا المؤلف لسبب او لآخر . وغير هذا مما يقع في المختصرات وهي دليل على بذل الجهود لتيسر التناول والمراجعة أو الحفظ .

ولم يكن البحث في غريب اللغة في الحديث قاصرا فهو لا ينقص في علميته ، ولا يقصر في البحث والدراسة ، ولا تجد فيه تكوينا بحيث تلحق ثغرات ظاهرة تعدلها مأخذاً كبيراً . وقد انتظمت حركة التأليف في تلك القرون الهجرية ، وبدأت سلسلة تنساب حلقاتها فتصل بعضها الآخر فانارت دروب

(٨) في اللسان قال ابن منظور \ سقيب : السقيب : الغريب . وكذا في ترتيب القاموس المحيط الفيروزآبادي تحقيق سق طاهر الزاوي \ ١٩٥٩ \ الطبعة الاولى . مطبعة الرسالة . فائدة : (وقد يكون الغريب من الحديث غريبا في اسناده وذلك اذا انفرد به رواية ، وهو العزيز ايضا . وقسدد يكون غريبا في اسناده ومنته انظر كتاب \ معرفة علوم الحديث ص / ٢٢٢ .

(٥) انظر غريب ابن سلام ص / د مقدمة .
(٦) انظر البرهان في علوم القرآن لبيد الدين الزركشي ، تحقيق مهصود ابو القاسم ط : ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٧ م البابي الحلبي \ القاهرة ، ج ١ \ ص ٢٧٣ وتفسير القرطبي في كتاب الجامع لاحكام القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية . ٤٤١ \ ورواية اخرى في غير هذه الآية في ٢٧٣ \ ٢٧٤ هـ = ١٢٥٤ م . ١٩٤٥ ، وانظر تدريب الراوي للسيوطي . ط : ٢ / ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ المدينة المنورة . ١٨٥ / ٢ .
(٧) ١٨٤ / ٢ - ١٨٥ ، وانظر : حاجي خليفة ١٢٠٢ / ٢ .

الباحثين المعاصرين على الرغم من ضياع واندثار كثير منها .

واني لأجد جديراً بالذكر أن التأليف في غريب الحديث يشكل حلقة من حلقات الدرس اللغوي للغة هذه الأمة المجيدة بذات متواضعة ثم تمت فجتمع مادة الغريب من الأحاديث ، ورصدها وشرحها شرحاً لغوياً ، وذكر دلالاتها وموادها الصرفية ، وبيان المستعمل عند العرب وشاذه ، وذكر اللهجات ، وشواذ القراءات بما يناسب الوارد من المادة ، ومتابعة العلماء بعضهم لبعض (٩) وبيان وجوه الصواب ، والإشارة إلى الأصوب منها ، والافصح وما نسميه اليوم بالتصحيح والتنقيح والتعليق . كل ذلك يدخل في باب الدرس اللغوي ويستدعيه . وقد كان - آنذاك - مأخوذاً به ، بوصفه منهجاً علمياً لاستكمال البحث والتتبع لأثره وإغنائه تلك الاسفار التي لا تفتأ تمدنا برفق منقطع النظر . وأن مساهمة عدد كبير من العاملين في هذا العلم من اللغويين والنحويين بل من روادهم ليؤيد ما نذهب إليه من أن هذه دراسات لغوية ، زد على ذلك أنها رفدت - أي مؤلفات الغريب المعجمات - وتفضل كذلك - قديماً وحديثاً .

ولعل ذكر أسماء المؤلفين يبين ما ذكرنا :

من توفي منهم في القرن الثالث وعندهم مؤلفا . (٢٢)

أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠هـ ذكره النيسابوري في كتاب معرفة علوم الحديث . وأشار إلى أنه أول من كتب في الحديث .

عبد الرحمن بن الأعلى معاصر أبي عبيد (ولا تعرف له سنة وفاة) . ذكره ابن النديم (١٠) .

النضر بن شميل المتوفى سنة ٢٠٣هـ .

وممن توفي في هذه السنة أيضاً :

الحسن بن محبوب السراذ .

ومحمد بن المستنير ، قطرب المتوفى سنة ٢٠٦هـ .

وأبو عمرو الشيباني : اسحاق بن مراد المتوفى سنة (٢١٠هـ) .

(٩) انظر ص ٨ - ١٢ من هذا البحث .

(١٠) فقال : وكان يكنى بأبي عثمان بصري شاعر عالم باللغة وله من الكتب كتاب النحويين ، وكتاب غريب الحديث وترجمته ما جاء في الحديث المأثور عن النبي مقسراً وعلى أثره ما فسره العلماء من السلف . ص : ٧٤ .

أبو زيد الأنصاري ، سعيد بن أوس بن ثابت المتوفى سنة ٢١٥هـ .

والكندي الحمصي : أحمد بن خالد الضرير المتوفى سنة (٢١٦هـ) (١١) .

وعبد الملك بن قريب ، الاسمعي ٢١٦هـ (١٢) . وأبو عبيد القاسم بن سلام ، المتوفى سنة (٢٢٤هـ) .

وإبن الأعرابي ، محمد بن زياد ، المتوفى سنة (٢٣١هـ) . ذكره ابن النديم وهو تلميذ القاسم ابن معن .

وعمر بن أبي عمرو الشيباني . المتوفى في السنة نفسها .

وعلي بن المقيرة الأثرم . المتوفى سنة (٢٣٢هـ) . ذكره ابن النديم .

وأبو مروان عبد الملك بن حبيب المالكي المتوفى سنة (٢٣٨هـ) . ذكره ابن النديم .

وأبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي النحوي المتوفى سنة (٢٤٥هـ) .

وأبو جعفر محمد بن عبدالله بن قادم ، قيل أنه خرج من بيته ولم يرجع سنة (٢٥١هـ) (١٣) . ذكر غرائب الحديث في كتاب له في النحو وهو مختصر كتاب (الكافي) .

وشمير بن حمدويه الهروي ، المتوفى سنة (٢٥٥هـ) .

وثابت بن أبي ثابت ، وراق أبي عبيد القاسم ابن سلام . ذكره حاجي خليفة .

وإبن قتيبة ، أبو محمد عبدالله بن مسلم المتوفى (٢٧٦هـ) .

وأبو اسحاق إبراهيم الحريزي وأبو العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفيان عام (٢٨٥هـ) .

ومحمد بن عبد السلام الخشني المتوفى (٢٨٦هـ) .

وأبو العباس أحمد بن يحيى ، ثعلب ، المتوفى سنة (٢٩١هـ) .

(١١) انظر تهذيب التهذيب : ابن حجر العسقلاني طبعة جابر آباد | الهند ، ٢٧١/١ وكشف الظنون طبعة قاسم الرجب بالاشتراك | بغداد ١٢٠٤/٢ .

(١٢) انظر ص / ٢٢٢ من كتاب معرفة علوم الحديث ومقدمته الطبعة الثانية *

(١٣) بقية الوعاة ، السيوطي . الطبعة الأولى ، ١٢٢٦ ص : ٥٨ - ٥٩ ، وانظر الفهرست ص / ١٢٥ .

وابن كيسان ، محمد بن احمد بن ابراهيم
(٣٢٠ هـ) (١٤) . هذه السنة ذكرها ياقوت .
ومحمد بن عثمان ، احد اصحاب ابن
كيسان .

ومن الف من الطمء في القرن الرابع هؤلاء :

قاسم بن ثابت بن حزم السرقسطي ، المتوفى
(٣٠٢ هـ) .
وابو محمد القاسم بن محمد الانباري
المتوفى (٣٠٤ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابو موسى الحامض ، سليمان بن محمد بن
احمد المتوفى (٣٠٥ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابن دريد ، ابو بكر محمد بن الحسن ،
المتوفى (٣٢١ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابو بكر محمد بن القاسم الانباري المتوفى
(٣٢٨ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابو الحسين عمر بن محمد القاضي المالكي
المتوفى (٣٢٨ هـ) .
وابن درستويه ابو محمد عبدالله بن جعفر
ذكره ابن النديم في الفهرست .

وابو عمر محمد بن عبدالواحد الزاهد ،
غلام ثعلب المتوفى سنة (٣٤٥ هـ) .
وابو سليمان الخطابي ، حماد بن محمد بن
ابراهيم بن الخطاب البستي الشافعي المتوفى سنة
(٣٨٨ هـ) . ونقل السيوطي (١٥) قول الثعالبي
في التيممة وانه كان يشبه في زمانه ابا عبيد القاسم
ابن سلام . وذكر مصنفه في غريب الحديث .

وفي القرن الخامس الهجري :

ابو عبيد الهروي ، احمد بن محمد . المتوفى
سنة (٤٠١ هـ) صاحب الفريبين (القرآن
والحديث) .

وابو القاسم اسماعيل بن الحسن بن الغازي
البيهقي المتوفى سنة (٤٠٢ هـ) وابو الفتح سليم
ابن ايوب الرازي الشافعي . المتوفى سنة (٤٤٧ هـ)
ذكره حاجي خليفة .

(١٤) ١٧ ، ١٤١ من مصححه طبعة دار المأمون ، وجاء في تاريخ
بغداد ٢٢٥١١ والانباء ٥٩١٣ انه توفي عام (٢٩٩ هـ) .
تنبيه : الاعلام المشار اليهم في ابن النديم ذكروا في ص :
١٢٥ . وما عدا ذلك فقد اشرنا الى الصفحات .
(١٥) البقية : ص : ٢٣٩ .
(١٦) حاجي خليفة ١٢٥/٢ .

واسماعيل بن عبدالغافر ، المتوفى سنة
(٤٤٩ هـ) .

وفي القرن السادس :

ابراهيم بن محمد بن ابراهيم النسوي المتوفى
سنة (٥١٩ هـ) .
وابو الحسن عبدالغافر بن اسماعيل بن
عبدالغافر الفارسي . . (٥٢٩ هـ) .
قال عنه حاجي خليفة (١٦) وكتابه جليل الفائدة
مجلد مرتب على الحروف .
وابو القاسم جارا الله محمود بن عمر بن محمد ،
الرمخشري المتوفى سنة (٥٣٨ هـ) .
والحافظ ابو موسى محمد بن ابي بكر المدني
الاصفهاني سنة (٥٨١ هـ)
(وسأتي ذكره)
وابو شجاع محمد بن علي بن شعيب بن
الدهان المتوفى (٥٩٠ هـ) .
(سأتي ذكره في البحث) .
وابن الجوزي ، ابو الفرج عبدالرحمن بن علي .
المتوفى سنة (٥٩٧ هـ)

وفي القرن السابع :

ابن الاثير المتوفى سنة (٦٠٦ هـ) ممن لا تعرف
لهم وفاة .
فستقة ، ذكره ابن النديم (١٧) . واحمد بن
الحسن الكندي وقد ذكره ابن النديم (١٨) ايضا .
وابو القاسم محمود بن ابي الحسن بن
الحسين النيسابوري الملقب ببيان الحق . ذكره
السيوطي في البقية من تصانيفه (١٩) ، جمل
الفرائد في تفسير الحديث . واورد من شعره
هذين البيتين :

فلا تحقرن خلقا من الناس علمهم
ولي الله العالمين وما تدري
فذر القدر عند الله خاف عن الوري
كما خفيت عن علمهم ليلة القدر
عبداللطيف البغدادي موفق الدين في كتابه
تفسير غريب الحديث ومعجمه المجرد منه (المجرد
لغة الحديث) (٢٠) .

(١٧) الفهرست ص : ١٢٥ ، باب تسمية الكتب المؤلفة في
غريب الحديث .
(١٨) الفهرست : السابقة .
(١٩) الفهرست : ص / ١٣٦ وكشف الظنون ١٢٥/٢ .
(٢٠) الجزء الاول القديمة بغداد ، مطبعة الشعب .

ابن الحاجب مهدي (مذهب الدين) المتوفى سنة (٦٤٦ هـ) ، قيل أنه يقع في عشرة مجلدات .
صفي الدين محمود بن أبي بكر الارموي (٧٢٣ هـ) .

الشيخ علي بن حسام الدين الهندي ، الشهر بالمتقي المتوفى سنة ٩٧٥ هـ .

وعيسى بن محمد الصفوي ، المتوفى سنة (٩٥٣ هـ) .

وجلال الدين السيوطي المتوفى سنة (٩١١ هـ) .

وقد ذكر ابن النديم في الفهرست (٢٢) كثيرا من هؤلاء .

وبملاحظة عامة ان جمهرة العاملين في هذا الفن اوتوا من كل علم بطرف وقد احتوت تراجمهم واخبارهم على اكثر من مؤلف في اكثر من موضوع وقد اولعوا بالحديث ، والتفقه بالشريعة والدين وتظلموا بها حتى امسكوا ناصية التصنيف والتأليف في الغريب من الحديث وذكر وجوه الاستعمال في لغاتها ، كل ذلك يحتاج الى طول معاناة واناة ودراية بالحديث والرواية وما يتعلق بهما . فهؤلاء اذن نخبة من جلّة ابناء عصرهم . وهم الى جانب ذلك من البرزين في علمي النحو واللغة .

ولا بأس ان اعود الآن لاقف عند بعض الشخصيات الفذة واعرض مؤلفاتهم لما اجدته داعيا مكمل للبحث في مسيرة التأليف عبر القرون الهجرية الاسلامية مدعمة بدوافع كبيرة الحرص مما اعطى تلك الحركة زخما للتطور والاندفاع قدما .

فالنضر بن شميل جاء ذكره في النحويين البصريين عند الزبيدي (٢٣) في الطبعة السادسة . ومحمد بن المستنير ذكره ابن قاضي شهبة (٢٤) وقال عنه : « صاحب سيبويه وتلميذه اللقوي النحوي » (٢٥) .

(٢١) حاجي خليفة ١/ ١٢٠٧ ، ولم يذكر اسماء كتبه .

(٢٢) ص / ١٢٥ ، ١٢٦ .

تنبيه :

لقد استفدت ما ذكرت من مقدمة المحققين في الطبعة الثانية لكتاب النهاية وزدت عليها ما لم يذكر .

(٢٣) طبقات النحويين واللغويين ، لابي بكر الزبيدي تحقيق : محمد ابو الفضل ، مصر ، ص / ٥٥ - ٦١ .

(٢٤) طبقات النحاة واللغويين تحقيق : محسن عباس طبعه النجف ١٩٧٢ - ١٩٧٤ بغداد ، ص / ٢٢٢ وانظر الزبيدي ص / ٩٩ - ١٠٠ .

(٢٥) ٢٦٥ / ٢ - ٢٧٢ .

وابو عمرو الشيباني ذكره الزبيدي (٢٦) في الطبقة الثالثة من اللغويين الكوفيين . وجاء ذكر الاسدي (٢٧) ومعمّر بن المنزّلي (٢٨) في الطبقة الرابعة من اللغويين البصريين عند الزبيدي ايضا . والقاسم ابن سلام أورده الزبيدي (٢٩) في الطبقة الثالثة من اللغويين الكوفيين .

وابن قتيبة كان من بين من ذكروا في الطبقة السادسة من اللغويين البصريين (٣٠) . كما اورد الزبيدي ذكر محمد بن عبد السلام الخشني في الطبقة الثالثة من النحويين واللغويين الاندلسيين (٣١) .

ومن بين اللغويين الكوفيين ممن ذكرهم الزبيدي - ثعلب ، احمد بن يحيى (٣٢) في الطبقة الخامسة من النحويين الكوفية .

وابن كيسان (٣٣) من بين الذين ذكروا في تراجم الزبيدي (من اصحاب ثعلب) في الطبقة السادسة من النحويين الكوفية .

والانباري محمد بن القاسم ذكر من بين اصحاب ثعلب (٣٤) في الطبقة المذكورة .

والزمخشري محمود بن عمر ترجم له القفطي صاحب انباه الرواة على انباه النحاة (٣٥) وقال عنه انه « ممن يضرب به المثل في علم الادب والنحو واللغة .

وابن الدهان محمد بن علي نحوي لقوي وقال عنه (٣٦) : « ان له يد طولى في علم النحو » (٣٧) .

ومن جاء بعدهم كانوا على علم ودراية في اللغة والنحو ومؤلفات او الاشارة إليها من قبل المراجع تكفي لان تقنع الباحث ان لهم باعا طويلا في هذا الباب .

وقد عني القدامى من المؤرخين والمترجمين واصحاب الفهارس بتسجيل اسفار الغريب هذا فاين النديم (٢٨) (٣٨٥ هـ) ممن عنوا بالاشارة الى

(٢٦) ص / ١٩٤ - ١٩٥ .

(٢٧) السابق ص / ١٦٧ - ١٧٤ .

(٢٨) ص / ١٧٥ - ١٧٨ من المصدر السابق .

(٢٩) ص / ١٩٩ - ٢٠٢ .

(٣٠) ص / ١٨٢ .

(٣١) انظر ص / ٢٦٨ .

(٣٢) انظر ص / ٢٠٧ .

(٣٣) انظر ص / ١٥٣ .

(٣٤) انظر ص / ١٥٢ - ١٥٤ .

(٣٥) انظر ٢٦٥ / ٢ .

(٣٦) السابق .

(٣٧) طبقات النحاة ص / ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٣٨) الفهرست : ص : ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧ . ط / القاهرة .

اوائل من الف في هذا الفن . والخطيب البغدادي (٢٩) (١٦٢ هـ) نقل لنا اخبارا كثيرة عنهم ، ويقاسوت (١٦٦ هـ) في معجمه (٢٠) . وابن خلكان (١٦٨١ هـ) . والسيوطي (١١١ هـ) في كتبه . كل هؤلاء وغيرهم (٢٢) تجشموا مظنة البحث والتدوين فتركوا لنا تراثا اماننا على دروب البحث وسلك سبل علمية موضوعية بالاستناد اليها .

معمّر بن المنسي اتفقت المراجع على انه اول من سار في درب التأليف وان مؤلفه يقع في اوراق معدودات وقد سد حاجته في عصره (١٤٣) .

وفي صفة كتاب معاصر ابي عبيدة عبدالرحمن قال ابن درستويه : (ت - ٢١٧ هـ) : « ذكر فيه الاسانيد وصفه على ابواب السنن والفقه الا انه ليس بالكبير » .

ومن كتب الغريب الغريب التي لقيت الاهتمام من الباحثين كتاب (الغريب المصنف) (٤٤) لابي عمرو الشيباني (٢٠٦ هـ) . اختصره محمد بن علي اللخمي اللغوي المعروف بابن الرضي (بابن المرضي) المتوفى (٦١٦ هـ) وسماه (حلية الاديب) وابو يحيى محمد ابن رضوان المتوفى سنة (٦٥٧ هـ) وقد اختصره عليه ابو عبيد القاسم بن سلام ورده ابو نعيم احمد ابن عبدالله الاسفهاني . . وعلي بن حمزة البحري (٣٧٥ هـ) وشرحه ابو العباس احمد بن محمد المريس المتوفى (٤٦٠ هـ) . وشرح يوسف ابو حسن السيراقي ابياته .

ان الوقوف عند ابي عبيد القاسم ابن سلام من اشهر علماء الغريب الذين عرفوا في القرن الثالث الهجري مهم ولقد نقل الخطيب البغدادي هذا الخبر الذي تتضح فيه مكانة المصنف : قال (٤٥) : (اخبرني محمد بن احمد بن يعقوب اخبرنا محمد بن نعيم . . . يقول سمعت ابراهيم بن ابي طالب يقول : سألت ابا قدامة عن الشافعي واحمد بن حنبل واسحاق ، وابي عبيد ، فقال : اما افهمهم فالشافعي الا انه قليل الحديث ، واما اودعهم فاحمد بن حنبل ، واما احفظهم

فاسحاق واما اعلمهم بلغات العرب فابو عبيد) (٤٦) . واتى ابن الاثير على كتابه فقال : (ما معناه) ليس من كتاب من كتب الغريب في بيان اللفظ وصحة المعنى وجوده الاستنباط وكثرة الفقه مثل كتاب ابي عبيد . وعنه قيل ايضا انه احد الذين كانوا للناس في زمانهم من بين اربعة . وكتاب غريب ابي عبيد هذا جمع في اربعين عاما (٤٧) وهو مطبوع يقع في ثلاثة اجزاء وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية منه برقم (٢٠٥١) .

وغريب ابن سلام هذا مطبوع بالهند حققه الدكتور محمد عبدالمعيد (٤٨) ويقع في اربعة اجزاء . ولكنه يفتقر الى فهرسة للمواد تسهل العود اليها . ومن الكتاب اربعة نسخ خطية ذكرها المحقق في المقدمة .

وقد جاء في فهرس المخطوطات (٤٩) اشارة الى نسخة خطية منه (الجزء الاول) واوله : (بعد البسملة : قال ابو عبيد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم : زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها . . الخ) .

وهي بخط معتاد وفي آخر اشارة الى الانتهاء منها والفراغ من اكمالها في صفر (١١٠٣ هـ) وتقع في ٢٤٠ ورقة ١٤٠ x ٢٠ سم برقم ٢٢٢٢٩١ .

وفي هذا الكتاب قال ابو السعادات ابن الاثير (٥٠) : (هو القدوة في هذا الشأن فانه اتى فيه عمره واخطب به ذكره) .

وكتاب الغريب لابن قتيبة صاحب عيون الاخبار الذي ذكر عنه ابن النديم (٥١) : « وكان صادقا فيما يروييه عالما باللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه . . » .

وله كتاب اسلاح غلط ابي عبيد (القاسم ابن سلام) في غريب الحديث . ذكره ابن النديم وحاجي خليفة (٥٢) .

والكتاب بعنوان (غريب الحديث) (٥٣) وهو

(٤٦) النهاية ٧/١ .

(٤٧) السابق .

(٤٨) هذه هي الطبعة الوحيدة طبعت في جيسدر آباد سنة ١٢٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ، الهند .

(٤٩) فؤاد سيد في ١٥٢/٢ .

(٥٠) ٦/١ .

(٥١) الفهرست : ١٣٥ .

(٥٢) كشف الظنون : ١٢٠٩/٢ .

(٥٣) الفهرست : ص/١٢١ و ١٣٥ ، تاريخ بغداد ١٧٠/١ .

(٣٩) في تاريخ بغداد ٤٠٥/١٢ .

(٤٠) ١٥٥/١٩ .

(٤١) البغية ص / ٣٩٥ .

(٤٢) مثل كتاب كشف الظنون في سامي الكتاب والفنون لحاجي

خليفة ، م ١٠٦/١ ، ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤٣) انظر حاجي خليفة ١٢٠٩/١ والنهاية / مقدمة .

(٤٤) خليفة ، السابق .

(٤٥) تاريخ بغداد ٤٠٥/١٢ .

مطبوع ويقع في ثلاثة أجزاء (٥٤) في الأول منها الدراسة وفي الثاني النص وفي الثالث المضامين . وطبعته مطبعة العاني في بغداد / ١٩٧٧ م . وقد حقق الكتاب بفهارس أيضا .

ونسخ الكتاب المخطوطة كثيرة من بينها نسخة المكتبة الظاهرية وهناك في جامعة الدول العربية (ميكرو فيلم) مصورة عن نسخة في المغرب . واخرى في ايران وغير ذلك مما جاء في مقدمة المحقق بهذا الصدد . جاء بمعلومات عن نسخ كثيرة ، واخرى مصورة (٥٥) .

وفي وصفه قال ابن الاثير (٥٦) وهو ينقد كتب الغريب وذكره من بينها قائلا : (ولا ان يكون من جنس كتاب ابن قتيبة من اشياء التفسير وايراد الحجة ، وذكر النظائر وتخليص المعاني) .

وعن كتاب المؤلف ابي اسحاق الحربي المذكور قبل ان الناس هجروه لانه استقصى فيه الاسانيد وأطال ذكر المتن (٥٧) .

وعن كتاب الخشن في القرن الثالث ايضا قيل : انه « نيف على عشرين جزءا في شرح حديث النبي عليه الصلاة والسلام في أحد عشر جزءا » .

ومن مؤلفات القرن الرابع الهجري كتاب ابن حزم السرقسطي وقد وصفه ابن النديم بقوله : انه (حسن مشهور) (٥٨) .

وقد ادرك الخطيب البغدادي وهو اول من ادخل كتب ابن حزم الاندلسي الى الشرق (٥٩) .

وكتاب السرقسطي هذا بعنوان (غريب الحديث) (٦٠) .

ومن مؤلفات القرن الرابع الهجري كتاب (غريب الحديث) للامام العلامة النحوي اللغوي ابي بكر ابن الانباري . روى الصفدي (٦١) : (قال ابو

(٥٤) تحقيق عبدالله الجبوري . طبعته دار العاني / ١٩٧٧ م ببغداد .

(٥٥) انظر ١/١ - ١١٠ من مقدمة المحقق في غريب ابن قتيبة .

(٥٦) النهاية ١/٧ .

(٥٧) انظر تاريخ بغداد ١٢/٤١٠ ، ١١/٤١١ .

اما الثلاثة الآخرون فهم : ابن عباس في زمانه والشمسي في زمانه والقاسم بن ميمون في زمانه .

(٥٨) تاريخ بغداد ١٢/٤٠٧ .

(٥٩) انظر جذوة القسيس ص / ٣١٢ .

(٦٠) انظر النهاية ١/٥١١ .

(٦١) الوافي بالوفيات : صلاح الدين الصفدي الطبعة الثانية .

محمد بن عبيدالله - محمد بن محمود ١٢٨١ هـ - ١٩٦١ م ، ٢٤٤١/٢ الطبعة الثانية . وفي الجزء الرابع من الصفحة نفسها باعشاء س . ديرينغ ، دمشق / ١٩٥٩ .

علي القالي تلميذه : كان يحفظ فيما قيل ثلاث مائة الف بيت شعر شاهد في القرآن . وكان يملئ من حفظه وما املئ من دفتر . . .) وكان اماما في نحو الكوفيين . وقد ذكر المؤرخ المذكور لابن الانباري . عشرين مؤلفا في مواضيع شتى اغلبها في النحو واللغة - عدا كتاب الغريب الذي قيل انه يتألف من خمس واربعين الف ورقة (٦٢) .

ومن تلك المؤلفات التي كان لها صدى بعيدا في هذا العلم غريب الخطابي ابا سليمان الذي عثرنا على اشارات كثيرة في الاخذ عنها والرجوع اليه في مقدمات كتب الغريب ، كابن قتيبة (٦٣) والهيروني (٦٤) والزمخشري (٦٥) ، والموفق البغدادي (٦٦) من بعدهم .

وقد اشار المصنف فؤاد سيد (٦٧) وقال : سلك فيه نهج ابي عبيد وابن قتيبة . وقال ايضا : الجزء الثاني : ناقص من الاول والآخر ، اوله بعد اربعة اسطر : وقال ابو سليمان وما . . . يهمل لرفع الاشكال ، وعوام الرواة يتركون الهمز . وينتهي الى الاول حديث عمر . . . الخ) وتحدث عن خط النسخة فقال : (نسخة بخط معتاد قديم بها تقطيع وائر عرق واكل ارضه في ١٦٦ ورقة ومسطرتها ٢١ سطرا ١٦ x ٢١ سم برقم (٢٢٨٢١) . ٢٢٨٢١ | .

وفي بداية القرن الخامس الهجري ألف الهيروني كتابه المعروف بـ (الغريبين) في القرآن والحديث وهذا المصنف من التأليف التي تسرت نسخها في القاهرة (٦٨) ، وهو أحد كتابين اعتمد عليهما ابن الاثير في كتاب (النهاية في غريب الحديث) (٦٩) .

(٦٢) وفيات الاعيان لابن خلكان ١ : ٣ : ٤٦٣ - احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت .

(٦٣) في غريبه : ١/١٥٠ .

(٦٤) الغريبين ١ ، ٢٢ .

(٦٥) التائق ١ ، المقدمة .

(٦٦) المجرد للغة الحديث ١/١٠ .

(٦٧) فؤاد سيد : فهرست المخطوطات المصرية ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ٢٠/١٥٣ ، وقد اخذ الدكتور عبدالجبوري كما تشير مقدمة في تحقيق غريب ابن قتيبة عن نسخة لابن سليمان الخطابي ولم يهدأ اليها . ولا تدري . اهسي المذكورة اعلاه ام غيرها .

(٦٨) دار الكتب المصرية ، وجامعة الدول العربية ، مخطوطات مكتبتها . ولدينا نسخة مصورة عنها .

(٦٩) والكتاب الشامي هو كتاب الحافظ المديني واسمعه : (الفيت في غريب القرآن والحديث) الغريبين ١/٢٢ .

وقد طبع الجزء الاول من الكتاب طباعة جيدة
مبسوطة واضحة وربما يكون الجزء الثاني قد خرج
مطبوعا في هذه الايام وهو بتحقيق الاخ الدكتور
محمود الطناحي .

وصاحب القريبين هذا من تلاميذ الازهري
ابي منصور (٣٧٠ هـ) كما انه فرا على ابي سليمان
الخطابي المذكور سابقا وكتابه يحتوي على مواد
كثيرة من تهذيب الازهري (٧٠) .

واود في هذا الموضع ان انقل للقارئ الكريم
قول ابن الاثير واصفا هذا الكتاب : (فلما كان زمن
ابي عبيد بن احمد بن محمد الهروي صاحب الامام
ابي منصور الازهري اللقوي ، وكان في زمن
الخطابي وبعده وفي طبقة صنف كتابه المشهور
الساخر في الجمع بين غريب القرآن العزيز
والحديث ورتبه مقفى على حروف المعجم على وضع
لم يسبق في غريب القرآن والحديث اليه ،
فاستخرج الكلمات اللغوية الغريبة في امكانها
واثبتها في حروفها وذكر معانيها ، اذ كان الغرض
والمقصد من هذا التصنيف معرفة الكلمة الغريبة
لغة وأعرابا ومعنى . لا معرفة متون الاحاديث
والآثار وطرق أسانيدها واسماء روايتها ، فان ذلك
علم مستقل بنفسه مشهور بين اهله ثم انه جمع
فيه من غريب الحديث ما في كتاب ابي عبيدة وابن
قتيبة وغيرهما ممن تقدمه عصره من مصنفى
القريب ، مع ما اضاف اليه مما تتبعه من كلمات
لم تكن في واحد من الكتب المصنفة قبله ، فجاء
كتابه جامعا في الحسن بين الاحاطة والوضع ، فاذا
اراد الانسان كلمة غريبة وجدها في حروفها بغير
تعق . الا انه جاء الحديث مفرقا في حروف كلماته
حيث كان هو المقصود والفرض ، فانتشر بهذا
التسهيل والتيسير في البلاد والامصار ، وصار هو
العمدة في غريب الحديث والآثار ، وما زال الناس
بعده يقتفون هديه ويتبعون اثره . . . الى عهد
الامام ابي القاسم محمود بن عمر اليرموكي
الخوارزمي رحمه ، فصنفت في غريب الحديث ،
وسماه « الفائق » . . .) .

لقد صادف هذا الاسم مسمى وكشف عن
غريب الحديث كل معنى ، ورتبه على وضع اختاره
مقفى على حروف المعجم ، ولكن في المشهور على
الحديث كلفة ومشقة ، وان كان دون غيره من
الكتب لانه جمع في التقفية بين ايراد الحديث
مسرودا جميعه او اكثره او اقله ، ثم شرح ما فيه

(٧٠) انظر مقدمة الدكتور الطناحي في القريبين ١٨/١ و ١٩ .

من غريب ، فيجيب شرح كل كلمة غريبة يشتمل عليها
ذلك الحديث في حرف واحد من حروف المعجم ،
فتورد الكلمة في غير حرفها ، واذا تطلبها الانسان
نصب حتى يجدها . . .) .

ولقد شغل هذا الكتاب اهل الزمان فقد
اختصره ابو المكارم الوزير علي بن محمد النحوي
المتوفى (٥٦١ هـ) وعليه زيادة لمحمد بن علي
الفساني المالقي المعروف بابن عسكر المتوفى (٦٣٦ هـ)
سماه المشرح الروي في الزيادة على غريب الهروي .
كما صنف الحافظ الاصبهاني المديني المتوفى
(٥٨١ هـ) تكملة له ، وله كتاب آخر في هفوات
القريبين (٧١) .

وقد قلد ابن الجوزي عبدالرحمن بن علي
البغدادي الهروي في كتابه في الحديث مجردا منتزعا
عن غريب القرآن وقد وجده ابن الاثير مختصرا من
كتاب الهروي وزاد عليه الكلمة الشاذة على حد
قوله في النهاية (٧٢) .

وقد بر الزمخشري من الف في هذا القرن في
القريب . وقد اشتهر وعرف الكتاب وانتفع به
الناس .

والزمخشري هذا قال عنه الشريف ابن
الشجري مهنأ اياه بقدمه الى بغداد فلما جالسه
قال متهللا :

واستكثر الاخبار قبل لقائه

فلما التقينا صفر الخير الخير (٧٣)

وقد حقق الكتاب مرتين الاولى والثانية الطبعة
المصرية ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م بتحقيق الاستاذين
محمد ابو الفضل وعلي البجاوي .

وهكذا دابت حركة التأليف في القريب
مستمرة في القرن السابع فعرف فيه كتاب (النهاية
في غريب الحديث) المطبوع بطبعين مصريتين .

وعن ابن الاثير المذكور قال ابن خلكان : « كان فقيها .
محدثا اديبا نحويا » (٧٤) وقد ألف هذا الكتاب في
وقت تطور وتكامل هذا العلم وقد رتب ابن الاثير
الكتاب دون اطالة في الاسانيد وذكر الاحاديث
الغريبة اجزاء مفهومة على موادها اللغوية هجائيا
ويذكر المواد الغريبة بلغات مختلفة مبوبة في ابوابها

(٧١) انظر حاجي خليفة ١٢٠٩/٢ .

(٧٢) ١٠/١ .

(٧٣) الفائق ، ص / هـ / مقدمة .

(٧٤) الشذرات : ابن العماد . مكتبة القدس ١٢٥١ هـ / القاهرة .

بطريقة بحيث يوفر على المراجع مشقة الرجوع الى الاجزاء الاخرى في العود الى النص كاملا على منهج ابن قتيبة والزمخشري لبحث في اجزائه عن المراد وذلك يتطلب جهدا ووقتا . وقد جمع فيه ابن الاثير كل ما فات السابقين في غريب الحديث ففقد استقصى كتبهم (٧٥) .

ولقد استفاد ابن الاثير من سابقه بنظر ثاقب بصير . وقد شغل هذا الكتاب من جاء بعد وذيل عليه الارموي صفى الدين محمود بن ابي بكر الارموي المذكور سابقا .

ثم اختصرت النهاية على يد الشيخ علي بن حسام الدين الهندي وعيسى بن محمد الصفوي . وجلال الدين السيوطي وقد سمي مختصره « الدر الثير » وكان الدر بهامش النهاية ثم افرد السيوطي وسماه : « التذيل والتذييل على نهاية الغريب » . وهو موجود في آخر احدى نسخ النهاية بدار الكتب المصرية برقم (٢٠٩٤ حديث) وهو في سبع ورقات ومن التذيل نسخة ببرلين (١٦٦٠) .

وقد نظمت النهاية شعرا على يد ابي الفدا اسماعيل بن محمد بن بردس البعلبي الحنبلي (٧٨٥ هـ) ومنه نسخة ببرلين (١٦٥٩) باسم « الكفاية في نظم النهاية » .

ومن المؤلفات التي لم تشر اليها المراجع عدا حاجي خليفة (٧٦) في حديثه عن علم غريب الحديث والقرآن ونص : عبارته (. . . وموفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي المتوفى ٦٢٩ هـ) في رد غريب الكندي الحمصي المار الذكر . والشيخ الموفق هذا كما ذكر نفسه (٧٧) انه كان قد ألف كتابا ضخما يقع في مجلدات ضخام اسماء « تفسير غريب الحديث » اعتمد فيه على امهات كتب الغريب في الحديث الثلاثة لابي عبيد القاسم والخطابي ابو سليمان وابن قتيبة . ثم جرد عنه الفظة على ترتيب المعجم وعلى حسب ورودها في الكتاب فكان معجما فردا اسماء المجرد للغة الحديث (٧٨) الذي يقع في (٢٥٠ ورقة) مديلة في حواش بسبب استدراك ما فات المؤلف . وقد قرئت عليه وقد عثرنا على خمس نسخ في دار

(٧٥) انظر النهاية ١/١ مقدمة المؤلف .

(٧٦) كشف القنون ١٢٠٢/٢ .

(٧٧) مقدمة المؤلف والمجرد للغة الحديث : ١/١ .

(٧٨) صدر الجزء الاول منه وقد اكمل العمل في الثاني والثالث . نلمح ان يتشر في اقرب فرصة ليتفحص به الراغبون .

الكتب المصرية ومكتبة السليمانية في تركيا . اكثرها نسخة عن نسخة دار الكتب المصرية المذكورة .

ويبدو لنا ان هذا المعجم هو ثمرة حصاد الجهود اللغوية التي الفت قبل ذلك في مجمل حركة التأليف . التي كان لابد ان تتطور الى بحث لغوي مستقل عن ذكر متون واسانيد مما يكون في صلب مهمة التأليف في علوم الحديث .

ويقع الكتاب في ثمانية وعشرين بابا مفهرسة على المعجم ا ب ت ث . الخ يطول بعض ابوابها ويقتصر البعض الآخر على حسب ما ورد من كثرة او قلة في اصل ما جرد منه في الكتاب الاسل .

ويبدو هذا الامر طبيعيا في التدارس العلمي ، فلو عدنا الى الوراء لوجدنا مصداق ما نقول فعلى سبيل المثال لا الحصر ان (الهروي) صاحب الغريبين اخذ عن الازهري ابي منصور وصاحب (التهذيب في اللغة) المعجم والحروف لدى المفسرين وعليه اشتغل وبه انتفع وتخرج (٧٩) .

وتأثر الزمخشري بمنهج ابن قتيبة . ومن جاء بعد ابن الاثير تأثر به ايضا .

وقد نهج الخطابي منهج ابي عبيد وابن قتيبة واخذ من كتابيهما وزاد (٨٠) .

وكان الاصمعي عبد الملك بن قريب والرياشي ابو الفضل (ت - ٢٥٧) من شيوخ ابن قتيبة .

وابن الدهان البغدادي النحوي محمد بن سعيد (٥٦٩ هـ) والشرير مكي بن ريتان (٦٠٣ هـ) نزيل الموصل ، من شيوخ ابي السعادات ابن الاثير .

وغير ما ذكرنا كثير مما توفرت عليه كتب الغريب ومقدماتها ، ومراجع هذا البحث كافة .

ولعلنا لا نبعد عن القصد والمرام اذا قلنا ان لكتب الغريب هذه الاثر الواضح في الدراسات اللغوية وما ألف من المعجمات ولقد رفدت تلك المؤلفات والمصنفات وما تعلق بها المعجمات بمادة

(٧٩) انظر غريب ابن قتيبة / المقدمة ١/٦٩ . والوفيات ابن خلكان ١/٩٦ .

(٨٠) حاجي خليفة ١٢٠٢/٢ .

غنية سرعان ما يكتشفها الباحث المراجع في المتقدم منها والمتأخر ومنها :

تهذيب الأزهري لأبي منصور (٢٧٠هـ) .
ومقاييس اللغة لأبي فارس (٣٩٥هـ) .
ومحكم ابن سيده (١٥٨هـ) .

لسان العرب لابن منظور (٧١١هـ) فكتاب النهاية لابن الأثير مفرغ فيه كما تبين لنا في أثناء العمل في تحقيقنا لكتاب المعجم للغة الحديث) .

والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي : أحمد بن محمد : (٧٧٠هـ) وتاج العروس في شرح جواهر القاموس المرتضى الزبيدي المتوفى (١٢٠٥هـ) ولم تخل مقدمات هذه المعجمات من الإشارة إلى كتب الغريب ومؤلفيها لأنهم كما تعلم كانوا من العاملين في اللغة أيضا .

وهكذا ظل البحث والتأليف مستمرين من أجل أن يقف هذا العلم في مصاف علوم العربية

الأخرى على مدى عشرة قرون بدأ فيها جمعا وبحثا بسيطاً ثم تطور فأسوى يعجب الباحثين الناهلين من العلم بحسب وأما دون تردد في أن يقدموا أمر ما يملكون ساعين غير أجهين . بمر السنين في التأليف لخدمة هذه الأمة ولغتها المجيدة . وأني لأجد في الإشارة إليهم وإلى مؤلفات في هذا البحث المتواضع بعض الوفاء والتقدير وما هو إلا غيض من فيض من التقدير لهم ، ولما قدموه من أجل الوطن والأمة والتقدم العلمي .

وأن ما يقوم به الباحثون اليوم ، وما تتبناه الجهات المسؤولة لنشر تلك المؤلفات لدفع تلك الحركة ومواكبتها وتطلعها إلى مستقبل علمي يفكر متبصر يحسب للزمن قيمته ليضع الأمة في مقامها المطلوب بين الأمم في العالم المتحضر فإن الجهود الفردية في كل الجهود العلمية لتعظم مساهمة في الخط العلمي العام لدعم حضارة الأمة وبعثها من جديد .

مراجع البحث

شذرات الذهب في أخبار من ذهب : ابن العماد ، مكتبة القدسي ، ١٢٥١هـ .
طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين عبد الوهاب السيدي ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد الطلو ، ط : ١ ، البابي الحلبي / القاهرة .
طبقات النجاة لابن قاضي شهبة : ط : ١ ، مصر ، حققه الدكتور محسن غياث ١٩٧٢ - ١٩٧٤ ، النجف .
طبقات النحويين واللغويين : الزبيدي محمد بن الحسن ، تحقيق محمد أبو الفضل ، دار المعارف ، مصر .
غريب الحديث : ابن سلام : القاسم تحقيق محمد عبد الحميد خان ١٩٦٧ - ١٢٨٧ / حيدر آباد / الهند .
غريب الحديث : ابن قتيبة ، تحقيق عبد الله الجبوري : مطبعة الماني ببغداد ، ١٢٩٧هـ - ١٩٧٧م \ ط : ١ .
الغريبين : الهروي : أبو عبد الله أحمد بن محمد تحقيق محمود الطناحي القاهرة .
الفاوق في غريب الحديث : الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر : تحقيق محمد أبو الفضل علي محمد البجاوي ، دار الفكر ، بيروت .
فوات الوفيات : الكشي ، محمد بن شاذل ، تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد / القاهرة .
المفهرست لابن الشديم : طبعة القاهرة .

الإعلام : الزركلي : خير الدين ط : ٢ .

أنباء الرواة على أنباء النحاة : السيوطي : جلال الدين علي بن يوسف تحقيق محمد أبو الفضل ١٢٧١هـ - ١٩٥٥م .
البرهان في علوم القرآن : الزركلي بدر الدين ، تحقيق محمد أبو الفضل ط : ١ ١٢٧١ - ١٩٥٧ ، البابي الحلبي ، مصر .

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - السيوطي ١٢٢٦ الطبعة الأولى / القاهرة .

تاريخ بغداد أو مدينة السلام : أحمد بن علي البغدادي ابن الخطيب ، القاهرة ، الثاني ١٢٤٩ - ١٩٢١ .

ترتيب القاموس المحيط - الأستاذ طاهر أحمد الراوي - الطبعة الأولى ، ١٩٥٩ ، مطبعة الرسالة ، القاهرة .

تدريب الراوي شرح تقريب النواوي - جلال الدين السيوطي ، ١٩٥٩ - ١٩٦٦ .

تهذيب التهذيب : ابن حجر السقلاني ، ط : ١ ، النظامية في الهند ، ١٢٢٧هـ .

الجامع لأحكام القرآن : لابن عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، دار الكتب المصرية ١٢٥١هـ - ١٩٢٥م .

جفوة المنتهين في ذكر وفاة الأنطلس : أبو عبد الله الحميدي محمد بن تاريت الطنجي القاهرة ، ١٢٧٢هـ - ١٩٥٢م .

معرفة علوم الحديث : محمد بن عبدالله النيسابوري ،
طهران ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .

النهاية في غريب الحديث : ابن الاثير : محمد الدين ابو
السعادات محمد الجوزي ، تحقيق الرازي
والطناسي / ط : ٢ ، البابي الحلبي .

هدية العارفين في اسماء المؤلفين وآثار المصنفين : لاسماعيل
البغدادي ، طبعة استانبول بالوقت (١٩٥٠)
ط : ٢ .

الوافي بالوفيات : الصفدي ، صلاح الدين ، تحقيق محمد بن
عبدالله - محمد بن محمود باغتاء : هلموث
ريتر ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م . طبعة ١٩٥٩ أيضا .

وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان : ابن خلكان ، احمد بن
محمد . تحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ،
لبنان .

فهرست المخطوطات المصرية : فؤاد سيد / دار الكتب /
١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م .

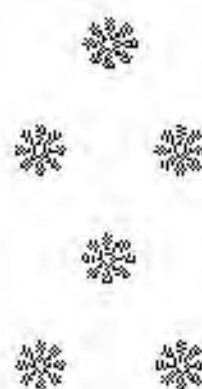
كتاب الكتاب : لابن درستويه ، تحقيق ابراهيم السامرائي
ومحمد الحسين الفتلي ، دار الكتب الثقافية ، الكويت
١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون : تصحيح وطبع محمد
شرف الدين - طهران ١٣٤٧ - ١٣٧٨ هـ بالوقت
مكتبة الرجبي ، بغداد .

لسان العرب : ابن منظور ، جمال الدين - طبعة دار صادر
ودار بيروت ١٩٥٦ م ، ١٣٧٥ هـ .

الجرد للغة الحديث : عبداللطيف البغدادي ، تحقيق فاطمة
حمزة الراضي ، ط الشعب ، بغداد - الاولى
١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

معجم الادباء : الحموي ، ياقوت - مطبعة دار المآثر ، القاهرة
/ عيسى البابي الحلبي .



دراسة في القضاء والدفاع في الإسلام

الخصائص الأساسية للقضاء

في العصور والبلاد الإسلامية

بقلم الدكتور

صلاح الدين الناهي

الأستاذ المتمرس بجامعة بغداد
ورئيس شرف جمعية القانون القانون
السراقية

الفصل الأول

١ - كلمة تمهيدية :

اطلعت في العدد الأول من المجلد الثامن من مجلة المورد الغراء على مقالة « تراث المسلمين القضائي » للدكتور بدري محمد فهد ، من كلية الآداب بجامعة بغداد ، فحملتني قرأتها على الكتابة تعقيباً وتمهيداً ، فقد صادفت مني ميلاً قديماً للكتابة في موضوع القضاء في الإسلام .

ومقالة الأستاذ فهد - لعمر الحق - منهجية جديرة بالتنويه والتعقيب ، فقد مهد كاتبها سبيل البحث لكل من سيسهم في التعقيب ، أو يدلي بدلوه في دراسة القضاء والتنظيم القضائي في الإسلام ، وما أجدر هذا الموضوع بالتتبع والبحث والتمحيص والموازنة ومساهمة الحقوقيين والمؤرخين في دراسته مجتمعين ومنفردين نظراً لاختلاف وجوه النظر إليه وفيه ، ولدلالته على نمط العدل الإسلامي في التطبيق ونظراً لأهمية المقالة المذكورة واستشارتها الهام ، ودعوتها للتعقيب ، فقد عن لي أن أراجع ما ورد في بعض كتيبي ومقالاتي ومحاضراتي متفرقا في صدد خصائص القضاء والتنظيم القضائي في العصور الإسلامية ، وأن أضيف إلى ذلك أشياء أخرى لاتعدو في مقالاتي هذه تلك الخصائص الأساسية العامة للقضاء المذكور ، وأن انسق ذلك تنسيقاً يجعل من هذا التعقيب والتصوير الجامع تمهيداً آخر متواضعاً لا لدراسة القضاء وحده ، ولكن لدراسة صنوه

الموسوم بالافتاء ، لأن القضاء والافتاء توأمان - كما سنرى - ولنسوف اختتم هذه المقالة بكلمة في فلسفة الشرع والقضاء الإسلاميين

فإن سنحت الفرصة واتسع صدر « المورد » فإن لنا عودة أو أكثر إلى هذه الدراسات لتمحيص جوانب أخرى من الافتاء والقضاء والتنظيم القضائي في الإسلام فتناول فيها في مقالات متعددة :

١ - مبدأ تخصيص القضاء وتوزيع العمل القضائي (الاختصاص) بين محكمة القاضي وبين جهات أخرى نشأت في ظل الإسلام على مر العصور في مختلف البلاد الإسلامية كاختصاص الشرطة بالقضاء الجزائي والحسبة بالرقابة على الأخلاق والسلوك (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) والمظالم بالشكوى من أعمال الجور والتعسف .

٢ - مشكلة الرجوع في القضية المقضية أو نقضها والقيود التي ترد على ذلك والجهة المختصة بذلك .

٣ - إدارة القضاء ومبدأ الاستخلاف والنيابة وقضاء القضاة .

٤ - نظام الترافع والنظر في الدعوى منذ الإرتفاع للقاص حتى التسجيل وما يتصل بذلك من ضمان حق التقاضي والدفاع .

٥ - الخصائص العامة لنظام الإثبات (البينات) .

٦ - مؤسسة الافتاء في ماضيها منذ عصر الاجتهاد الحر حتى ظهور مشيخة الاسلام . وفي حاضرها منذ انقراض الدولة العثمانية حتى يومنا هذا ، وصلة هذه المؤسسة بالادارة الشؤون الدينية والتعليم الديني للاقلييات المسلمة الممارسة وبحقوق الانسان .

٢ - نقاط الاهتمام :

لقد اثار كاتب المقالة المذكورة نقاشا جديداً بالاهتمام ، فقدمي لدراسة القضاء دراسة موازنة (مقارنة) مع القضاء في الحضارات الاخرى . وبداية فان المقصود بذلك هو الموازنة بين النظام القضائي الاسلامي وبين النظم القضائية الاخرى في الحضارات التي تضاهي الحضارة الاسلامية في درجة التقدم الفكري والثقافي ، سواء تفوقت عليها تكنولوجيا ام لم تتفوق ، دون الموازنة مع الحضارات البدائية الاولى ، فان الموازنة انما تجري بين النظم المتقاربة في المستوى الحضاري ولا شأن للتكنولوجيا في ذلك فيما لا يتعلق بشؤون التكنولوجيا وعمرانها .

ودعى كاتبنا لدراسة تاريخية واسعة المدى والنطاق لنظام القضاء ومعرفة تفاعل القضاء الاسلامي مع غيره من النظم ، وعلى حد تفسيره معرفة « مساهمة ائاده القضاء الاسلامي من اثره ايجابي » .

وتعبر هذه الدعوة قضايا متفرعة في مقدمتها سدا النظام القضائي الاسلامي بالنظم القضائية البيزنطية والسامانية والمصرية والعراقية ، التي كانت قائمة في البلاد التي امتد الى عليها الفتاحون الاولون من المسلمين ، ومع ان بعض الكتاب المعاصرين من العرب والفرنسيين (٢) روجوا للقول بتأثر النظام القضائي الاسلامي بتلك النظم فان هذه الدعوى لا يمكن التسليم بها كما نوهنا مراراً ، لعدم ثبوتها تاريخيا بالنسبة لجوهر النظام القضائي في الاسلام والاسس العامة التي تحكمه لشاة وتطوراً وفي مقدمتها كون الشرع الاسلامي ناسخاً لما قبله (٣) ، والمبادئ التي قام عليها العدل الاسلامي ، والنبوت انتقال الاسلام الى الاقاليم المفتوحة برسالة تشريعية متكاملة ، كان لها اليد العليا على شرائع البلاد المفتوحة واعرافها الفناء ونسخها وتقدمها ، ونظام من يستند الى سلطة واسعة في الاجتهاد ومصادر تشريعية مرنة وعادلة ومبادئ واحكام عادلة وعالية تنطلق من مراعاة مصالح المكلفين بالشرع انفسهم ولا تتشرب باشكال جامدة وظنون قديمة ، فلنشاه كل ذلك عن الاستعارة من النظم الاجنبية ، سواء في

مضمار القواعد التنظيمية ام في نطاق القواعد الموضوعية .

وبالرغم من تسليم الاستاذ ميه بان للقاضي المسلم سلطة اجتهادية واسعة نظراً لضيق نطاق السلطة التشريعية التي للخليفة في نظره ، لكنون القرآن هو الشرع الالهي ، فقد انطلق في نظره لمشا النظام القضائي في الاسلام الى التدرع بالنقد الاوربي الذي زعم له السلامة في المنطق (ص ٦٨٨ بند ٨٤٩ في مقدمته) وعلى حد منطقته هذا اشار الى الرواية الاسلامية انقائلة بان الرسول والخلفاء لم يكن لهم قضاة ، بأسلوب يصور هذه الرواية تصويراً مسرفاً يضفي عليها الجدية وينسى انها ليست بالمسلمة في معتدك مختلف لروايات في هذا الصدد فكيف سارع له التفاضي عن عرض وجهة النظر الاسلامية كاملة ، ليس في منطق النقد الاوربي ان تستعرض مختلف الروايات المتنازعة ، وصحة كل فريق وعسايدته وتعليقاته ، وكيف تجاهل طبيعة التنظيم القضائي في فترة الرسالة وتكون ذلك التنظيم فيها لا يعدر المنطلق وبداية عهد القضاء بالنبوة والتحول الذاتي الداخلي ، لا بالاستناد الى عوامل خارجية ، فقد نسخ الاسلام نظام التحكيم الجاهلي الكهنوتي الغيبي الذي كان يستند في التمرير على اساس من السجع وزعم الاتصال بالغيب ونقل ارادة الالهة ، فلم يسع الاسلام سوى القضاء المبرم على ذلك الطراز من القضاء بالقضاء سلطة الكهنة والسجع في هذا الصدد واعلان التحكيم الانزامي يجعل التحاكم للرسول والتسليم بما يقضي فيه بين المتنازعين طواعيه مع جعل الارتباب في ذلك كفراً ومروقاً من الايمان ، وسرعان ما تحول التحكيم الانزامي الى ولاية قضائية تامة بالاستناد الى عموم الايات في هذا الصدد والى رسم الرسول لفضائه المهام الاساسية لمصادر القاعدة الشرعية وقرارد الاجتهاد القضائي الجاد والعمل بانظماً وبسط احكام الاتبات فهدد السبيل لكل تطور ذاتي لاحق .

ولقد ثبت ان هذا النظام الاميل الذي يرجع في شكله العام لاعرف العرب قبل الاسلام وفي مبادئه واسسه لسماحة الشرع الاسلامي ثبت لاعراف البلاد المفتوحة التي وجدها في الاقاليم المفتوحة غارقة في التقاليد التطبيقية الظلمة المنافية لمبادئ المساواة الاسلامي ، وفي البدايات القومسية ، فنقاهما من تلك الشوائب وهدبها وخضعها لمبادئ العدالة ، وسهرها في بوتقة الشرع الاسلامي ، فلم يسلم القضاء الاسلامي بالاساليب البدائية في الاتبات كالامتحان بالنهر او بالنار او استرقاق المدين بالدين استرقاقاً مؤبداً او موقفاً ومنعدياً الى

زوجته وأولاده أو إخضاع العقود لطقوس دينية
يتعلقات قاعدة المني والجدوى . ولكنه أخضع
إلى ما سادته من عرف لمبادئ الشرع الإسلامي
وعدالة قضائه فصاغه صياغة نفت عنه أو شابهه
القديمة وأبرزته في نوب إسلامي خالص من تلك
النوائب . وتطور النظام القضائي بدوره من
بساطته الأولى في ظل نظام التحكيم العربي الجاهلي
تطورا تلقائيا عملا بقانون الضرورات ومراعاة أحوال
التغير المطرد في مختلف الظروف والأعصار ومبدأ
تخصيص القضاء الذي كان من أقدم المبادئ التي
طبقت في التنظيم القضائي وأدت إلى تنوع
الاختصاص المسمى في المصطلح الإسلامي (بالعمل
القضائي) .

ولقد دعى الأستاذ فهد أيضا إلى دراسة
مصادر القواعد الشرعية (أدلة الأحكام في مصطلح
الإنصافيين) لمعرفة ما بذله القضاء من جهد لتطوير
أحكام الشرع وقد حققت كتب أصول الفقه بهذه
المباحث كما عالجتها بعض مصنفات القضاء
الإسلامية .

وتمخضت جهود المسلمين عن إفصاح المجال
للفقهاء المجتهدين في العمل بالرأي والاستحسان
والمصلحة المرسله وأعمال العقل والعقل ، على نحو
لا يتعد مجالاً لتخلف الشرع عن التركيب مهما طوى
الزمن من ابتداء أما فلاسفة الشرع الإسلاميين فقد
سلموا بالمصالح المثيرة أساسا للتشريع ونصروا
لدعوى غلق باب الاجتهاد بالتنفيذ ورحبوا بالسياسة
العادلة وشجروا الظالمة .

وجميع هذه النقاط أساسية ومهمة وحسيرة
بالعناية والدرس فيجدر بنا أن نقول فيها ما يناسب
المقام ونبدأ بقضية الموازنة .

٢ - الموازنة منهج في البحث :

فإنما الموازنة بين الشرائع والنظم دراسة
نسبت في الغرب الأوروبي منذ أكثر من قرن حتى عرفته
بعلم القانون الموازن وبالموازنة بين الشرائع . فهي
منهج في البحث موضوعه الشرائع والنظم القانونية
المعاصرة .

ومن المعروف أن هذا العلم هو في الدرجة
الأولى مكرس للموازنة بين الشرائع والنظم القانونية .
وأنه منهج استعراني ولذا فإنه كما يسمح لاستعران
النظم القائمة ينسج أيضا الدراسة تاريخية للنظم
ولدراسة فلسفة القانون . وإن الغرض منه متنوع
يقصر طورا على الوصف ويصل طورا حد الفاضلة
بمد بيان الامداد والمخاضات .

وبن تطبيق هذه الدراسات على القضاء والاختصاص
في الإسلام مما ينسج له علم القانون الموازن ، الذي
يسمى الشرائع إلى بوانل (المناظر) فيحصل الشريعة
الإسلامية نمطا قائما بذاته له استقلاله الذاتي
وتطبيقاته ، إلى جانب ماضيه الفني ومستقبله الملهم ،
ولقد كان للشرع الإسلامي قديما فضل الريادة في
دراسات القانون الموازن فيما ترسمه الفقهاء من بيان
الخلاف بين المذاهب وحملتهم ظاهرة الخلاف محملا
توفيقيا روعيت فيه مصلحة الجماعة وعزيمة المكلف
واحتمالات التمام والتحول كما يتضح لمن اطلع على
أراء الشمراني في مقدمته المميزان وابن هبيرة في
الإفصاح . كما أن بعض مفكرينا القدماء لم تقتصر
جهودهم على هذه الموازنة الداخلية بل سجلوا قصب
النسب للموازنة بين الشريعة الإسلامية في جملتها
وبين ما عاصرها من أراء ونرائع كما فعل البيهقي
في موازناته بين الشريعة وبين أراء الهند في كتابه
الموسوم بتحقيق ما للهند من مقولة وكما فعل
الفيلسوف العامري في موازناته بين الشريعة الإسلامية
وبين شرائع الفرس . وتستجلى الدراسة الموازنة
لنظام القضاء الإسلامي من خصائص تفرده بها كنظام
مشاوره أعضاء في مجلس القضاة وخارجة ذلك
النظام الذي عمل به منذ عهد مبكر . وكان له فضل
كبير في تمكين القضاء من موازنة العمل الاجتهادي
الخلاقي . ومن النجم بين النظر وبين العمل ، ولقد
كسبت في هذه الصدد في مقدمة كتابي الموسوم بأراء
القرارات والإجراءات القضائية (ص ١) أنه كان
لقضاةنا الإسلاميين في عصر الاجتهاد المطلق القسودج
المعنى في الاجتهاد وتطويع المبادئ التشريعية التي
نظمها آيات الأحكام والآحاديث والسنن ، وإبرى
الفقهاء المجتهدون لأولئك القضاة نقدا ومناظرة (١) .
فانمرت تلك الميارات والجهود المبردة من الأراء
شريا من التعارض الوثيق بين الفقه وبين القضاء
ينجلي فيها صنفه أبو يوسف من رسالة في بيان
اختلاف أبي حنيفة الفقيه المقدم في عصره ، وفي كل
المصور من بعده ، وابن أبي ليلى فقيه الكوفة الشهير
في ذلك العصر وقاضيهما ، وتستجلى في أراء الفقهاء
باحضار القضاة الفقهاء في مجلس القضاء ،
واستشارتهم فيما يرفع اليهم من الموضوعات
الدعوى .

ولربما خطير للاذهان أن مشاوره القضاة
شريعة بنظام المحكمين المسمى « بالجزري » في شمل
الانكلي السكسوني ، وهذا وهم ينبغي التنبيه عليه ،
فإن المحكمين في الجزري ليسوا من الفقهاء وإنما هم
من عامة الناس ، يطلب إليهم القاضي استماع
استجواب المتهم للبت في البراءة أو الإدانة لا في تحديد

حكم القانون ومعرفته فإن ذلك موكول للمحكمة وإنما تقتصر مهمة الجوردي على النطق بالحكم على المتهم ايجابيا او سلبيا ولذا وجب تعليفهم . لان لهم مساهمة في الحكم ولا تقتصر مهمتهم على المشورة وعلى ذلك تجمع معاجم اللغة الانكليزية (٧) .

٤ - عدم تقليد مذهب بعينه في القضاء

ولقد ذكر الاستاذ فهد في مقالته (ص ١١ عمود ٢) ما يفهم منه أن قاعدة عدم الزام الحكومة للقضاة بالسير على مذهب معين كانت قاعدة عامة على مر العصور وأشار في ذلك الى كتابة المرسوم بتاريخ العراق في العصر العباسي الاخير (ص ٢٢٨ منه) والواقع ان الامر لم يكن على هذا النحو من الاطلاق فقد مر استقلال القضاء الاسلامي في الاجتهاد بمرحلتين مرحلة الاجتهاد المطلق ، ومرحلة الالتزام بمذهب معين دون غيره يتوسطهما مرحلة متوسطة بين الاستقلال وبين الاتباع وثمة روايات تاريخية تؤرخ لظهور قاعدة الزام القضاء والافتاء بمذهب معين في بعض الدول الاسلامية كدولة الاندلس الاموية التي انتقلت من مذهب الاوزاعي الى العمل بمذهب مالك انتقالا رسميا باسم الخليفة الاموي هنالك (٨) وعندما اعتنق المأمون الاعتزال رسميا فرضه على قضائه كما هو مشهور .

ولقد قلنا في الجزء الاول من روضة القضاة (ص ٥) ان مزاج العصر العباسي منذ ان استقل في مختلف الاقاليم الاسلامية دول الطوائف والمتغلبين من الامراء والسلاطين من بويهيين وسلاجقة الخ ، كان يميل الى ربط كل دولة من دول الطوائف في اطار الخلافة العباسية بمذهب تعتقه الدولة وتتعصب له ، فاما الدولة الفاطمية فاستقلالها عن الخلافة العباسية معروف ، فقد كانت المنافسة بين تلك الخلافتين تستند الى منازعة كل منها الاخرى في الشرعية ، والوجود والسلطان .

ولذا فقد كان من الطبيعي ان ترسم الخلافة الفاطمية لنفسها مذهباً وقضاء لائدين فيهما بما عليه العمل في ظل الدولة العباسية من مذاهب يعمل بها في القضاء ، ومع ان بعض الفقهاء ساء من القواعد ما يقضى باستقلال القاضي في قضائه وتحرره مما يفرض عليه في عقد توليته من اتباع مذهب بعينه فان بعض المذاهب ألزم مقلديه بالتقاضي لدى فقهاء مذاهبهم ، والاعسراض عن قضاء الدولة ، ويمكن ان يعطى ذلك بتزعزع الثقة بشرعية الدولة التي لا يتوفر فيمن يتولى الولاية

العامية العظمى فيها شروط الامامة التي يشترطها ذلك المذهب (٩) .

وبالرغم من شيوع التقليد المذهبي ورسوخ القضية لواقع التقليد فقد بقي الفقه يؤكد عنصر الاجتهاد محاولا تحرير القضاة من ريقه التقليد ، ومقاومة السياسة الرامية الى تكريس تقليد مذهب دون غيره في العمل القضائي ، وفي هذا يقول الماوردي ان شرط الامام المولى على المولى في عقد التقليد شرطا عاما بتقليد مذهب بعينه دون غيره « كان هذا الشرط باطلا ، سواء كان موافقا لمذاهب المولى او مخالفا ، لانه قد منعه من الاجتهاد فيما يجب فيه الاجتهاد » (ادب القاضي للماوردي ١ - ١٨٧) .

٥ - مدى ولاية القضاء

لقد كان القضاء الاسلامي حاملا للواء العدالة الاسلامية واللغة العربية في مختلف بقاع الاسلام الى عهود قريبة ، فكانت العربية لغة القضاة والقضاء ، وان ابيح للمتقاضين الاعراب عن مطالبهم ودفعهم بلغاتهم ، وكان القضاء موثلا للعدالة الاسلامية والمدافع عنها ضد الطغاة ، فكانت له صولات في حماية حقوق الانسان والضعفاء والزام الدولة ورجالها بحكم الشرع وكانت ولاية القاضي تشمل الأفراد العاديين واكبر رجال الدولة ابتداء من الخليفة ، فكان الخليفة يقاضي على قدم المساواة مع افراد الشعب عند الارتفاع بشكوى عليه ، ولو من حمالين وكانت تقاليد الاسلام تقضي بان يحضر الخليفة مجلس القضاء عند الشكوى عليه حضورا عاديا لا تحفه مراسيم التمجيل والتعظيم (١٠) ونظرا للمثل العليا المنوطة بالقاضي في ادب الاسلام فقد حاسب المؤرخون القضاة حسابا عسيرا فسجلوا عليهم سلوكهم الشخصي والمهني واشادوا بعدالة من عدل وكان صلب العود في الحق ، وشهروا بمن ظلم وارثي ، وقد كان الغالب على مؤسسة القضاء الاسلامي حسن السمعة بين معاصري المسلمين من معتنقي الاديان الاخرى ، ولذا فان الدولة اليهودية التي قامت في بعض ديار الشرق في العصر العباسي جعلت المحكمة الاسلامية مرجعا للفصل فيما يشكل على سائر محاكم الملل الاخرى التي قامت في ظل تلك الدولة (١١) .

ان تقدير القضاء الاسلامي بشر قضية استقلاله وال ضمانات التي كانت تتكفل له بذلك الاستقلال او تقتصر عن كفايته ، واوجز ما يقال في هذا الصدد ان ولاية القضاء كانت جزءا من الولاية العظمى (١٢) فكان لولي الامر من خليفة او سلطان ان يقلد القضاة

ويعزلهم ، وأن يفيد عملهم بما يراه من القيود الزمانية والمكانية ، ومن حيث الموضوع ، ومع ذلك فإن مبدأ اجتهد القاضي كان أكبر ضماناً تتكفل باستقلال القاضي ، فقد كان للقاضي أن يجتهد ولا يتبع مذهب من قلده ، ولم يعر الفقهاء أهمية لاشتراط تقليد مذهب بعينه (١٢) ، وحين خضعت بعض الأقاليم الإسلامية لدول غير مسلمة بعد غزوات المغول شرط الفقه على من يتولى القضاء أن يشترط على مقلده القضاء عدم التدخل في عمله القضائي (١٤) . ومن الضمانات التي كانت تتكفل باستقلال القاضي في عمله تلك الصفات التي لو توفرت لقاض لما أخذته في الحق لومة لائم ، ومع ذلك فإن الضمانة الشخصية على أهميتها ليست من القوة والحياد كالضمانة الموضوعية التي تتجلى في النص على عقوبة التدخل في عمل القاضي وليس ثمة ما يحول بين القاضي وبين تأديب من يتدخل في عمله أو بينه وبين رفع الأمر إلى من قلده القضاء (١٥) وقد كان بعض القضاة - كما أشرنا - يشترطون على من يقلدهم العمل أن يطلق لهم حرية القضاء على حاشية الأمير وبطانته فكان ذلك الشرط يضمن لهم حرية التصرف في عملهم القضائي وتحقيق مبدأ المساواة على أتم وجه (١٦) .

٦ - مركز القاضي والقضاة

لقد كان القضاء الإسلامي في عصور طويلة يتمتع باختر مركز بعد مركز الخلافة ، ولذا كانت دراسة تاريخه من الأمور الممتعة والجديرة بالبحث ، لأنها قيمته بأن تكشف لنا النقاب عن طبيعة نظام الحكم في الإسلام في جملته ، وعن نوع من الديمقراطية والعدالة حاول الإسلام أناطة تحقيقهما بالقضاء ، وأكد فيهما على العدل والمساواة أمام الشرع ، وعلى سيادة الشرع على المكلفين حكماً ومحكومين ، وعلى التزام القضاء الحياد بين المراكز والحقوق مع مراعاة المصالح المعتبرة والعمل بالأصلح والأوفق والأحوط ، كما يستفاد من حكم الاعتذار في آخر باب الإجارة من كتاب بدائع الصنائع للكاساني ، دون التزام السلبية أو الاحتناء أمام الإرادة الفردية ، بدعوى سلطان الإرادة ، فسطر بذلك أنبل ملامح إلى تحقيق الثورة الفرنسية من حقوق الإنسان ، قبل أن تولد تلك الثورة وأن تسطر فلسفتها التي انخرقت نحو الفردانية ، خلافاً للشرع الإسلامي الذي عرف بميوله الاجتماعية الاشتراكية الموفقة بين حاجات الحياة الفردية في إطار المجتمع والمصلحة العامة ، ولكن الفقه الإسلامي أناط بالقضاة مهمة النضال في سبيل هذه المبادئ وبعض القواعد الموضوعية

الأساسية (١٧) دون رسم معالم إجراءات محددة مضمونة الجوانب ، اللهم باستثناء حق القاضي في تفتيش السجون وإطلاق سراح المسجونين ظلماً (١٨) وهو حق بالغ الدلالة في احاطة الدين الإسلامي بحقوق الإنسان بضمانة أساسية تحول دون التعسف في الاتهام (١٩) .

ولقد أشار الأستاذ تيان إلى الصلة الوثقى بين القضاء الإسلامي وبين السلطة التنفيذية وتبعية القضاء للسلطة المذكورة تبعية جعلت منه أداة طيعة لمصالح هذه السلطة ورغباتها رغم محارلاته الاستقلال عنها ومع ذلك فإن هذا القول لا يصدق في جميع الأحوال ، إذ كان على القضاة أن يكافحوا في سبيل العدل واحقاق الحق والشرع ، وكانت صيغ بعض مناسير تقليدهم القضاء تتضمن تعهد مولاهم القضاء باحترام قضيتهم وخضوع الجميع لها من الأمير وحاشيته إلى أقل الرعية شأناً . وتشدد الفقه في صفات القضاة وأعوانهم ، وحين ضعف القضاء انبط الرجاء بنظام المظالم لردع الطغاة عن الفساد والحيولة دون الاستهانة بأحكام القضاة وحقوق الأفراد ، ولا تموزنا الأمثلة على ذلك

ومما يتصل بتاريخ النظام القضائي الإسلامي ظهور نظام قاضي القضاة في الدولة العباسية وتحديد مهمته ومنشأه ثم ظهور مثل هذه المؤسسة في عاصمة الفاطميين مع ظهور قاضي الجماعة في أموية الأندلس وحرص دول الطوائف على تحقيق استقلالها القضائي مع حرص بغداد العباسية على سيادة قضائها

٧ - تعقيب وتتمة

ويحسن أن نشير قبل اختتام هذا التعقيب اتماماً للجهد الكبير الذي بذله الأستاذ فهد - إلى الأمور الآتية :

١ - أشار إلى شرح عمر بن عبد العزيز بن مازة المعروف بصمام الدين الشهيد على أدب القاضي للخصاف (ص ٢٧ ع ١٤) وفاته أن يشير إلى أن هذا الأثر قد حققه الأستاذ محي الدين هلال السرحان وطبعه في أربعة أجزاء في سلسلة مطبوعات وزارة الأوقاف العراقية وبذل في إخراجه جهداً محموداً .

٢ - أشار إلى النسخ المخطوطة لكتاب أدب القاضي للخصاف (ص ٢٦ ع ١٤) وثمة نسخ أخرى أحداها قديمة في مكتبة بروسة (بورصة) كما تنطق في التركية الحديثة) .

٣ - أشار إلى الورد البسام في رياض الأحكام للشيخ عبد العزيز بن الحاج إبراهيم الثمينسي

(ت ١٢٢٣ هـ) المطبعة التونسية ١٢٤٥ هـ . وهو على مذهب الإباضية .

٤ - الديوان أو ديوان المشايخ تاليف جماعة من مشايخ الإباضية في حربه (٢٠) (٦ أجزاء صغار أو ثلاثة كبار) وهو في المذهب الإباضي طبع منه في مصر طبعا حجريا كتاب الطهارات فقط .

٥ - نظم الديوان لناظمه الشيخ محمد بن سلمان بن ادريس ، مطبوع .

٦ - المجلة (مجلة الأحكام العدلية) التي شرعت في عصر التنظيمات من طرف الدولة العثمانية ولها عدة شروح أهمها شرح سليم رستم باز وشرح علي حيدر وشرح بالتركية للمرحوم أبو العلا ماردن .

٧ - الجواب الحسن في القول لمن للشيخ القاضي عطاء الله بن يحيى الشهير بنوعى زادة المتخلص بعطائي مخطوطة كتبت بخط المصنف سنة ١٢٧٦ هـ وهي بحوزة الدكتور شوكت عليان .

٨ - ثمة كتب قديمة في القضاء وفي فن كتابة الوثائق لم يشر اليها رحيث انها قد نشرت حديثا ولم يتسع وقت الباحث الفاضل لها فاني أشير الى بعض ذلك ولعل معقبين آخرين سيسيروا الى غيرها .

(١) يا قوتة الأحكام في مسائل القضاء والأحكام ، تاليف عبد الحفيظ بن الحسن العلوي ، من مطبوعات الخزنة الملكية (السلطانية) في المغرب (٢١) .

(٢) ادب القاضي لمحمد بن عمر السيفري (ت ٩٥٦ / ٢٢) .

(٣) جواهر الكلام في الحكم والأحكام لاحمد بن عبد الملك المحتسب (٢٣) .

(٤) الشروط الصغير مديلا بما عثر عليه من الشروط الكبير الامام أبي جعفر احمد بن محمد الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١ هـ (جزآن) تحقيق روجي أوزجان رسالة ماجستير ، بغداد من مطبوعات ديوان الاوقاف المراقية (وزارة الاوقاف الآن) .

٩ - في التركية (العثمانية والحديثة) مراجع لبحث تاريخ القضاء في تلك الدولة وعلى الاخص في عصر التنظيمات الذي نشطت فيه تلك الدولة الاصلاح والتشريع الواسعي رغبة في التظاهر بمظهر التجديد والانبعاث ومن المراجع التي تضمن الإشارة إليها في هذا السدد :

(١) كتاب « تورك حقيقي تاريخي » أي تاريخ الحقوق التركية للاستاذين جوشكون أوج - أوق واحمد مومجي ، ط ١٩٧٦ .

(٢) كتاب « تنظيمات » أصدرته وزارة التربية المالية سنة ١٩٤٠ . استانبول . وقد تضمن بضع مقالات عن عصر التنظيمات .

(٣) تنظيمات ، مؤلفه انكلها ردت (بالفرنسية) ترجمة أيده دوز ، من نشرات جريدة مليت .

(٤) تنظيمات وعدلية تشكيلائي لمصطفى رشيد بلكه - صاي ، مقالة في كتاب تنظيمات لوزارة التربية المالية .

(٥) توركية وتنظيمات تأليف انكلها ردت (بالفرنسية) ترجمة علي رشاد (استانبول ١٩١٢) .

ان الإشارة الى ما كتب في التركية العثمانية والحديثة من أبحاث في القضاء والافتاء ونظام التعليم في المدارس وجامعة السليمانية التي انشاها السلطان سليمان القانوني (الامجد في مصطلح الاوربيين) وائر كل ذلك في تخريج العلماء والقضاة والمفتين وتطور مؤسسة قضاء القضاء الى مؤسسة مشيخة الاسلام (٢٤) ثم في الاصلاح التشريعي ونظام الحكم في عصر التنظيمات يلقي أضواء قوية على فترة طويلة انسلخت فيها الدولة العثمانية عن التنظيم الإداري والقضائي الاسلامي الى تكلف النظم الادارية والقضائية الغربية بعد عصور طويلة تلت فيها الشرع الاسلامي ونظاميه القضائي والافتائي على نحو ما كان متعارفا ومرسوما في الدول والسلطنات الاسلامية التي تقدمتها ، وعلى الاخص دولة سلاجقة الاناضول واقد ازدهر النظام القضائي الاسلامي في الدولة العثمانية في بادئ الامر نظرا لعناية كبار السلاطين العثمانيين بامر « المدارس » وتعهدا بالتوجيه والدعم والاشراف والرقابة بصفة تمكنها من تخريج من تسمى اليهم حاجة الدولة للعمل في القضاء والافتاء والمشورة . فلما تزعزعت برامج الدراسة والتدريس وانحط مستوى تلك المدارس ، انحط القضاء والافتاء في تلك الدولة التي كانت في عصرها اكبر دولة اسلامية يحسب لها حسابها في قيادة العالم الاسلامي ، وزاد الطين بلة تمسب الدولة العثمانية للمذهب الحنفي في العملين القضائي والافتائي ، فلما ظهرت الدعوة لاقتباس النظم القانونية من الغرب الأوربي ، ومن فرائسة على وجه الخصوص ، في عصر التنظيمات ، لم يصمد النظام القضائي الاسلامي لتلك الدعوة التي كانت تستند الى مصالح الدول الغربية الصناعية التجارية والجهليات التجارية المتمتعة بامتيازات استثنائية فقد كانت تلك المصالح

يضاهيها فلسفة الشرع الاسلامي التي تحظر الاستغلال والغرر والتعامل بالمجهول والمعدوم وتضييق من نطاق سلطان الإرادة^(٢٥) . وكان ذلك السلطان قد بلغ يومئذ في التشريع المدني الفرنسي والعقود العربي ذروة المجد والعنفوان تحقيقاً لمصالح الطبقة البروجية (البورجوازية - المقاتلة) تلك المصالح التي كانت وراء تدخل الدول الغربية في شؤون الدولة العثمانية^(٢٦) .

وهكذا تراجع المشرع العثماني امام تلك الضغوط الهوجاء التي كان يعانيها في الداخل والخارج ، فشرع « الخطوط » الدستورية المقررة لمبادئ الحرية والمساواة ، وظهرت المحاكم النظامية المدنية منها والتجارية وتفاضرت محكمة القاضي ، فورثت البلاد العربية المسلحة من الدولة العثمانية تلك الخطة المتكررة للتراث الاسلامي ، فضيقت الخناق بدورها على المحاكم الشرعية وعدلت عن نظام القاضي الفرد الى نظام المحاكم المتدرجة وطرق الطعن .

١- والى جانب ذلك ففي الفارسية بعض المقالات الحديثة في القضاء منها : -

١- مقالة بعنوان « دادكستري در ايران از صدر اسلام تا آغاز مشروطيت » أي القضاء في الاسلام منذ صدر الاسلام حتى بداية المشروطية بquam الاستاذ محيى طباطبائي في العدد (١١٩) من مجلة كانون وكلا (ص ٢١ - ٧٥ - ١١٥) .

٢ - استقلال قضائي ومصونيت قضائي در اسلام « أي استقلال القضاء وحصانه في الاسلام » وهي عبارة عن ترجمة لرسالة الامام علي الى مالك بن الاشتر النخعي . مجلة كانون وكلا (١٢٢٤ ص ٢٥ - ١٥ - ١٦) نقلا عن نهج البلاغة .

٣ - وثمة ندوة قضائية خاصة بالقضاء في ايران وردت الاشارة اليها في مجلة كانون وكلا (٢٤٤ ص ١٦ - ٢٨) بعنوان كنفرانسي عالي قضائي .

ومقالة بعنوان قطعنامه كنفرانس عالي قضائي .

٤ - مقالة عن الديوان العالي الايراني بعنوان هيات عمومي ديوانعالي كشور بقلم فتح الله ياردي في المجلة نفسها (ص ٤٠ - ٤٥) .

١١ - ما سنّف بالفرنسية في القضاء الاسلامي :

لقد اسهم المستشرقون والباحثون في اللغات

الغربية في الكتابة عن النظام القضائي في الاسلام . ومن اهم ما كتب في الفرنسية في هذا الصدد .

١ - التنظيم القضائي في بلاد الاسلام لاميل تيان وهو كتاب قيم في جملته لو لا ما شابه من اسراف في زعم ان القضاء الاسلامي مدين في نموه وتطوره لما كان سائدا في البلاد التي انتزعها المسلمون من الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية من نظم قضائية . وان سلطنة الرسول القضائية في الاسلام لم تكن ذات خطر كبير بالرغم من التشريع القرآني بصدد هذا ، وانها لم تعد حدود التحكيم الاتفاقي غير الملزم للمتقاضين بالرجوع الى سلطة الرسول او خلفائه في التقاضي ، ولا للنبي وخلفائه في الحكم بين المتقاضين .

ولقد حاول جاهدا ان يثير التسكوك في ما انتهت اليه نظرية الاسلاميين في حدود السلطة القضائية في الاسلام ليثبت زعمه القاصر عن فهم مضمون الايات القرآنية التي نزلت في وجوب رجوع المسلمين للرسول عند نشوب شجار بينهم وان ذلك الرجوع لا يلزمهم ابتداء فحسب وانما يلزمهم ايضا انتهاء بالتسليم بعدالة ما يقضي به الرسول بينهم من افضية تسليم لا تشويه شائبة شك لقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما »^(٢٦) فاية حجة تستند زعمه ان ولاية الرسول وخلفائه لم تعد التحكيم الرضائي ، ولقد اعترف هذا الكاتب مع ذلك باصالة النظام القضائي في الاسلام فوقع في تناقض بين مزاعمه وبين اعترافه هذا .

٢ - مقدمة في دراسة الشرع الاسلامي لطيب الذكر الاستاذ لوى مبيه . مجموعة سيرى ١٩٥٣ وقد انبرى هذا الاستاذ لنقد من تقدمه من المستشرقين في دراسة الشريعة الاسلامية نقدا لاذعا قطعهم في تسميم منهجهم وشهد باصالة الشرع الاسلامي^(٢٧) وخص القضاء بالفصل السادس من كتابه (ص ٦٨٣ - ٧٨٣) وان تأثر بنظرية اميل تيان وشباب ارائه بعض الهنات التي يشفع لها تشبّهه بحسن القصد وتحري النهج السوي في البحث .

٣ - ليفي بروفنسال . اسبانيا المسلمة في القرن العاشر . نظم وحياة اجتماعية . باريس ١٩٣٢ .

٥ - الاطلاع على التنظيم القضائي للأنماط الشرعية التي تجري الموازنة فيما بينها وبين النمط الاسلامي، والرجوع في ذلك الى ما كتب في أكثر من لغة بصدد التنظيم القضائي في مختلف البلاد التي تحكمها الأنماط القانونية الموزنة بينها . وبصدد المرافعات وطرق الإنابات ومصادر القاعدة القانونية . واساليب الاستنباط وكيفية صياغة المبادئ الجديدة في ظل حياة متغيرة الظروف والضرورات والحاجات . وضرورات متسمة الافاق (٢٨) .

ومع أن بعض فقهاء القانون الوضعي المعاصرين من العرب تطرقوا فيما كتبوه وصنفوه في المرافعات والتنظيم القضائي السائد القضاء الاسلامي فإن ما صنفوه وكتبوه في هذا الصدد لم يزل حتى الآن بعيدا عن الدسامة ، لا يعدو الاشارات العامة ، والفائدة تشير الى ما صنف من تلك الكتب :

- ١ - الوجيز في المرافعات المدنية والتجارية للدكتور صلاح الدين الناهي . سنة ١٩٦٢ (ج ١ ص ٢٢-٢٤) .
- ٢ - شرح احكام المرافعات للدكتور سعدون ناجي القسطيني . (ج ١ ، ط ٢) بغداد ١٩٧٦ .
- ٣ - محاضرات في المبادئ الأساسية للتنظيم القضائي في البلاد العربية للدكتور توفيق الشاوي سنة ١٩٥٧ منشورات معهد الدراسات العربية العالية .
- ٤ - السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الاسلامي للدكتور سليمان محمد الشاوي سنة ١٩٦٧ . منشورات معهد الدراسات العربية العالية (ص ٢٠٣ - ٢٢٩) .
- ٥ - محاضرات في مبادئ التنظيم القضائي في العراق للاستاذ ذياء شيت خطاب معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٨ .
- ٦ - السلطات الثلاث في الاسلام لاستاذنا المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلافا . مجلة القانون والاقتصاد ١ ص ٥٤ ع ٥٨٨ وما بعدها .
- ٧ - المرافعات الشرعية للشيخ محمد زيد الابياني .
- ٨ - اصول المرافعات والصكوك في القضاء الشرعي للمرحوم الاستاذ محمد شفيق العاني (ط ٢ ص ١٩٦٦) .
- ٩ - الحسبة لاستاذنا المرحوم الشيخ علي الخفيف . مجلة حضارة الاسلام ص ١٩٦١ ع ١ ص ١٤ وما بعدها .

٤ - كولان وليفي بروفنسال . وجيز في الحسبة . باريس ١٩٣١ .

٥ - هنري برونو وغودفروي ديمومبيين . كتاب القضاء (الحكم) للونشريتي رباط ١٩٣٢ .

٦ - او ، بيسله . القضاء والمرافعات والاثبات في الاسلام وفقا للمذهب المالكي ، الدار البيضاء .

٧ - القضاء في الشرع الاسلامي المعروف بالدواليبي مع مقدمة د. ماسنيون : باريس ١٩٤١ .

١٢ - مراجع لدراسة القضاء الاسلامي دراسة موازنة :

ان دراسة القضاء الاسلامي دراسة موازنة مع غيره من النظم القضائية ينبغي لها :

- ١ - الايام بمبادئ هذا الفن من فنون البحث الذي سبق ان اشرنا الى كونه متهججا من مناهج البحث والموازنة بين النظم والشرائع وقد صنف في هذا البحث في العربية كتابان جامعان هما .
 - ٢ - اصول القانون المدني المقارن لزميلنا وصديقنا الاستاذ الدكتور عبدالمنعم البدر اوي . مطابع دار الكتاب العربي بمصر ١٩٥٩ .
 - ٣ - كتاب النظرية العامة في القانون الموزن وعلم الخلاف للدكتور صلاح الدين الناهي .
 - ٤ - وصنف مؤخرا كتاب القانون المقارن والمناهج القانونية الكبرى المعاصرة للدكتور عبدالسلام الترماني الاستاذ بكلية الحقوق « الشريعة بجامعة الكويت » وقد نوهنا به في مقالة انتقادية في سلسلة مقالاتنا الموسومة بكتبوا فأجادوا .
- وليس في وسع الباحث القيام بدراسة موازنة جادة دون الايام بمبادئ هذا الفن من فنون البحث بالرجوع الى امثال هذه المراجع ومعرفة اهداف هذا المنهج واساليبه ومصطلحاته ومع ذلك فقد وجدت طلبة الدراسات القانونية العليا في العراق يقتحمون هذا الميدان مع ان اكثرهم لا المام له بهذه الحقائق ، ولقد سبق لجامعة بغداد ان جعلت هذا العلم فرعاً من مناهج الدراسة العليا في القانون لمدة قصيرة كلفت فيها بتدريس هذه المادة ثم حذفت مع اننا كنا نأمل تاصيل هذه الدراسة وتوزيعها لتكون معاهدنا الحقوقية في طليعة معاهد العالم العربي في امثال هذه الدراسات الاساسية في الثقافة القانونية فلا يسعنا سوى تسجيل هذه الحقائق املا في معاودة النظر في ذلك .

بيروت . وهذا الكتاب على صغر حجمه جيد العرض ، غني بالأفكار وتصوير القضاء في الولايات المتحدة الأمريكية .

٢ - المدخل الى النظام القضائي في الولايات المتحدة لالان فارنسويرث . ترجمة الدكتور محمد لبيب شنب . مكتبة القاهرة الحديثة . وهذا الكتاب في الاصل مجموعة محاضرات على طلاب القانون الموازن في جامعة استانبول في النظام القضائي للولايات المتحدة الأمريكية .

٣ - القانون والقضاء في المجتمع الاشتراكي . لجمال البنا ١٩٦٣ .

٤ - القضاء والامة للقاضي روبرت جاكسون . ترجمة فؤاد موياسي .

٥ - نظام المحاكم المغربية في عهد الحماية والاستقلال للأستاذ عبدالقادر بن جلون تقيي محامسي الدار البيضاء ، المغرب .

٦ - القضاء في الاتحاد السوفيتي . لشينين . دار الطبع والنشر باللفات الأجنبية . موسكو ١٩٥٩ .

٧ - القضاء في بريطانيا . دون ذكر اسم المؤلف ولا سنة الطبع .

٨ - العمل القضائي في القانون المقارن للدكتور القطب محمد طلبة دار الفكر العربي ١٩٦٥ .

٩ - القانون القضائي الخاص للدكتور ابراهيم نجيب سعد (ج ١) الاسكندرية ١٩٧٦ .

١٠ - قانون القضاء المدني للدكتور فتحي والي (ج ١) القاهرة ١٩٧٣ .

١١ - مبادئ قانون القضاء المدني للدكتور فتحي والي . القاهرة ١٩٧٥ .

١٢ - قانون القضاء المدني الكويتي للدكتور فتحي والي . القاهرة ١٩٧٥ .

١٣ - المحكمة العليا في الولايات المتحدة لجيرالد جونسون ترجمة عمر الاسكندري . مكتبة القاهرة الحديثة .

١٤ - النظام القضائي في مصر ونظريتنا الدعوى والاختصاص لمحمد العشماوي . مطبعة الاعتماد ١٩٢٦ .

١٥ - الحقوق السوفيتية لرينيه دافيد وجون هازارد ترجمة عبدالوهاب الازرق ومحسن العباس ج ١ الفصل الرابع - التنظيم القضائي ورجال القانون السوفيت ، ص ٣٩٩ وما بعدها .

١ - ولاية المظالم للمرحوم الشيخ محمد ابو زهرة مجلة القضاء سنة ١٩٦٠ ع ٢ و ٣ ص ٥٤٢ .

١١ - طرق القضاء في الشريعة الاسلامية لاستاذنا المرحوم الشيخ احمد ابراهيم في مجلة الحقوق (س ١ ع ١١) .

١٢ - من طرق الاثبات في الشريعة القانونية لاحمد عبدالمنعم البهي . رسالة دكتوراه . القاهرة ١٩٦٥ .

١٣ - نظرية الاثبات في الفقه الجنائي الاسلامي القاهرة . ١٣٨١ هـ .

١٤ - اصول القضائية في المرافقات الشرعية لعلي قراءة ط ٢ القاهرة ١٩٢٥ .

١٥ - حجية الاقرار في الاحكام القضائية لمجيد حميد السماكية . رسالة ماجستير . بغداد

١٦ - اصول الاثبات في الفقه الجعفري لمحمد جواد مغبية . بيروت ١٩٦٤ .

١٧ - فذلك في الاثبات القضائي في الشرع الاسلامي . الدكتور صلاح الدين الناهي . مجلة القانون المنار العراقية . ع ١٤ - ٥ سنة ١٩٧٢ .

١٨ - طرق القضاء في الشريعة الاسلامية لمجيد حميد السماكية .

١٩ - الوجيز في الدعوى والاثبات في الشريعة الاسلامية للدكتور شوكت عليان استاذ الفقه المعاون ، كلية الشريعة . الرياض .

٢٠ - قضاء المظالم في الاسلام للدكتور شوكت عليان استاذ الفقه المقارن المساعد بكلية الشريعة . الرياض بغداد ١٩٧٧ مع تقديم للدكتور صلاح الدين الناهي .

٢١ - السلطة القضائية في الاسلام للدكتور شوكت محمد عرسان ، رسالة دكتوراه ، رونيوس القاهرة ١٩٧٢ .

٢٢ - اصول المرافعات . التنظيم القضائي والاجراءات والاحكام في المواد المدنية والتجارية والشخصية احمد مسلم . دار الفكر العربي بالقاهرة (ص ٥ - ٢٨) .

والى جانب ذلك فثمة كتب وابحاث صنفتم في تصوير النظم القضائية المعاصرة مع الموازنة بغيرها او بدون موازنة وحيث ان في الامكان الرجوع اليها عند الموازنة فان من المناسب الاشارة الى ما كتب في العربية منها او ترجم اليها : -

١ - روح العدالة لارثر فاندربيلت ترجمة ابراهيم خليل بيدس ، المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر

- ١٦- النظام القضائي والحركة التشريعية في ليبيا .
للاستاذ محمود القاضي . معهد الدراسات
العربية العالية . ١٩٦٠ .
- ١٧- نظرية الإثبات (أربعة أجزاء) للأستاذ حسين
المؤمن .
- ١٨- الإثبات بالمحررات في الشريعة الإسلامية ومواد
الأحوال الشخصية والقضايا الجزائية للأستاذ
حسين المؤمن . بيروت ١٩٧٥ .
- ١٩- دور الحاكم المدني في الإثبات . لا دم وهيب
النداوي . رسالة ماجستير . بغداد ١٩٧٦ .
- ٢٠- نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون
المرافعات المدنية والتجارية للدكتور محمد
نصيم عبدالسلام ياسين . جزءان رسالة
دكتوراه ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٢١- المرافعات المدنية والتجارية والنظام القضائي
للدكتور عبدالحميد أبو هيف في مصر ط ٢
س ١٩٢١ .
- ٢٢- النظام القضائي المدني . للدكتور محمد
عبدالخالق عمر (ج ١) القاهرة ١٩٧٦ .
- ٢٣- النظرية العامة للعمل القضائي للدكتور وجدي
راغب الاسكندرية ١٩٧١ .
- ٢٤- الموجز في مبادئ قضاء المدني للدكتور وجدي
راغب . القاهرة ١٩٧٧ .
- ٢٥- دراسات في استقلال القضاء في الشريعة
الإسلامية والانكليزية . جمال العفيفي مجلة
المحاماة المصرية س ٥ ع ٢ شباط ١٩٧٠ .
- ٢٥- القضاء إحدى سلطات الدولة الثلاث لحافظ
هريري . مجلة القضاء . القاهرة س (١٩٦٨) ع ٣٤ .
- ٢٦- قانون القضاء المدني في الاتحاد السوفيتي .
للدكتور فتحي والي . مجلة القانون والاقتصاد
س ٢٧ ع ٢ يونيو ١٩٦٧ .
- ٢٧- لمحمد فؤاد جابر . مجلة مصر المعاصرة س ٥٦
ع ٢٢١ تموز ١٩٦٥ .
- ٢٨- نحو فكرة عامة القضاء الوقفي في قسانون
المرافعات للدكتور وجدي راغب . مجلة العلوم
القانونية والاقتصادية لجامعة عين شمس س ١٥
ع ١ يناير ١٩٧٠ .
- ٢٩- دور القاضي في تطبيق وخلق القانون اوجدي
عبدالصمد مجلة المحاماة المصرية س ٥٥ ع ٩-
١ نوفمبر وديسمبر ١٩٧٥ .
- ٣٠- الوجيز في التحكيم للأستاذ حسين المؤمن .
مطبعة الفجر بيروت ١٩٧٧ .
- ٣١- تسوية قانونية وشرعية للدكتور صلاح الدين
الناهي . ط ١ مطبعة الامان بغداد (س ٢٤) -
١٩٥١ .
- ٣٢- الدعوى . نسياء شيت خطاب . مجلة القضاء
العراقية ع ٤٤ ، ١٩٥٦ .
- ٣٣- النظام القضائي في الاتحاد السوفيتي . مجلة
المحاماة . س ٥٠ نوفمبر ١٩٧٠ ع ١١ .
- ٣٤- ملاحظات حول استعمال الحاكم لمعلوماته
الشخصية المجلة الفصلية للقانون المدني
الفرنسي ع ١٤ س ١٩٦٢ . ترجمة هشام
الكيلاني . مجلة نقابة المحامين . دمشق المجلد
٢٦ ع ٢٤ س ١٩٦٢ .

الفصل الثاني

الخصائص الأساسية :

١ - بعد هذا التعقيب الوجيز نستعرض
الخصائص الأساسية لقضاء الاسلام فنقسمها الى
جامعة يشترك فيها القضاء والافتاء . والى خاصة
يكل منهما على انفراد . فان بين نظامي القضاء والافتاء
اواصر قرينة تعزى اليها خصائصها المشتركة
واستقلالاً في المهمة والوظيفة تعزى الخصائص
الاخرى اليه . والقضاء والافتاء من اهم النظم
الشرعية الاسلامية منذ عصر الرسالة حتى اليوم .
وان اختلفا في المهمة فكان القضاء انشاء اطلاق او
الزام فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا والآخرة
أخبار عن حكم الشرع فقط ٢٩ واختلفت مسيرهما
وحظهما من مواصلة السير في تطوير احكام الشرع
الاسلامي واستئناليها . فلقد نشأ هذان النظامان
توازيين منذ عصر الرسالة . فكان النبي (ص) رسولاً
يلفح تشريع النساء للارث وحكما وقاضيا ومفتيا
حفظت عنه افضىة وفتاوى . وفرق بين مفتيه
القضائية والافتائية ٣٠ .

ولا يعني هذا ان العالم لم يعرف القضاء
والافتاء قبل ظهور الاسلام . فان هذين النظامين
من النظم التي يسلمها على الجماعات البشرية المتقدمة
بعض التقدم . ضرورة تسويق الروابط والعلاقات
السلوكية بين الافراد في تعاملهم اليومي . لما في القضاء
من فوائد الحد من الفوضى وغلبة القوة وضمنان
العدالة الموضوعية التي لا تفسح المجال للشهوات
والامزجة المتقلبة . ولذا عرف التحكيم في الجماعات

التي لم تبلغ مرتبة الخضوع لسلطة جامعة تملك ولاية الأمر والنهي ، وتتمتع بولاء الأفراد لها طوعا أو كرها باستمرار متصل في حالتي السلم والحرب . ولذا كان من الطبيعي بالنظر لهذه الضرورات والمنافع الاجتماعية أن يظهر القضاء ولو في صورة التحكيم الاختياري في مختلف البقاع والعصور ، وبين مختلف الأمم والجماعات المتطورة . وقد كان القضاء معروفا في الجاهلية في صور عرقية لا تخرج عن حدود التحكيم والكهانة والفتاحة (٢١) وهي مرحلة معروفة من مراحل تاريخ النظم القانونية لدى معظم الشعوب فلما ظهر الإسلام عمد إلى إلغاء الكهانة وأساليب السجع التي كانوا يموهون بها لما فيها من معاني الوثنية وأدعاء الاتصال بالآلهة الوثنية ومعرفة حكمها في النزاع وبذلك أقام الإسلام القضاء على أسس موضوعية من العمل بالظاهر والانطلاق من العدل والمساواة .

ولقد روى عن الرسول (ص) ما يؤكد أن العمل القضائي يقوم على العمل بظاهر البيئات والحجج (٢٢) وفي فترة الرسالة تطور التحكيم فبعد أن كان العمل حاريا بالتحكيم الاختياري مست الحاجة والسياسة التشريعية الجديدة والتغيرات العنصرية في المعتقد والهدف إلى إعادة النظر في ذلك بتقرير ولاية الرسول في التحكيم ، والرجوع إلى أحكام الشريعة ونسخ التحكيم الحر الذي لا يلتزم فيه المحكم بغير الاعراف الموروثة عن الجاهلية (٢٣) وقد تحقق ذلك بقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (٢٤) .

فأصبح التحكيم الزاميا بعد أن كان اختياريا ، وأصبح قضاء حقيقيا وجزءا من ولاية الرسول ، بعد أن كان نظاما عرفيا بحتا وأصبح تابعا لأصول الشرع وأحكامه وفي مقدمة ذلك وجوب الحكم بالعدل لا بأهواء الكهنة والمحكمين وبعد تقرير ولاية الرسول القضائية تقلص التحكيم الاختياري وخضع لقيود فقد قصر على النظر في الأموال وما في معناها ، دون الحدود وما يتعلق بحقوق الله بمعناها الواسع الشامل في مصطلح عصرنا للنظام العام لمساسها بحقوق عامة أو حقوق غير المتحاكمين (٢٥) .

ومعرفة حكم الشرع عملية عقلانية وشرعية مركبة ، إذ ينبغي على القاضي في استنباط الحكم أن يتبع الأدلة المرسومة لذلك، ويعرف المصادر ومسائل أصول الفقه وطرق التفسير والاستنباط (٢٦) .

وقد تقررت جميع هذه المبادئ في عصر الرسالة ففيها قضى الرسول بنفسه وعين القضاة ورسم

لقضائه منهج الحكم باتباع ترتيب معين لادلة الاحكام . فاذا ما طالعا بعد ذلك في كتب القضاء ان القضاء لا يجوز ان يولاه القاضي من جهة القوام ، وإنما يولاه من جهة الامام (٢٧) فما ينبغي ان نطن ان هذه القاعدة نظرية محضة ومن مبتكرات الفقهاء المتأخرين عن عصر الرسالة .

هذا عن القضاء . اما الافتاء فلا ريب ان كل جماعة تدين بالطاعة لنبي او حكيم او امير يرجع افرادها وموظفوها اليه في النوازل اليومية مستفتين متسائلين عن الحكم فيما اشكل عليهم فهمه . كما تشهد بذلك مراسلات موظفي الدولة البابلية مع حمورابي وفي هذا تتفق مختلف الشرائع ، ثم يفرد الافتاء في الاسلام بخصائصه وتطوره عبر العصور والامصار الاسلامية على تفصيل في الامر لا يتسع له صدر هذه المقالة التعقيلية المكرسة للخصائص الاساسية في القضاء والافتاء .

والقضاء والافتاء في الاسلام توأمان - كما قلنا - تقاسما رعاية احكام الشرع بالنظر والتبيين والاستنباط . وانفرد القضاء بحسم القضايا المعروضة عليه وتطبيق حكم الشرع على النزاع . والخصوم ، اما الافتاء فليس من مهمته الحسم وإنما يقتصر عمله على التعريف بحكم الشرع في النازلة موضوع الافتاء ، ومع ذلك فالصلة بين المهتمين قائمة . فان النطق بحكم الشرع على سبيل التطبيق والحسم لا يخلو من التعريف بهذا الحكم في القضية محل النزاع . كما ان التعريف بحكم الشرع من طرف المفتي يمهّد السبيل لرعاية ذلك الحكم اذ كثيرا ما يرعوى المستفتي عن الخصومة بعد معرفة حكم الشرع او يقتنع الطرفان بذلك الحكم ويرعويان منقادين اليه طواعية .

هذه الصلة بين القضاء والفتوى ترتب عليها وحدة الثقافة والمنهج التعليمي الذي يؤهل طلاب الشريعة والفقه لكل من مناصبي الفقه والقضاء ، اذ يشترط فيهما بلوغ مستوى متقارب من المسرفة بالفقه ومن التحلي بالعدالة والاخلاقي القويمة التي ينبغي ان يتصف بها من يؤهل لمنصب الكفاح من أجل تحقيق الحق ورفع راية العدل والمساواة في عصور خلت من الضمانات الحقيقية التي تتكفل باستقلال القضاء والافتاء من العزل ولم يكن للقضاة والمفتين من سمانة حقيقية قوية سوى سلاية العود في الحق ، وقبول التضحية بالنفس عند الضرورة القصوى عملا بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك المبدأ الذي تمخض عن تسليم الدول الاسلامية

بمؤسسة الحسبة ، اما ما تظاهروا باحترام الشرعية والعدل .

ولم يهمل القدماء مسألة المنهج ، فقد عني علماء اصول الفقه بالنظر في تربية طلاب الفقه ورسم المناهج التي تؤهلهم للاضطلاع بالافتاء والقضاء فقد كانت حاجة الدولة والمجتمع ماسة الى من يتكفل بالعملين القضائي والفقه . ورسم الفقه للقضاء والافتاء اداب العمل القضائي والافتائي .

ولقد اشتدت حاجة عصرنا هذا الى اعادة النظر في تلك المناهج وفقا لروح العصر ومعضلاته المتفاقمة ، للقضاء على روح التقليد وضيق الافق والتعصب المذهبي الاعمي والجهل المطبق بمعضلات العصر وقضايا الاجتماع البشري والعمران الحديث في قرن قطع شوطا بعيدا من التقدم الحضاري والثقافي والنشول وبلغ ذروة التقيد والاعمال واطيقت عليه الازمات والعثيان فان لم نفعل اصبح الاسلام وثقافته عرضة للاستغلال والتضليل .

خصائص القضاء :

وينفرد القضاء عن الافتاء في كونه ولاية عامة رسمية لا يتولاها احد بدون تقليد من ولي الامر من خليفة او سلطان او امير او رئيس جمهورية او من ينوب عن له الولاية العظمى ولم تكن التولية (التقليد) عملا شكليا محضا ، بل كانت تصرفا وعقدا حقيقيا من عقود المصلحة العامة له خصائصه وبعبارة اخرى امانة واستخلافا . لان ولاية القاضي مشتقة من ولاية الخليفة او السلطان كما اشرنا وجزء من الولاية العظمى باجماع الفقهاء الاسلاميين والباحثين المعاصرين .

تلك هي القاعدة في منصب القضاء - كما اشرنا - اما الافتاء فحيث انه لا يكلف بتطبيق حكم الشرع ، وانما يقتصر عمله على التعريف به في النوازل التي يستفتي فيها عن ذلك الحكم . فليس يشترط في تعيينه للافتاء تقليد رسمي ، ولذا قيل ان « القاضي مأمور بالنظر والاحتياط لارباب الحقوق والتحرر عن تعطلها ودفن الظلم » (٢٨) .

والشرع الاسلامي يتفق في تقرير هذه القاعدة مع سائر الشرائع الراقية ، لا على سبيل استعارة شريعة من اخرى ، بل على سبيل الالتقاء عند حكم تمليه طبيعة هذا النظام ، ولذا فان قوانين المرافعات المعاصرة تقرر بدورها ان على القاضي النظر وعدم الامتناع عن النظر والفصل بحجة خلو النص وشغوره او غموضه غموضا لا يمكن التغلب عليه ، لان هذا الامتناع

بعد اختلاا بمهمة القضاء (٢٩) ان تقرير هذه القاعدة في الاسلام يرجع الى زمن الرسول (ص) فقد امتحن معاذ بن جبل حين ولاه القضاء بقوله بماذا تحكم اذا ارتفع اليك الخصمان لا فلما وجدته مدركا لطريق استخراج القاعدة والاهتداء الى مصادرها على سبيل التدرج من المصادر المستونة الى المصادر المعقولة دون التهرب من القضاء وحسم الحقوق والتوقف عن اداء الواجب اقره على ذلك حين ثبت له ان قاضيا يدرك هذه الحقائق لا يجوز عن استنباط الحكم المناسب لكل واقعة وفقا لدلة الشرع والعقل (٤٠) .

هذا عن التزام القاضي بالحكم وعدم جواز امتناعه عن الفصل في قضية ترفع اليه في حدود اختصاصه ، اما عن المفتي فله ان يستدر عن الجواب عما يستفتي فيه ما لم يتعين للافتاء ولا يوجد من يضطلع بالافتاء غيره فيتعين عليه ذلك خصوصا اذا كان مقلدا من طرف الجهة المختصة في الدولة بتعيين المفتين وتقليدهم الافتاء في منطقة معينة وفي امور معينة .

ومع ان القضاء يختص بالنظر في الخصومات التي تعرض عليه ويرتفع فيها اليه الخصوم ولا يلتزم بالنظر فيما لم يعرض عليه ، فقد كان للقضاء في العصور الاسلامية الاولى اهمية بالغة فكان من اهم الولايات العامة ، وهذا ما يفسر لنا اناطة الخلفاء والسلطين ببعض القضاة مختلف المهام التي لا تدخل بطبيعتها في نطاق العمل القضائي لكونها من المهام السياسية مثلا ، اما الافتاء فلا يقتصر على بيان حكم الشرع في النوازل التي تعرض ولا يشترط ان يستفتي في واقعه نزلت بالفعل ، لان المفتي معلم الشعب الحقيقي ومرشده يهديه الى احكام الشرع الاسلامي ويرشده الى قواعد السلوك السليم فيمتد اختصاصه الى اعمال رجال الدولة وسلوكهم ويكون له ابداء الراي في كل نازلة نظرية كانت ام عملية على نحو ما سنرى ، ونظرا للدور البالغ الذي انيط بالافتاء ، فقد حرصت الدول الاسلامية على التدخل في العمل الافتائي احيانا ففرست بعض القيود التي تجعل لها حق حصر الافتاء في منطقة معينة بمقتضى بسمه مع وجود انداد له فيها بحجة الحرس على سلامة الافتاء ، واستبعاد المفتين الماجنين والفاستقين ، او بحجة تقديم الافضل بين اقرانه فقد جاء في روضة القضاة (١ - ٥٧) « كان بنو امية ينادون في الموسم : لا يفتي احد بمكة غير عطاء بن ابي رباح ، لانه كان القدوة في زمانه ، وفي المدينة مالك بن انس » .

خصائص الافتاء :

مما سلف يتبين لنا أن وظيفة الافتاء أوسع نطاقا من وظيفة القضاء وأنها لا تنقيد بنازلة وقعت بالفعل ، واختلف فيها انسان ، وفي الحكم المترتب عليها ، بل تشمل وقائع الحياة العامة والخاصة الواقعة والمحتملة فالمفتي عرضة السؤال عن أصغر الوقائع التي تقع في المجتمع فلا تغلق بال غير من نزلت به ، وأعظم الوقائع كجور الحكام والولاة إذ عليه ان يكون مرشدا للرأي والرعية ، للحاكمين والمحكومين وان ينبري لأعمال الموظفين بالنقد والتجريح فيضطلع بمهمة المعارضة في مصطلح عصرنا ولذا فقد كانت مهمة المفتين والفقهاء مهمة شاقة في حالة تدخل الخليفة في شؤون الفكر وأملأ وجهة نظر رسمية في العقيدة كما حدث في عصر المأمون ولكن مبدأ الإجماع خفف العبء بالقضاء المسؤولية على عاتق جميع مجتهدى الأمة والعصر من مختلف المذاهب فحال دون استقلال ضعف المفتي تجاه السلطة وتحليل الرأي العام (الكافة) .

لقد كانت الدولة اذا عنيت بتقليد مفتين رسميين اعدتهم للنظر في القضايا العامة وأشركتهم أو رؤسائهم في مجالس النظر في شؤون الدولة بعض الاشراف وفي زمن الدولة العثمانية نظم الافتاء تنظيما دقيقا حتى أصبح « مشيخة » يطلق عليها مشيخة الاسلام ، وقد استبقت الجمهورية التركية بعد ذلك نظام الافتاء بعد تقييده .

ولقد ترك المفتون مجموعات متعددة من الفتاوى سجلت تطور الفقه الاسلامي منذ اقدم العصور حتى عصرنا هذا وفي مختلف الاقاليم الاسلامية فكانت تلك الفتاوى عاملا من عوامل التجديد إذ روعى فيها تغير الاحكام بتغير الاعصار وعوامل اختلاف البيئات بعضها عن بعض فادى ذلك الى اختلاف فروع المذهب الواحد تبعاً لذلك في بعض المسائل ، ولو درست تلك الفتاوى دراسة وافية لامكن رسم معالم تاريخ الشرع الاسلامي على واقع النوازل والفتاوى ومعرفة تحدي الاحداث والواقع وجواب الشرع الاسلامي عليها .

تلك هي الخصائص العامة الاساسية للقضاء والافتاء ، اقتصرنا في عرضها على ما يتصل منها بالعلاقة الوثقى بينهما من حيث اضطلاعهما بالنظر في شؤون الناس من وجهة نظر الشرع الاسلامي ، ولم نتعرض كثيرا لتاريخ هاتين المنظمتين عبر الاعصار والامصار الاسلامية ، ولا لغير ذلك من المسائل لان الحديث عن ذلك يتشعب ويطول ، فقد كان لكل من هاتين المؤسستين الاسلاميتين تاريخ حافل

بالتطور والتخلص والانحطاط ، ومن المعروف في عصرنا هذا ان معظم الدول الاسلامية اخذت بأسلوب التنظيم القضائي الغربي وعدلت عن نظام التقاضي على درجة واحدة الى نظام الدرجتين مع افساح المجال للطعن في احكام كل درجة بمعايير معينة وقيام محكمة عليا للنظر في اجتهاد المحاكم وان هذه الدول الفت القضاء الاسلامي او قصرته على المحاكم الشرعية في حدود احكام الاسرة ، اما الافتاء فمع ان دوره في رقابة اعمال رجال الدولة قد تقلص في عصرنا فان دوره في ارشاد المسلمين فيما يعرض لهم من نوازل الحياة الخاصة لم يزل قائما مسلما به للمفتين رسميين كانوا ام غير رسميين وتبدو أهمية الافتاء في البلاد التي تعيش فيها اقلية مسلمة من سكانها غير المسلمين ، حيث تلمس حاجة تلك الاقليات الى منظمة الافتاء لمواصلة حياتها الدينية وثقافتها الاسلامية وشعورها بكيانها الروحي في اطار امة التوحيد والعدل والاحسان دون ان تضلل وتعرض لاحابيل الاستقلال الثقافي والسياسي في عصر تصطرع فيه الثقافات بالحق والباطل ، ويختلط حابل الفكر بالنابل ويشيع الترويج بأساليب بعيدة عن الكذب والتمويه والمين .

كما نجد ان بعض الدول التي كرست العلمانية مبدأ دستوريا لم تحرم المسلمين من سكانها اغلبية كانت ام اقلية من منظمة الافتاء ، ولكنها حرمت على قصر صلاحية المفتين في حدود العقيدة والارشاد ، ويمكن القول ان حق الاقليات المسلمة والاعليات الاسلامية في البلاد العلمانية في منظمة الافتاء ينبغي اعتباره في عصرنا الحاضر من جملة حقوق الانسان الاساسية لصلته بالعقيدة ، وتتجلى أهمية هذه القضية في هذه المرحلة التاريخية بالنظر للدلائل الدالة على يقظة العالم الاسلامي وشعور المسلمين في جميع الاقاليم والبقاع بضرورة الالتقاء والاتفات حول ترائهم واحياء ما لم يزل ينبض بالحياة والحيوية منه ، وفي مقدمة ذلك نظم الشرع الاسلامي والمبادئ الاساسية التي بشر بها هذا الشرع ودعى لخير الانسان والانسانية والاخوة البشرية .

والحديث بعد هذا يتسع لقضايا خطيرة في تاريخ القضاء الاسلامي والافتاء كتطور هذين النظامين وقضية توزيع الاختصاص القضائي على مر العصور وظهور أنظمة متعددة من المحاكم والجهات القضائية ، وصلة كل ذلك بضمانة حقوق الانسان والجماعات وتوفير العدل والكرامات ولكن النطاق الذي رسمناه لهذه المقالة يضيق ولا يتسع لذلك فنرجي بحثه الى مناسبة اخرى بعون الله ومشيبته وحسبنا ان نقول

ان الفقهاء المسلمين اقرؤا بان ولاية القاضي في النظر اختلفت سعة وضيقا واجتماعا وتوزعا باختلاف العرف في مختلف العصور والامصار (١٤١) .

فنجم عن ضعفها ظهور جهات قضائية متعددة انيط بها ضروب مختلفة من « النظر » فاستحدثت المزيد من الدراسة والتمحيص .

ولا يغوتنا ختامنا ان نشير الى امرين :

ان التنظيم القضائي تمخض عن نمو وتطور بالغين في ادلة الانيات التي بدأ الاهتمام بها في التشريع القرآني والسنة النبوية وان مثل هذا التطور حدث في مضممار قواعد المرافعات والتقاضي ، فقد صاغ الفقهاء والقضاة ادق قواعد الترافع على مر العصور والاحداث كما يتجلى في تبصره الاحكام لابن فرحون مثلا .

ولقد توخوا في ذلك تمكين القاضي من التوصل الى الحقيقة بقدر الوسع ، دون التخطي في التعسف والظنون ، وتوفير حقوق الخصم في التقاضي والدفاع ، وكرامة الشهود العدول ، مع المحافظة على حرمة المحكمة وهيبتها ونظام الجلسة .

انا بحاجة الى بحث جامع اخر في تراثنا الافتائي ، وآخر في تراثنا في السياسة والاحكام السلطانية والوزارة والخراج فان تكاملت هذه الابحاث الجامعة مهدت السبل لاعادة النظر في كتابة التاريخ العام للنظم الفقهية والقضائية والافتائية والسياسية والمالية وبعبارة اخرى امكن رسم معالم تاريخ هذه النظم على ضوء الاحداث الاجتماعية والاقتصادية والتطور الثقافي العام ، واكتشاف حقائق لا تخطر لنا في الوقت الحاضر ما بقيت امهات المراجع راقدة في رفوف المخطوطات رقود المستسلم للآفات ولعل احسن ما نسيده لهذا التراث من خدمة توجيه طلبة الدراسات العليا نحو تحقيق العيون من تلك الآثار والمخطوطات ، وقد بدت طلائع هذه الحركة ولكنها لم تبلغ بعد مداها وغايتها ، فانها بحاجة الى تخطيط شامل متصل الحلقات والاسباب ، في هذا المضممار وفي كل مضممار اخر من ميادين الثقافة والفكر ، على ان يبدأ هذا التخطيط على مستوى جامعات القطر ثم يعقبه تخطيط وتنسيق اوسع نطاقا بين الجامعات في مختلف البلاد العربية . تمهيدا للتعاون بين جميع الجامعات الاخرى في البلاد الاسلامية والبلاد المعنية بالتراث الاسلامي في القضاء والافتاء وما اليهما من انظمة الشرع الاسلامي اذ تعنى معاهد عليا وجامعات مختلفة في العالم العربي بتراثنا من مختلف جوانبه انطلاقا من مفاهيمهم واغراضهم فما ينبغي ان تهرس مفاهيمنا واهدافنا ،

ونحن وورثة ذلك التراث ، وحملت رسالته العادلة السامية ، وان تقدم قربانا في مذبح الصراع بين التكتلات السياسية الكبرى .

فلسفة الشرع والقضاء :

وختاما لهذه المقالة وحيث ان لكل حكم فلسفة فلا بد من الاشارة لفلسفة الحكم في الاسلام عامة وفي القضاء الاسلامي خاصة فما هي معالم تلك الفلسفة ؟

ان القضاء وهو ولاية اسلامية عامة يصدق عليه ما يصدق على سائر الولايات العامة في الاسلام من كونه لا ينظر اليه من حيث هو حيث هو سلطة يتمتع بها الملوك والامراء ويملون بالاستناد اليها اوامرهم على الرعية ولكن من حيث هو واجب من واجبات السلطان ، اذ يطالب السلطان بواجبات عامة فرضت عليه شرعا وسياسة على حد قول ابن خلدون في العمل بسياسة المصالح التي يعضدها الشرع والعقل ويسلم بها « الكافية » ضمانا لشرعية الحكم . وعلى حد قول حواربه ابن الازرق في كتابه الموسوم بدائع السلك في طبائع الملك (١٤٢) . وهذه الواجبات تملي على من يتقلد ولاية عامة ان يحذر جملة محظورات في مقدمتها اتباع الهوى ، لان القصد بالسلطان - « حفظ مصالح الاجتماع المدني لنوع الانسان » (١٤٣) تلك هي فلسفة الحكم في الاسلام في نظر هذا الفريق من حكمائه ومفكريه الذين اقاموا الدولة والنظم القانونية على اساس من رعاية المصالح وتجنب المفاسد ، وحاصلها :

١ - ان السلطان ملزم باحكام الشرع وبالسياسة الشرعية الحكيمة العامة يراعى فيها تحقيق مصالح العباد وتوطيد الامن .

٢ - ان القاضي ملزم بتطبيق احكام الشرع وبالاجتهد فيما لا نص عليه من الشارع ، بالقياس والراي والمصالح المعبرة على اختلاف تلك المذاهب .

والحاصل فان القضاء الاسلامي يقوم في نظر فلسفة الشرع الاسلامي على اساس من ضرورة حفظ النظام وتحقيق منافع المكلفين ومصالحهم المشروعة تلك هي الفلسفة السائدة في اصول الفقه الاسلامي ، وقد انجبت لنا اعلاما من الاصوليين من امثال الفزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي والطوفي ومن المؤرخين من امثال ابن خلدون وابن الازرق ومن فلاسفة الشرائع والاخلاق من امثال العامري والفزالي والراغب الاصفهاني ، ولم تزل تلك المدرسة قائمة تواصل دعوتها كما يتضح من البحث المكروس « القضاء بالسياسة الشرعية » في تبصرة

الحكام (١٠٧/٢ وما بعدها) ففيه تفصيل المقصود بهذه السياسة بعد تقسيمها الى ظالمية تستبعد وعادلة يصار اليها . وقد صرح ان خلافا كبيرا في الرأي وقع في تحديد حدود السياسة الشرعية العادلة وان المرجح هو « مصلحة الأمة » لقوله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم » وان هذا الكمال شامل لجميع المصالح الدينية والدنيوية على وجه الكمال ، والعقل هو الجمع بين السياسة والشرع وان الدليل على مشروعية العمل بالسياسة المحققة لمصلحة الأمة ان الاحكام المشروعة منها ما يدركه العقل ومنها الخفي فيحمل على المصلحة . وقد قسم ابن فرحون الاحكام الى الاقسام الاتية بحسب المصلحة :

- ١ - ما شرع لكسر النفس كالعبادات .
- ٢ - ما شرع لبقاء جيلة الانسان كالاذن في المباحات المحصلة للراحة .
- ٣ - ما شرع لدفع الضرورات كالبياعات والازجارات لافتقار الانسان الى ما ليس عنده من الاعيان واحتياجه الى استخدام غيره في تحصيل مصالحه .
- ٤ - ما شرع تنسيبها على مكارم الاخلاق كالخمس على المواساة والاحسان (الاوقات) والصدقات ونحو ذلك .
- ٥ - ما شرع للزجر وصيانة الوجود كالقتاس في النفوس والاطراف والانساب كحد الزنا والاعراض كالتعزير على السب والاذى بالقول والاموال كحد السرقة والعقل كحد الخمس الخ .

الهوامش

- (١) انظر ما ذكرته في تفصيل مصطلح الموازنة على المقارنة في كتابي الموسوم بالنظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف (ص ٦ - ٧) .
- (٢) من هؤلاء الاستاذ اميل نيان (من لبنان) في كتابه الموسوم بالتنظيم القضائي في بلاد الاسلام (بالفرنسية) ومقالاته الموسومة بالتنظيم القضائي في كتاب القانون في المشرق الاوسط . المجلد الاول (بالانكليزية) (ص ٢٢٦ - ٢٧٨) . وطبيب الذكر لوى ميبه في كتابه الموسوم بمقدمة في دراسة الشريعة الاسلامي (بالفرنسية) (ص ٦٨٨ وما بعدها) .
- (٣) من المبادئ الاساسية في الشريعة الاسلامي انه ناسخ لما

قبله من الاديان والشرائع التي كانت سائدة قبله ، فلا يسلم في بلد يسرى فيه حكم الاسلام وتشريعه بسيادته بشرعية تناقض شريعته ، وبقتضاء لا يحد من سيادته الاسلام ، ولا مجال للقياس على ما جاء من ابناء العرب على نظم الخراج والديوان في الامور الخراجية والمالية ، فان دولة العرب الاسلامية لم يكن لها عهد بمثل تلك النظم ولا نقل لها عرف عربي عن جاهلية العرب ولا في صدر الاسلام ، ولذا لم يجد الخلفاء بدا من العمل بتلك النظم بلقاتها في بادئ الامر ، حتى تم تعريبها واخضعت لاصول العدل الاسلامي ، اما القضاء فقد كان له جرمومة مبرورة في جاهلية العرب فتطورت وتهدبت في عهد الرسالة اذ لا تخطو امة من طراز قضائي او مثال للقضاء ولو في مسورة تحكيم اختياري ، وقد صرح الماوردي في ادب القضاء (ج ١ ص ١١٧) باجماع الامم على القضاء ، وهي ملاحظة دقيقة مماها ان هذا النظام من النظم التي ترتد في نشأتها للضرورة الاجتماعية ، وقد كان المؤرخون المسلمون اثناء في اثارهم لما استبقاه المسلمون الفاتحون من نظم البيزنطيين والساسانيين ، فاشعاروا الى الاخذ بما ذكر ، والى وجود القضاء في صدر الاسلام .

وما ورد من روايات بان الرسول والخلفاء الاولين لم يكن لهم قضاء فيقتضونها روايات اخرى متعددة تمت على خلاف ذلك (يراجع في هذه الروايات المختلفة كتاب تاريخ القضاء في الاسلام للدكتور احمد عبدالنعم البهي ص ٥٥ وما بعدها) .

او على انهم لم يعينوا في حاضره النبوة او الخلافة قاضيا مختصا بالنظر في جميع القضايا باستمرار نظرا لاضطلاع القيس نفسه والخلفاء الراشدين من بعده بالنظر في جميع الامور العامة والخاصة في حاضرة الدولة الاسلامية ، اما المدن التالية فقد بعث النبي والخلفاء الراشدون اليها القضاة وان لم يفسروا مهمة اولئك القضاة على الفصل في الخصومات الخاصة ، فقد كان للقضاء الاسلامي من الهام ما ليس لغيره من النظم القضائية لان القاضي الى جانب عمله القضائي مرشد للسلوك السوي والخلق الاسلامي وفائد من قادة الدين الاسلامي ، وهذا ما يعترف به ميبه نفسه في مقدمته لدراسة الشريعة الاسلامي (ص ٧١٩) وقد صرح الماوردي في ادب القاضي (١٢٢\١) بقوله « وكان اذا اسلم قوم اقام عليهم (النبي ص) من يعلمهم شرائع الدين ويقضي على المتنازعين ، وجاء فيه ايضا « وقد حكم الخلفاء الراشدون بين الناس ، وفعلوا الحكم القضاء (١٢٢\١) .

وورد في كتاب « اقطاب الكتاب » لابن ابيار (ص ٥١) ان عمر بن الخطاب (ن) كتب الى بعض عماله ينهاهم عن استخدام الاعاجم بقوله « لا تميدوهم في شيء سلبهم الله اياه ، واخشوهم على دينكم » .

(٤) كتابنا الموسوم بالنظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف ص ٢٣ - ٢٤ .

(٥) كتابنا المذكور (ص ٨١) وما بعدها ، وكتاب العاصري الموسوم بالاعلام في مناقب الاسلام .

(٦) من أمثلة ذلك ما روي من نقد أبي حنيفة لابن أبي ليلى حين أقام الحد على امرأة في المسجد (الطبقات السنية) ١ : ١٠٨ - ١٠٩ .

(٧) جاء في روح البشارة لأرنر فاندر بيلت (ص ١٢) أن القاضي يرشد المحلفين لحكم القانون ، وأن له رد المحلفين والسماح بإعادة المحاكمة .

(٨) يراجع في هذا الصدد الجزء الأول من الكتاب الذي صنفه القاضي شياض في طبقات المالكية وقد طبع في المغرب وهو بعنوان تريب المأرك .

(٩)

(١٠) انظر ما جاء في كتاب الوزراء والكتائب للجهشياري (ص ١٢٧) في صدد شكوى الجمالين على النصور لدى قاضي المدينة .

(١١)

(١٢) وفي هذا يقول ابن فرحون في تبصرة الحكام (١٤١) « أن اهلية القضاء جزء من الإمامة الكبرى » ويقول ميبه في مقدمته (ص ٦٨٦) أن الإسلام لم يعرف نظرية فصل السلطات ، لأن جميع السلطة كانت في قبضة رئيس الدولة الإسلامية يمارسها بنفسه وتب عليه في ممارستها الحكام الإداريين والقضائيين .

(١٣) على أن بعض فقهاء المذاهب اشترط أن يتقيد القاضي بمذهبهم (انظر على سبيل المثال ما جاء في الورد البسام للثميني ص ٢٣ - ٢٤) وقد انتقد الماوردي مثل هذا الاتجاه مهما قيل في تبريره حرصاً منه على استمرار مهمة الاجتهاد (أدب القاضي له ١٨٥١ - ١٨٦) ومع ذلك فإن ركود حركة الاجتهاد ظاهرة سبغها الفقهاء بكل صراحة واسف وزنوا عليها انارها ففي التبصرة لابن فرحون نقلاً عن المازري التوفي سنة (٥٣٦ هـ) « أما عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الاقليم الواسع العنبر مفت نظار ، قد حصل على آلة الاجتهاد ، واستبحر في أصول الفقه ومعرفة اللسان واللسن والاطلاع على ما في القرآن من الاحكام ، والاقتدار على تأويل ما يجب تأويله ، وبناء ما تمارض به عليه على بعض ، وترجيح ظاهر على ظاهر ومعرفة الاقيسة وحجودها واتواعها وطرق استخراجها وترجيح الملل والاقبيسة بعضها على بعض ، هذا الامر زماننا عار منه في اقليم المغرب كله ، ففلسا ممن يكون قاضيا على هذه العنبرة ، فالمنع من ولاية المقلد القضاء تمطيل للاحكام واقاع للهرج والفتن والتزع وهذا لا سبيل اليه في الشرع .

(١٤) كتاب المحيط . مخطوط في مكتبة وزارة الاوقاف العراقية

(١٥) جاء في الورد البسام (ص ١٦) « وأن استعصاك أحد بالقاضي أو هو به ، ارتفعاً الى الإمام أو قاضيه سواء الخ » .

(١٦) كتاب النباهي الموسوم بالرتبة العليا .

(١٧) قاعدة حجية الاضحية فيما قضت فيه من الامور الاجتهادية وقاعدة وجوب استماع القاضي لأقوال الطرفين قبل النطق بالحكم وقاعدة المساواة التامة في المعاملة بين الطرفين أثناء الخصومة بين يديه دون اظهار أي ميل لاحدهما على الآخر .

(١٨) يراجع في هذه القاعدة أدب القاضي للماوردي وروضة القضاء للسبباني .

(١٩) لقد كان الفكر الإسلامي سبباً في تقرير مبدأ حظر التعسف في استعمال الحق ، يراجع في صدد هذا المبدأ الجزء الأول من احياء العلوم للفراي .

(٢٠) جاء في الورد البسام (ص : ح) أن المشايخ الذين ألفوا الديوان هم سبعة ، وأن الذي تولى كتابة الديوان منهم فتنسب اليه هو أبو عمران موسى بن زكريا .

(٢١) تراجع مقالة المخطوطات العربية في المغرب للدكتور محمد عبد القادر احمد في المورد (ج ١ مجلد ٨ ص ١٢٦ عم ٢) .

(٢٢) نسخة خطية في خزنة فيض الله افندي في مجموع رقمه ٢٠٣٨\٢١٢٨ (٢١ - ٦٩) .

(٢٣) نسخة خطية في خزنة فيض الله افندي في مجموع رقمه ٢٠٤٤\٢١٢٤ (١ - ٤٢) .

(٢٤) تفصيل ذلك في مقدمة ميبه ص ٧٠٤ - ٧٠٨ .

(٢٥) تفصيل هذه الفلسفة في مذكراتنا غير المطبوعة على طلبية الدراسات العليا في القانون ، في كلية القانون والسياسة لسنة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ وهي بعنوان « ولاية القضاء في تشريع العنف وتوجيهه » .

(٢٦) جاء في كتاب « تنظيمات » لانكهاردت أن التدخل في شؤون الدول مهما يكن عملاً غير مشروع فإنه بالنسبة للدولة الثمانية مشروع ، لأنه الضرورة تهيئه ، ولأن الشروط التي تملئ هذه الضرورة لم تزل قائمة لم تخفف حدتها اصلاحات خمسين سنة (الترجمة التركية ص ٢٧٨ - ٢٧٩) .

(٢٧) مما يؤيد ما نقول فهم الإمام الماوردي لهذه الآية ، فقد جاء في أدب القاضي (١٢٥١ - ١٢٦) : « ثم لا يجتروا في انفسهم خرجاً مما قضيت » فيه وجهان : احدهما : يسلموا ما تنازعوا فيه لحكمك والثاني : انما قاله القضاء « ويسلموا تسليماً » يحتمل وجهين : احدهما : يسلموا ما تنازعوا فيه بالحكم والثاني : يستسلموا اليك تسليماً لا مرك ، .

(٢٨) جاء في فاتحة هذا الكتاب « أن الفكر الإسلامي مكون من عين النواة العقلية التي يتكون منها القانون في الغرب ، فهو يصدر عن نفس الفجة ، وينسب في عين المصيب ، وإنما يختلف عنه في اتخاذ مجرى مطالباً ليلقي معه في اسفل الوادي » في النهر الأعظم للتجربة البشرية في كيانات اصيلة » .

(٢٩) يقال عادة أن الضرورات تدر بقدرها ، ومع ذلك فإن قدر الضرورة يختلف من عصر لعصر ، ويتسع بانساع احوال التمدن والعمران ومطالب العدالة ومراحل التقدم الفكري .

(٣٠) القرافي ص ١ - ٣ تبصرة الحكام ٧\١ - ٨ .

(٣١) جاء في الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام وتصرفات القاضي والإمام للقرافي « أما تصرفه (ص) بالحكم فهو مطابق للرسالة والفتيا ، لأن الفتيا والرسالة تليسم محض اتباع صرف ، والحكم انشاء والزام من قبله (ص) بحسب ما نتج من الاسباب والعجاج » (ص ٢٢) .

من مراجع البحث

- ١ - كتاب الكتاب لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي بكر الفضائي المعروف بابن الأبار تحقيق الدكتور صالح الأسير ١٩٦١ .
- ٢ - تراث المسلمين الفضائي الدكتور بدري محمد فهم ، مجلة المورد .
- ٣ - النظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف د. صلاح الدين الناهي .
- ٤ - التحقيق الفضائي في بلاد الإسلام ، أميل تيان (بالفرنسية) .
- ٥ - مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية لدى موسى ميسيه (بالفرنسية) .
- ٦ - تحقيق ما للهند من مقولة = للبروني تحقيق سخاو .
- ٧ - الاعلام بمناقب الإسلام للعامري .
- ٨ - أهم القرارات والاختصاصات القضائية د . صلاح الدين الناهي .
- ٩ - الطبقات السنية للتومسي .
- ١٠ - روح العدالة ، آرثر هانديك .
- ١١ - روضة القضاء للسناني تحقيق الدكتور صلاح السدين الناهي .
- ١٢ - تنظيمات ، اد . انكليهاردت ترجمة تركية .
- ١٣ - بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزد .
- ١٤ - كتاب الفرج ومسننة الكتاب لأبي الفرج العافق قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي (مخطوط) .
- ١٥ - تبصرة الحكام في أصول الاقضية ومناهج الاحكام لابن خرشون ط ١٢٠٢ هـ بالقاهرة .
- ١٦ - بدائع الصنائع للكاساني .
- ١٧ - ادب القاضي للماوردي - تحقيق الاستاذ محي هلال السرحان .
- ١٨ - القانون في الشرق الاوسط (مجموعة مقالات) (بالانكليزية) .
- ١٩ - الميزان للشهراني .
- ٢٠ - الافصاح لابن شيرة .
- ٢١ - اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف .
- ٢٢ - تاريخ العراق في العصر العباسي الاخير د . بدري محمد فهم .
- ٢٣ - القاضي عياض .
- ٢٤ - كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري .

(٣١) الفتاحه بالنسب الحكم ، والفتاحه بالنسب والكسر ان يحكم بين خصمين ، وقيل الفتاحه بالنسب الحكومة ، ومنه قوله تعالى « رينا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين » والفتاح الحاكم (لسان العرب) .

(٣٢) يتجلى هذا الاتجاه في حديث « انكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحسن بعينه من بعض ، فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا يأخذه » انما افنظم له قطعة من النثر « وفي كتاب الاحكام للقرافي ان هذا الحديث يدل على ان القضاء يتبع الخصاج وقوة اللحن

(٣٣) أي ان النسخ تناول كلا من التحاكم للكهنة والممول بمسا يخالف الشريعة الإسلامية من اعراف الجاهلية .

(٣٤) النساء \ ٤ .

(٣٥) جاء في تبصرة الحكام (٤٣٦) ان المصممين اذا حكما بينهما رجلا وارثاه لان يحكم بينهما فان ذلك جائز في الاموال وما في منهاها ، ولا يقيم المحكم حدا ، ولا يلعن بين الزوجين ، ولا يحكم في فساد او قذف او طلاق او غناق او ولاء ، وانما استثنت هذه المسائل من هذه القاعدة ، لاستلزامها اثبات حكم او نفيه عن غير المتحاكمين ، ومن هذا هذين المتحاكمين لم يرفض بحكم المحكم .

(٣٦) روضة القضاء ٥٥١ - ٥٦

(٣٧) ذهب الاباضية الى جواز تولي القضاء من الجماعة (الورد البسام ص ٥) . وجاء في تبصرة الحكام ان جواز ذلك مقيد بالضرورة ، ولا يشترط في القيام به جميع الناس ، ولكي يقوم به « ذوو الراي واهل العلم والمروفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء ، وهذا حيث لا يمكنهم مطالبة الامام في ذلك . . ويكون عقدهم له نيابة عن عقد الامام الاعظم او نيابة عن جعل له ذلك للضرورة الداعية الى ذلك (تبصرة الحكام ١٥١) .

(٣٨) مقالاتنا الموسومة

(٣٩) انظر قصة معاذ بن جبل في روضة القضاء ٥٦١ - ٥٧

(٤٠) تبصرة الحكام ١٢١ .

(٤١) بدائع السلك ٩١٢ .

(٤٢) ايضا .

(٤٣) ايضا .



الحسبة في الإسلام

بقلم

محمد خير حمادة

دمشق ص.ب ١٧٩٢

بالمعروف والنهي عن المنكر (١) ، قال تعالى (الدين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الامور) .

وعليه فان الرسول (ص) كان اول محتسب في الاسلام . فعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله (ص) مر على صبرة طعام فادخل يده فيها فنالت أصابعه بللا فقال : (يا صاحب الطعام ما هذا) فقال : أصابعه السماء يا رسول الله ، قال (ص) (أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس) قال (ص) (من غشنا فليس منا) .

ورغم ان الاصل في النظام الاسلامي قيام الناس جميعا بهذا الواجب ، فان اتساع الدولة الاسلامية وازدهار التجارة والصناعة والزراعة قد اوجب انتشار المحتسبين في أرجاء الدولة الاسلامية ، فأصبحت الحسبة ادارة مستقلة لها قوانينها المتخصصة كأي ادارة أخرى في الدولة واعتنى أهل الاندلس بالحسبة حتى أصبحت علما خاصا له قوانينه واحكامه . قال المقرئ التلمساني : ولهم في أوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تدارس احكام الفقه . لانها عندهم تدخل في جميع المشتاعات الى ما يطول ذكره (٢) .

والحسبة بانكسر الاجر وهو اسم من الاحتساب أي احتساب الاجر على الله ، تقول فعلته حسبة

شفل العالم الاسلامي مركز الحضارة والتفوق في العالم القديم ، فكانت المدنية الاسلامية تسطع وحدها خلال ظلمة دامسة أغرقت الشعوب الاخرى .

وباتساع العالم الاسلامي وازدهار حضارته أصبحت المدن الاسلامية منارات هداية للعالم شرقا وغربا ، ذلك ان المسلمين لم يتركوا بابا من ابواب المدنية الا طرّقوها . ولا علمنا من العلوم والصناعات الا برزوا فيها . فلما فتح القرب عينيه ليرى ضوء التراث الحضاري الاسلامي استمد منه اصول علمه واسسه ، وانتهل من ثمراته في شتى الميادين .

ولا حاجة بنا لذكر الامثلة على ذلك فهي كثيرة وحسبنا كتاب القانون لابن سينا الذي ظل مصدر العلم الطبي في اوربا حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي . ولئن افقدنا مدينتنا (الى حين) فلان المسلمين تمزقوا وتفرقوا بعد استيلاء اناس من الغزاة على بلادهم دونهم في سلامة الدوق وجودة الفطرة فأفسدوا أخلاقهم بما حملوه اليهم من عاداتهم وتقاليدهم المختلفة حتى أوصلوهم الى درجة من الجهالة فاقت ما كانوا عليه في جاهليتهم .

كان المجتمع الاسلامي يقوم على أسس ثابتة ، مستمدة من التشريع الاسلامي . وعلى سبيل المثال فان نظام الحسبة كان من الضوابط الناطقة للمجتمع الاسلامي وسلاحه .

الحسبة :

نظام اداري من النظم الادارية التي نشأت في الدولة الاسلامية ، تقوم في اصل نشأتها على الامر

(١) معالم القرية في احكام الحسبة - لابن الاخوة ص ٣ .
الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٧٦ .

(٢) نفح الطيب - للمقرئ التلمساني - دار صادر ١٩٦٨
ص ٢١٩ .

واحتسب فيه احتسابا والاحتساب طلب الاجر (٢) ويكون من الاحتساب بمعنى حسن التدبير والنظر فيه (٣) .

أركان الحسبة :

والحسبة أركان أربعة :

- ١ - المحتسب : وهو شروط أن يكون مكلفا مسلما قادرا ، فيخرج منه المجنون والصبي والكافر ،
- ٢ - ما فيه الحسبة : وهو كل منكر ، موجود في الحال ، ظاهر للمحتسب بغير تجسس ، معلوم كونه منكرا بغير اجتihad .
- ٣ - المحتسب عليه : وشروطه أن يكون بصفة يصير الفعل الممنوع منه في حقه منكرا ، وأقل ما يكفي في ذلك أن يكون انسانا ولا يشترط كونه مكلفا .
- ٤ - نفس الاحتساب : وله درجات وأدab (٤) .

المحتسب :

يسمى محتسبا إذا كان مميّنا من ولي الأمر ، ويسمى (المتطوع بالحسبة) إذا قام بها دون تكليف (٥) ويقوم المحتسب بهذه الوظيفة فرضا متعينا عليه لا نافلة يتطوع بها متى شاء ، فليس له أن يتشاور عن هذه الوظيفة بغيرها (٦) ، وللمحتسب مطلق الصلاحية في تنفيذ ما يراه مناسبا لصيانة الأمن والاستقرار العام ، ويتلخص عمله في المحافظة على النظام العام والآداب في الجماعة والزمام الناس باحترامها ، وذلك بزجر الخارجين عليها خروجا ظاهرا ، فإذا كان الخروج على النظام العام متعللا بحق أحد الأفراد فإن المحتسب لا يباشر سلطاته إلا بناء على شكوى هذا الفرد . أما إذا تمثل الخروج في ارتكاب منكر يسمى المجتمع كله أو ما يسميه فقهاء الشريعة الإسلامية حقوق الله ، فإن المحتسب يباشر وظيفته استنادا إلى المشاهدة والظهور (٧) . وكان المحتسب في بعض العصور يستخدم نوابا يطوفون في الشوارع

(٢) محاضرات المجمع العلمي العربي بدمشق - الجزء الأول ص ١٨ .

(٤) معالم القرية ص ٢٣ .

(٥) معالم القرية ص ٢٤ .

(٦) الموسوعة العربية البصرة - دار الشهاب ١٩٦٥ ص ٧١٧ .

(٧) النظم الإسلامية - صبيح الصالح - دار العلم للملايين

١٩٦٥ ص ٢٢٨ .

(٨) نفس المصدر ص ٧٠٧ .

والمساجد والأسواق والمدارس والحمامات لهذا الغرض .

وظيفة المحتسب موزعة من سلطات رجال الدين والشرطة والقانون والتموين ورجال الصحة والشؤون البلدية والمقاييس والمكاييل ، ويشترط في المحتسب أن يكون مسلما مكلفا عادلا عارفا بأحكام الشريعة ، مواظبا على السنة ، رقيقا لينا في القول والعمل ، متانيا عفيفا عن أموال الناس منورعا عن قبول الهدايا .

وقد ظهر في مجال الاحتساب رجال لا يخافون في الله لومة لائم ، وكان عملهم هذا تطوعا لله دون أجر دنيوي زائل ، أمثال الشيخ عبدالعزيز بن عبدالسلام في مصر ، دخل على الملك الصالح نجم الدين وقال له ما حجتك عند الله إذا قال لك ألم أبوء لك ملك مصر ، ثم تبيع الخمر ؟ فقال له : هل جرى ذلك ؟ فقال نعم : الخان الغلالية تباع فيها الخمر ، وغيرها من المنكرات ، فأمر السلطان بإغلاق الخان ومصادرة ما فيه (٩) .

درجات الاحتساب :

- التعرف : المعرفة بجريان المنكر .
- التعريف : إرشاد المخطئين وتعريفهم بالمنكر .
- التهني : عن المنكر .
- التعنيف : بالقول الغليظ .
- التغيير باليد : كإزالة الخمر .
- العقوبة : إقامة الحد .

أعمال الحسبة :

استمدت الحسبة مجال عملها من التشريع الإسلامي فتمت جميع مرافق الحياة .

نفي الاقتصاد والتموين ، كان المحتسب يلازم الأسواق في كل وقت ويكشف الحوائت والطرق ويتفقد الموازين والأرطال ، ويتفقد معاشهم وأطعمتهم وما ينشئ منه ، يفعل ذلك في الليل والنهار في أوقات مختلفة وذلك على غفلة منهم ، وتختصم في الليل حوائت من لا يتمكن من الكشف عليه بالنهار ليكشف بكر النهار ، وإذا أراد المحتسب أن يكشف يكون معه أمين عارف ثقة يعتمد على أقواله (١٠) وإذا رأى أن هناك من يحتكر

(٩) معالم القرية ص ١٨ .

(١٠) نفس المصدر ص ٢٧ .

صنفنا الزمعة ببعه . قال رسول الله (ص) (من احتكر طعاما أربعين يوما فقد برىء من الله وبرىء الله منه) .

وكانوا يتحذرون من الصيارفة والتجار ، ومن المتعاملين بالاطعمة ، لانه لأربا في نقد أو طعام . قال تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) . وقال رسول الله (ص) (أن التجار يبعثون يوم القيامة فجارا ، إلا من اتقى الله وبر وصدق) .

أما في مجال القضاء :

فقد قام المحتسب بالتردد على مجالس القضاة والحكام ومنعهم من الجلوس في المساجد للحكم بين الناس لانه ربما دخل عليهم الرجل الجنب أو المرأة الحائض (١١) وكان يقوم بمقام القاضي في القضايا العاجلة التي لا تحتاج سماع الشهود ، أي أنه اقتصر على الحكم بالحقوق المعترف بها أما ما بداخله التناكر والتجاهد فإنه يقف على سماع الشهود والنظر في البيئة وذلك راجع للقضاء .

وكان للحسبة تأثيرها البين في الاخلاق العامة والتربية الهادفة . فمن ذلك أن المحتسب في الكوفة لم يترك مؤذنا يؤذن في منار الا معصوب العينين من أجل ديار الناس وحرمتهم (١٢) .

وكان المحتسب يجبر من يملك بهيمة بعلها ولا يحمل عليها ما يضرها ، ولا يجلب من لبنها الا ما فضل من ولدها لانه خلق غداء للولد فلا يجوز منعه منه ، وأن امتنع من الاتفاق عليها أجبر على ذلك كما يجبر على نفقة زوجته ، فإن لم يكن له مال أكرى أن أمكن أكرأه ، وإن لم يمكن يبيع عليه (١٣) .

(١١) نهاية الرتبة للشيوري ص ١١٣ .

(١٢) كتاب آداب الحسبة ص ٧ .

(١٣) معالم القرية ص ٧٧ .

أما إذا رأى المحتسب وقوف رجل مع امرأة في طريق خالية فخطو المكان ريبة فينكرها على هؤلاء ولا يسجل في التأديب عليها حذرا من أن تكون ذات محرم وليقل له أن كانت ذات محرم صنها عن مواقف الريب ، وإن كانت اجنبية فخف الله تعالى في خلوة تؤديك الى معصية الله . وليكن زجره بحسب الامارات (١٤) قال رسول الله (ص) (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) .

ومنع المحتسب مؤدبي الصبيان من استعمال الضرب ، وأغلق قاعات الخمارين ومنع بيع المسكرات سرا وعلانية ، وعوقب من كان يتأخر عن صلاة الجمعة .

أما في مجال الصحة : فقد تمت الرقابة على الاطباء والبيطرة والصيدلة والحمامات والجزارين وأمر اصحاب الموازين بمسحها وتنظيفها من الادهان والافساخ في كل ساعة ، فانه ربما تحمل شيئا في خروجها فيضر ، ويجب أن تكون المعايير من المعدن لا من الحجارة (١٥) .

أما في الصناعة فقد فرض المحتسب مواصفات جيدة لكل ما يصنعه الاسكافيون والحيّاكون والطلوانيون والجنارون والخياطون والدباغون والصباغون ومنع صناعة الاصنام .

على مثل هذه الاسس قامت الحضارة العربية الاسلامية ، وفيها تحققت مصلحة الأمة بمجموعها افراد وجماعات لان فيها نظام الفطرة السليمة الذي اراده لنا الخالق ، فأما به . قال تعالى (فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون) . صدق الله العظيم

(١٤) نفس المصدر ص ٨١ .

(١٥) معالم القرية ص ١٤٤ .

العقل في الإسلام

يتكلم الدكتور

شوكيت عليان

استاذ الثقافة الإسلامية | جامعة الرياض

وجواز الجائزات قال : وهو تفسير العقل الذي هو شرط في التكليف (٥) .

وفي الارشاد لامام الحرمين : العقل من العلوم الضرورية . والدليل على انه من العلوم الضرورية استحالة الانتفاء به مع تقدير الخلو من جميع العلوم . وليس العقل من العلوم النظرية اذا شرط النظر لعقل العقل وليس العقل جميع العلوم الضرورية ، فان الخبرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه فبان بهذا ان العقل من العلوم الضرورية وليس كلها (٥) .

ومن المعاني التي يراد بها عند اهل اللغة ايضا التمييز الذي يتميز به الانسان عن سائر الحيوان . والفهم والعلم ، يقال عقل الشيء اي فهمه وتدبيره ، والعقل هو المدرك الفاهم للشيء ، او هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هوامها ، اخذ من قولهم : قد اعتقل لسانه اذا حبس ومنع الكلام ، والمعتول ما تعقله بقلبك .

وقد ورد في القرآن الكريم بهذه المعاني ، ومن ذلك قوله تعالى (هل في ذلك قسم لذي حجر) (٦) وقال سبحانه (ان في ذلك الآيات لاولى للنهي) (٧) وقال جل شأنه (ان في ذلك لذكرى لاولى الابواب) (٨)

(٥) تاج العروس ج ٨ ص ٢٥ والتلويح على التوضيح ج ٨ ص ١٥٧ والدرية الى مكارم الشريعة ص ٨١ .

(٥) تاج العروس ج ٨ ص ٢٦ .

(٦) الحجرات آية ٥ .

(٧) طه آية ١٢٨ .

(٨) الزمر آية ٢١ .

يطلق لفظ العقل عند اهل اللغة ويراد به اكثر من معنى ، فمن ذلك العلم ، وعليه اقتصر كثيرون ، وفي الصحاح العقل الخبير (١) ، او هو العلم بصفات الاشياء من حسننها وقبحها وكمالها ونقصاتها او هو العلم بخير الخيرين وشر الشرير .

قال الراغب : العقل يقال للقوة المهيئة لقبول العلم (٢) ، ويقال للذي يستنبطه الانسان بتلك القوة عقل ، ولهذا قال امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه :

العقل عقلان مطبوع ومسموع ، فلا ينفع مطبوع اذا لم يكن مسموعا ، كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع ، والى الاول اشار النبي صلى الله عليه وسلم : « ما خلق الله خلقا اكرم من العقل » والى الثاني اشار بقول « ما كسب احد شيئا افضل من عقل يهديه الى هدى او يردده عن ردى » وهذا العقل هو المعنى بقول عز وجل (وما يعقلها الا العالمون) (٣) وكل موضع ذم الله الكفار بعدم العقل فاشارة الى الثاني دون الاول كقول تعالى (صم بكم عمي فهم لا يعقلون) (٤) ونحو ذلك من الآيات ، وكل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل فاشارة الى الاول .

وقال ابو المعالي في الارشاد : « العقل هو علوم ضرورية بها يتميز العاقل من غيره اذا انتصف وعي العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات

(١) المختار من معاني اللغة ص ٢٥١ .

(٢) الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٨٠ .

(٣) المتكوت آية ٤٢ .

(٤) البقرة آية ١٧١ .

وفي اصطلاح فقهاء الشريعة عرفه البعض (٩) بأنه الجوهر المجرد في ذاته وفعله ، وهذا يعني أن العقل ليس ماديا في ذاته ولا يحتاج الى المادة في فعله ومعنى آخر ، أنه ليس جسما فلا تتوقف أفعاله على تعلقه بجسم .

وفي التأويل على التوضيح (١٠) أنه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ، أو هو الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات أو نفس العلم بذلك ، وجاء في دائرة معارف القرن العشرين (١١) أنه المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق أمكن ، ويرى الاكثرون بأنه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .

والغريزة تعنى الفطرة التي فطر الانسان عليها .

والضروريات : أي القضايا الضرورية وهي الأوليات والمشاهدات والتجريبات والمتواترات وكذا الفطريات .

والآلات : أي الحواس الظاهرة والباطنية .

وسلامتها : أي كونها بحيث إذا وجد عندها محسوس أدركته ، فسلامتها شرط لتحصيل العلم بالضروريات .

وهذا ما نميل اليه ونختاره من جملة التعاريف وذلك لأنه القدر المعروف لنا عن العقل ، أما حقيقته فلم يهتد اليها الباحثون حتى يومنا هذا ، وكل ما قبل حول ما هيته فهو من الفلنن التي لم يقد عليها دليل قاطع .

مدركات العقل

اختلفت انظار الفلاسفة الاسلاميين وغيرهم في ادراكات العقل ، وهل هي موصلة بصحيح النظر الى العلم والمعرفة أم لا ؟ فذهبوا الى جملة اقوال نصلها في قولين :

القول الاول : ان ادراكات العقل موصلة بصحيح النظر الى العلم والمعرفة ، وإلى هذا ذهب فلاسفة الاسلام (١٢) .

القول الثاني : ان العقل غير مدرك للمعارف

(٩) شرح التأويل على التوضيح ج ٢ ص ١٥٧ .

(١٠) شرح التوضيح لمن التوضيح ج ٢ ص ١٥٧ .

(١١) المجلد السادس ص ٥٢٢ .

(١٢) وهو قول العقلاء بعامه انظر مقدمة القسطاس المستقيم لمينور شاخت ص ١٤ وما بعدها .

العقلية والحقائق العلمية ، وأنه لا وزن ولا قيمة لادراكاته ، وإلى هذا ذهب فلاسفة اليونان القدماء ومن تبعهم من الشيعة الاسماعيلية (١٣) .

على أن هناك فريقا ثالثا ينكر وجود العقل أصلا ، فالمصوفة من المسلمين يرون أن الإلهام طريق المعرفة وليس العقل (١٤) ، والفلاسفة الحشيتون أو التجريبيون أو الماديون يرون أن الحواس الظاهرة والمخيلة هي الوسائل الوحيدة للمعرفة وأن ما يسمى بالعقل أن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها ، وقد واجه ذلك الاتجاه معارضة شديدة من العقلانيين عامة فقد اتبوا بالدراسات العلمية التجريبية للظواهر النفسية أن العقل مغاير للمادة وأنه قادر على الإدراك بدون تدخل الحواس .

تقسيمات العقل :

ويقسم العقل باعتبارات مختلفة الى عدة أقسام (١٥) :

اولا : باعتبار ما يتعلق به الإدراك الى قسمين :

أ - عقل نظري ، وهو الذي يدرك العلوم والمعارف التي لا علاقة لها بالعمل ، مثل الكل أعظم من الجزء . وعليه فمهمة العقل النظري هي إدراك النظريات العلمية وتكوين رأي كلي حولها .

ب - عقل عملي ، وهو الذي يدرك أن هذا الشيء مما ينبغي أن يعمل أولا يعمل . وذلك بعد أن يدركه العقل النظري ، لأن وظيفة العملي هي التطبيق والعمل ، أو تحريك النفس نحو العمل .

وملخص ذلك أن العقل النظري قوة مدركة وأن العقل العملي قوة محركة .

ثانيا : باعتبار مصدر الإدراك وينقسم الى ثلاثة أقسام :

(١٣) الشيعة الاسماعيلية يرون أن النظر غير كاف في اكتساب المعارف ، وقالوا لابد من موصلة مع الله الإلهي ، ولهذا يوجبون الرجوع الى هذا المعلم - الإمام - بدون قيود ولا شرط لأنه - على حد زعمهم - الذي يميز الحق من الباطل والهدى من الضلال ، وهذا ولا شك قول قاهر الفساد . والمفرد انظر الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٩ .

(١٤) وقد رد العلامة ابن حزم على هؤلاء انظر الأحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٧ .

(١٥) لزيادة البيان انظر العقل عند الشيعة الإمامية ص ٧٧ .

أ - الإدراك القائم على أساس الحس والتجربة ، وذلك مثل ادراكنا أن الماء يغلي إذا بلغت درجة حرارته مائة ، أو أن وضعه على النار مدة طويلة يؤدي إلى غليانه .

ب - الإدراك القائم أساس البداهة ، وذلك مثل ادراكنا أن الضدين لا يجتمعان وأن الكل أكبر من الجزء ، فإن مثل هذه الأمور بديهية يسلم بها الذهن بطبيعته ودون عناء أو تأمل .

ج - الإدراك القائم على أساس التأمل النظري ، وذلك مثل ادراكنا أن المعلول يزول إذا زالت علته ، فلاشك في أن هذه ليست من المسلمات البديهية ولكنها تدرك بتأمل ونظر عن طريق البرهان والاستدلال .

ثالثا : باعتبار تفاوت قوته إلى درجات وينقسم إلى قسمين :

أ - الإدراك القطعي ، وهو الذي يؤدي إلى اليقين الجازم الذي لا يحتمل الخطأ والاشتباه كادراكنا أن الضدين لا يجتمعان .

ب - الإدراك الظني ، وهو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء دون الجزم به لاحتمال الخطأ والاشتباه ، كادراكنا أن البخيل يثق عليه أن يسهم في نفقات مشروعات عامة ونحو ذلك .

رابعا : باعتبار المدركات ، وينقسم إلى قسمين :

أ - معارف ضرورية أو بديهية وهي عبارة عما هو حاصل في الذهن ولا يحتاج إلى فكر ونظر مثل الواحد نصف الاثنين .

ب - معارف نظرية أو مكتسبة وهي عبارة عما يحصل في الذهن بعد عملية التفكير والنظر في المقدمات ، مثل الحركة سبب الحرارة .

خامسا : باعتبار الأحكام المدركة وينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ - الوجوب .

ب - الاستحالة .

ج - الجواز .

فالواجب هو ما لا يتصور في العقل عدمه ، أو هو الأمر الثابت الذي لا يقبل الانتفاء لذاته كالزوجية للعدد أربعة ، فإن العقل لا يمكن أن يتصور أن الأربعة ليست زوجا ، وكوجود الخالق فإن وجوده بذاته لأنه لو كان متوقفا في وجوده على سبب خارج عن ذاته لما كان واجبا ولأمكن للعقل أن يتصور عدمه .

المستحيل ، وهو ما لا يتصور في العقل وجوده ، أو هو ما لا يقبل الثبوت لذاته ككون الواحد نصف الثلاثة ، وكون الجزء أكبر من الكل ، واجتماع الضدين .

الجائز ، ويسمى الممكن وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ، أو هو ما يقبل الثبوت والانتفاء ، ككون الجسم متحركا في وقت ، ساكنا في وقت آخر .

والحكم باعتبار الحاكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

الاول : حكم شرعي .

الثاني : حكم عادي .

الثالث : حكم عقلي .

والحكم الشرعي كما هو عند الأصوليين ، خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع (١٦) .

والمراد بالخطاب كلامه تعالى الموجه إلى عباده ، سواء أكان مباشرة كالقرآن الكريم ، أو غير مباشرة كالسنة وما أرشدت إليه ودلت عليه مثل الإجماع والقياس ونحو ذلك من الأدلة الشرعية لأنها في الحقيقة ترجع إلى القرآن والسنة .

وبمعنى تعلق الخطاب بأفعال المكلفين ارتباطه بها بحيث يبين صفة الفعل من أنه مطلوب أو محذور مثلا .

والمكلف هو البالغ العاقل الذي لا يمنع من تكليفه مانع .

وخطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك . فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر وهو إما أن يقتصر به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا ، أو لا يقتصر فيكون ندبا ، والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فمحظر والا فكراهة ، وإن ورد بالتخيير فهو مباح (١٧) .

فالواجب ما توعده بالعقاب على تركه مثل قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (١٨) فهو تعالى يطلب من المكلفين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على سبيل الحتم واللزم فيصير ذلك واجبا . والمندوب ما لا يلحق بتركه ذم من حيث

(١٦) الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٩٦ .

(١٧) المستصفى ج ١ ص ٦٥ .

(١٨) البقرة آية ١١٠ .

تركه من غير حاجة الى بدل ، وقيل هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه وذلك كقوله تعالى (خذوا زينتكم عند كل مسجد) (١٩) .

والمباح ما اذن الله في فعله وتركه غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه كقوله تعالى (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) (٢٠) فان هذا الخطاب على سبيل الاباحية وهي المفيدة استواء الاكل والشرب وعدمهما ، وان المكلف مخير بين الامرين بدون ترجيح احدهما على الآخر .

والتحريم طلب الشارع من المكلف ترك فعل على سبيل اللزوم كقوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) (٢١) .

والكراهية طلب الشارع من المكلف ترك فعل لا على سبيل الجزم واللزوم وانما على سبيل الاولوية والترجيح كقوله تعالى (لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي) (٢٢) .

والمراد بالوضع . خطاب الشارع المتعلق بجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا (٢٣) .

فمثال الاول : قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) .

ومثال الثاني : قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) .

ومثال الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم (لا يرث القاتل) .

الثاني الحكم العادي : وهو وسيلة لاثبات امر لامر او نفيه عنه استنادا الى العرف والعادة والتجربة مثل الترحيب بالضيف وتقديم القرى له عند العرب ودم من يقابل المعروف بالاساءة ونحو ذلك .

الثالث الحكم العقلي : وهو اثبات امر لامر او نفيه عنه من غير توقف على تجربة او وضع واضع ، كاثبات الزوجية للعقد (٢) وهو بدوره ينقسم الى واجب ومستحيل وجائز .

هذا والاحكام من حيث ادلتها التي تثبت بها تنقسم الى ثلاثة اقسام :

القسم الاول : ما لا يمكن اثباته الا بالدليل

(١٩) الاعراف آية ٢١ .

(٢٠) البقرة آية ١٨٧ .

(٢١) الاسراء آية ٣٢ .

(٢٢) النجرات آية ٢ .

(٢٣) الموافقات ج ١ ص ١٢٢ وكتب اصول الفقه .

العقلي القطعي ، مثل وجود الله تعالى وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته الى الايمان ، فهذان الحكمان لا يمكن اثباتهما بالدليل العقلي من غير دليل عقلي . لان الادلة النقلية منصوص الشارع لا تثبت الا بعد العلم بوجود الله وصدق الرسول . فيكون العقلي متوقفا عليهما .

فهذه احكام شرعية وان كان طريق اثباتها العقل ، لان الشارع هو الذي ارشدنا الى الاستدلال على هذه الاحكام بالعقل ، لان مدركات العقل لا يعتد بها الا اذا صادق عليها الشرع تميزا للحقائق عن الاوهام . فمثل هذا عقلي لا هتداء العقل اليه وثبوته به . وشرعي من جهة الاعتداد به وارشاد الشارع اليه .

القسم الثاني : ما لا يمكن اثباته الا بالنقل ، وهو المفيات كلاحكام المتعلقة بتفاصيل الحياة الاخيرة .

القسم الثالث : ما يثبت بكل من العقل والنقل مثل الحكم بانه تعالى عالم وسميع وبصير ونحو ذلك مما وصف به تعالى نفسه في القرآن المجيد ووصفه به الرسول صلى الله عليه وسلم في السننه .

والادلة الشرعية لا تنافي فضايا العقول ودليل الشاطبي (٢٤) لذلك من عدة وجوه . اهمها :

١ - انها لو نافتها لم تكن ادلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره ، لكنها ادلة باتفاق العقلاء فدل على انها جارية على قضايا العقول .

٢ - انها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا لا يطاق وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره .

٣ - ان مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام حتى اذا فقد ارتفع التكليف راسا ، وعد فاقده كالبهيمة الممثلة . وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالادلة في لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل اشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ، اذ لا عقل لهؤلاء يصدق او لا يصدق . بخلاف العاقل الذي يتنبه ما لا يمكن تصديقه به . ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء لزم ان يكون ساقطا عن العقلاء ايضا . وذلك مناف اوسع الشريعة فكان ما يروى اليه باطلا .

(٢٤) الموافقات ج ٣ ص ١٥ .

وأعلم انه لا حاكم سوى الله تعالى ولا حكم الا ما حكم به جل شأنه ، ويرى بعض المسلمين أن العقل دليل من أدلة الشرع وأحد من أصوله ومصدر شرعي من مصادره ، غير أنهم قالوا شرط عمل العقل ألا يكون حكم عن الله في المسألة بأي طريق من طرق معرفة حكم الله . فلا يكون طريق من الكتاب الكريم ولا من قول أو فعل للنبي صلى الله عليه وسلم .

هذا ومسألة جعل العقل حاكما موضع خلاف بين أهل العلم جميعا ، لا فرق بين مذهب ومذهب ، فهناك من قال أن العقل يحكم أن لم يكن نص من الشرع ، وينسب ذلك القول إلى الحنفية ، وقد نادى به أبو منصور الماتريدي على أن الحاكم هو الله تعالى ، وما من استنباط للعقل فيه مجال ، سواء أكان بالمصلحة أم بالقياس أو الاستحسان إلا كان له أصل من مجموع الشرع المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم .

وعليه فالشريعة إذا أمرت بفعل فإن الحسن يثبت لذلك الفعل بحكم الشريعة كما أنها إذا نهت عن فعل فإن القبح يثبت لذلك الفعل بحكم الشريعة كذلك وهذا لأن الشريعة إنما أمرت ونهت تحقيقا لمصلحة ، وهذه المصلحة تستلزم ثبوت الحسن فيما أمرت به ، وثبوت القبح فيما نهت عنه . والا انقلبنا إلى عبث . ويرى المعتزلة وبعض أصحاب أبي حنيفة أن الحسن والقبح الثابتين بالشرع هما مما يدل عليهما الأمر والنهي وأن المعروف الحقيقي بذلك إنما هو العقل (٢٥) ومما يجدر الإشارة إليه أن الحسن ما يستحق فاعله المدح في الدنيا والثواب في الآخرة ، والقبح ضده أي ما يستحق فاعله الذم من العقلاء والعقاب من الله تعالى ، والحسن والقبح بهذا المعنى يقسمان وصفا للأفعال الاختيارية ، فادراك العقل لما ينبغي فعله كالصدق مثلا وأدراكه لما ينبغي تركه كالكذب

(٢٥) انظر فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ج ١ ص ٢٥ بهامش المستقصى . فمبدأ المعتزلة الأفعال تنقسم إلى قسمين : حسنة وقبيحة ، ومنها ما يترك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى ، ومنها ما يترك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر . ومنها ما يترك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات . وللمزيد انظر : المستقصى ج ١ ص ٥٦ .

مثلا هو معنى حكم العقل بالحسن والقبح ومنشأ الخلاف في ذلك هو : هل للأفعال من حيث هي جهات حسن أو قبح أم ليس لها ؟

ذهب المعتزلة ومن يشايهم إلى أن للفعل من حيث هو جهات حسن أو قبح وإن العقل يستقل بادراك ذلك بغض النظر عن بيان الشارع ، وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنه ليس للفعل من حيث هو فعل جهات حسن ولا قبح . والعقل لا يحسن ولا يقبح ، وبالتالي فلا يترك ما هو غير واقع قبل ورود بيان الشارع إذ لا حكم للعقل (٢٦) قال تعالى (وما كنا معذبين حتى ننبئ رسولا) وعليه يتضح أن معيار الحسن والقبح عند هؤلاء الناس هو أذن الشارع في الفعل ونهيته عنه ، والأفعال قبل تعلق خطاب الشارع بها ساذجة خالية من الحسن والقبح . قابلة الأمر والنهي ، فالصلاة مثلا حسنة بامر الشارع فقط ، والسرقة مثلا قبيحة لنهي الشارع عنها فقط ، وأولا تعلق خطاب الشارع بها لبقيت على سذاجتها وخلوها من الأمرين وقابلتيها لهما (٢٧)

فالحسن عند الأشاعرة ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه ولا مدخل للعقل في تحسين شيء أو تقبيحه .

قال سائر الشريعة (٢٨) وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد . جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معين ، وقضاء معين . وأحاطة بظواهرها وبواطنها ، وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر . ومن تقع أو ضرر . ومن حسن أو قبح (٢٩) .

(٢٦) انظر المال والنحل ج ١ ص ٤٥ و ص ١٠١ ، والأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٨٠ و ص ٩١ .

(٢٧) فالمعقل إذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع أما لعدم وروده ، وأما لعدم وصوله إليه فلا يجب عليه فعل شيء كما لا يجرم عليه فعل شيء إذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة انظر حاشية شرح التلويح على التوضيح ج ٢ ص ١٦١ .

(٢٨) القاضي عبيد الله بن مسعود البخاري (ت ٧٤٧ هـ) .

(٢٩) انظر شرح التلويح على التوضيح ج ١ ص ١٩٠ .

وأما الزيدية : فقد جعلوا العقل مصدرا من مصادر المعرفة سواء كانت دينية أم دنيوية ، ومنحوه سلطة ادراك الخير والشر . الفضيلة والذيلة (٢٠) . والمعتزلة كما علمنا منحوا العقل سلطة مطلقة وجعلوه حكما في كل الموضوعات الدينية كانت أم دنيوية ، فالعقل عندهم هو المرجع ، فإذا تحاكموا فالى العقل ، وإذا حاجوا فيحكم العقل (٢١) .

والإمامية قد ذهبوا الى ما ذهب اليه المعتزلة من رفع العقل الى مرتبة الدليل في اصول الدين وقروعه الا فرقة منهم (٢٢) فقد اقتصروا في المعرفة الدينية على الاخبار الواردة عن الأئمة الا انهم لم يهجرُوا العقل باطلاق ، بل يرون ان العقل الفطري الخالي من الاوهام الفاسدة والعصبية وحسب الجاه حجة من حجج الله تعالى وسراج منير من جهته جل شأنه اما اهل السنة من سلف وخلف فلم يقولوا بسلطان العقل الى هذا الحد ولم يمنحوه مثل هذه السلطة المطلقة ، وانما اعتبروه معينا للمعرفة مقررا لاوامر الشريعة متعقلا لقضاياها .

فشيخ الاسلام احمد بن تيمية لم يهمل العقل ومدركااته حين يجعل الكتاب والسنة وآثار الصحابة سنده ومرتكزه الاول في بحوثه وآرائه ، فان فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فهما عميقا دقيقا ، لاشك في انه يحتاج الى قلب واع وعقل مفكر ، فهو رحمه الله يعرف للعقل قيمته ومدركااته التي يصول فيها ويجول ، لكنه لم يكن يجاوز به مجاله ولا يرتفع به عن قدره ولم يجعله حاكما على نص قرآني أو حديث صحيح ، بل اراد له ان يكون دائما في مدار كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فهو معين ومساعد لنصوص ليس غير ، ومن تخطى به الى غير ذلك فقد ضل سواء السبيل .

قال الشاطبي (٢٣) الأدلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم انما تستعمل مركبة على الأدلة

السمعية ، او معينة في طريقها ، او محقة لمناطها او ما اشبه ذلك ، لا مستقلة بالدلالة ، لان النظر فيها نظر في امر شرعي ، والعقل ليس بشارع .

وقال ابن حزم (٢٤) العقل انما هو مميز بين صفات الاشياء الموجودات وموقف للمستدل به على حقائق كفيات الامور الكائنات وتمييز المحال منها . قال ابو بكر الباقلاني (٢٥) لا سبيل من ناحية العقل الى ايجاب شيء ولا الى حطرة ولا الى اباحتها ، وان ذلك لا يثبت في احكام الاشياء الا من جهة السمع .

وفي موضع آخر يقول الباقلاني (ان العلم بوجوب الافعال وحظرها واباحتها غير مدرك بقضايا العقول . وثبت انه لا بد من سمع يكشف عما يتال به الثواب والعقاب) وليس يعني هذا اغفال العقل او اهماله فضلال الوثنية كان في حكم القرآن تعطيل العقل ، حجب عن الوثنيين سفاهة ما يعبدون من اصنام واوثان لا تملك لنفسها نفعا ولا ضرا ، فضلا عن ان تملك لعبادتها اي شيء ، والله الحجة البالغة ، وما عمي عنها الا من عطلوا عقولهم (وقالوا قلوبنا في اكنه مما نعدونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) (٢٦) .

وقد غاب القرآن الكريم الدين يعطلون عقولهم ، ويكتفون بتقليد الآباء ، او يتبعون أهواءهم ، (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يفتنون) (٢٧) .

فقد عظم الله تعالى العقل واعلى مكانته ، وامر بالرجوع اليه ، قال تعالى (ولقد اتينا لقمان الحكمة) (٢٨) والحكمة اسم لكل علم حسن وعمل صالح ، وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري ، وفي العملي اكثر استعمالا منه في العلم وان كان العمل لا يكون محكما من دون العالم به ، ومنها قيل : احكم العلم احكاما ، وحكم بلدا حكما ، والحكمة من الله تعالى اظهر الفشائل المعقولة

(٢٤) الاحكام ج ١ ص ١٢ .
(٢٥) التمهيد ص ١٢١ وما بعدها .
(٢٦) فصل آية ٥ .
(٢٧) البقرة آية ١٧٠ .
(٢٨) لقمان آية ١٢ .

(٢٠) انظر هداية العقول للقاسم بن محمد ج ١ ص ٤٩ .
(٢١) العقيدة والشريعة لجنولد تسيهر ص ٩١ .
(٢٢) الاخباريون منهم حيث اقتصروا في المعرفة الدينية على الاخبار الواردة عن ائمتهم .
(٢٣) الموافقات ج ١ ص ١٢ .

والمحسوسة ، ومن العباد معرفة ذلك بقدر طاقه البشر ، وقد ذكر الراغب الاصفهاني (٢٩) جملة تعاريف للحكمة ، فمن ذلك : انها معرفة الاشياء الموجودة بحقائقها ويعني كليات الاشياء ، فاما جزئياتها فلا سبيل للبشر الى الاحاطة بها وهذا الحد بحسب اعتبارها بالعلم ، وقيل : هي امارة الشهوات على ما يجب وهذا الحد بحسب اعتبارها بالعمل فيما هو غاية المراد من الانسان ، وقيل : هي الاقتداء بالخالق في السياسة بقدر طاقة البشر وذلك ان يجتهد ان ينزه علمه عن الجهل وعدله عن الظلم وجوده عن البخل وحلمه عن السفه وينحو هذا العلم يقرب العبد من خالقه .

وفي تعارف الشرع كما نقل ذلك الاصفهاني اسم للعلوم العقلية اي المدركة بالعقل ، وقد افرد ذكرها في عامة القرآن عن الكتاب ، فجعل الكتاب رسما لما لا يدرك الا من جهة النبوات ، والحكمة لما يدرك من جهة العقل ، وجمع بينهما في الذكر لحاجة كل واحد منهما الى الآخر ، فقد قيل لولا الكتاب لاصبح العقل حائرا ، ولولا العقل لم ينتفع بالكتاب ، وقد قيل الكتاب بمنزلة اليد والعقل بمنزلة الميزان ولا تعرف المقادير الا بهما ، وكذلك عبر عن الحكمة بالميزان في قوله تعالى (الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) (٤٠) .

وقال تعالى (انما يتذكر اولو الالباب) (٤١) قال الاصفهاني (٤٢) واما اللب فهو الذي قد خلص من عوارض الشبه وترسخ لاستفادة الحقائق من دون انفرع الى الحواس ، ولذلك علق الله تعالى في كل موضع ذكره بحقائق المعقولات دون الامور المحسوسة نحو قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب) (٤٣) فوصفهم سبحانه بهداية الله اياهم وقد سمى الله تعالى العلم نورا والجهل ظلمة فقال عز وجل (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا) .

وقال تعالى (وانزلنا من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى كلوا وراعوا انعامكم ان في

ذلك لآيات لاولي النهى) (٤٤) والنهى جمع نهيه او اسم مفرد نحو جعل او وصف .

وجعل اسما للعقل الذي انتهى من المحسوسات الى معرفة ما فيه من المعقولات ولذلك احيل اربابه على تدبر معاني المحسوسات في قوله تعالى (افلم يهد لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لآيات لاولي النهى) (٤٥) .

وقال سبحانه (هل في ذلك قسم لذي حجر) (٤٦) والحجر اصله من الحجر اي المنع وهو اسم لما يلزمه الانسان من حضر الشرع والدخول في احكامه ، وسمي حجي من حجاه اي قطعة منه الاحجية فكانه سمي بذلك لكونه قاطعا للانسان عما يقبح .

هذا وقد وقف القرآن الكريم في جميع مقاماته على ما اقتضته طبيعة الدين الذي جاء به فاذا دعا الى عقيدة او ركن من اركان الدين تجافى عن الاوامرات التي لا تحيط بها العقول ولا تدركها الافهام ، وكلما هم بتلقين اصل من اصوله ، بدأ بالمقدمات النظرية ثم ينتهي بالتحذير من جحودها عنادا وكفرا كما في قوله تعالى (لكيلا يكون للناس على الله حجة) (٤٧) .

ودعوة القرآن الكريم الى ايقاظ العقل وحسن النظر واعمال الفكر جاءت في كثير من آيات الله ، بل لا تكاد تخلو منها سورة من السور ، واستيعاب ذلك مما يضيق عنه هذا المقام ، الامر الذي يدعونا الى الإشارة الى شيء من هذا على سبيل المثال لا الحصر ، فمن هذه الآيات الكريمة :

(وفي الارض قطع متجاورات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون) (٤٨) . فالارض فيها قطع متجاورات تختلف بنية كل منها عن الاخرى رغم تجاورها ، ورغم انها تسقى من ماء واحد فتجد بعضها ينبت الزرع وبعضها لا ينبتة وبعضها

(٤٤) طه آية ٥٣ .

(٤٥) طه آية ١٢٨ .

(٤٦) الفجر آية ٥ .

(٤٧) النساء آية ١٦٥ .

(٤٨) الرعد آية ٤ .

(٢٩) انظر الدرر السنية الى مكارم الشريعة ص ٨٩ .

(٤٠) الشورى آية ١٧ .

(٤١) الرعد آية ١٩ .

(٤٢) الدرر السنية الى مكارم الشريعة ص ٨٥ .

(٤٣) آل عمران آية ١٩٠ .

يصلح لأنواع معينة من الزرع دون غيرها : وفي هذا دلائل ومقدمات للعقلاء من الناس .

وقال تعالى في سياق مخاطبته العقل البشري : قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات والأرض ورب العرش العظيم . سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل فأنى تسحرون (١٩) .

فاذا سلم الإنسان ابتداءً بأن الأرض ومن فيها من صنع الله وإنشائه وهو مالئها والمتصرف فيها .

واذا سلم بأن السموات السبع هي لله هو منسئها وهو ربها ورب العرش العظيم .

واذا سلم بأن ملكوت كل شيء لله هو المدبر فيه وحده وهو الذي يجير بقوته ولا يجار عليه .

إذا سلم الإنسان بكل هذا فقد لزمه أن يسلم بالنتيجة التي تؤدي إليها هذه المقدمات : وهي أنه لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ولذا وقع التكرار بعد كل مقدمة من المقدمات (أفلا تذكرون) (أفلا تتقون) (فأنى تسحرون) .

وقال سبحانه (قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون . فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون) (٥٠) .

وهنا يتبع القرآن الكريم العقل الفاضل إلى طريق التفكير الصحيح . أنه لا يجوز للعقل الذي خلقه الله تبارك وتعالى للتفكير والتدبر أن يأخذ الأمور بالظن دون تأكيد من برهان وأثبات ، فالظن لا يقضى شيئاً عن الحق . فإين عقولكم التي تفكرون بها ، ولو أنكم حكمتكم عقولكم لحكمتكم بالصواب ، فإله الذي عرفتموه وعرفتم أنه هو الذي يرزقكم من السماء والأرض ويملك سمعكم وبصاركم ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي . ويدبر الأمر هو ربكم الحق الذي يجب أن تتوجهوا إليه وحده ، فكيف تحيدون عن الحق المبين الواضح فتتجهون إلى غيره ؟

وقد عاب القرآن الكريم الذين يهملون العقل ويعملونه من أدراك المعارف والعلوم ويكتفون بتقليد الآباء أو ينسبون الأهواء والتحل فقال جل شأنه (وإذا قبل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) (٥١) فيتبعون على ما سلكوا من الطريق الذي كان عليه آباؤهم ويأتون بهم في أفعالهم ولا يتفكرون فيتدبرون ويهتدون لرشد يهتدى بهم غيرهم ويقتدى بهم من طلب الدين وأراد الحق والصواب .

قال الأصفهاني (٥٢) من أشرف ثمرات العقل معرفة الله تعالى وحسن طاعته والكف عن معصيته وعلى ذلك دل قوله صلى الله عليه وسلم العقل ثلاثة أجزاء : جزء معرفة الله ، وجزء طاعة الله ، وجزء الصبر عن معصية الله .

ومن هنا يمتد الإسلام على البشرية بحسب الخصومة بين الدين والعقل ، ويحرر الإنسان من أزمة الصدام بين الإيمان والعلم ، وتقدم علماء الإسلام في طمانينة وثقة من تأييد العقيدة الإسلامية للعلم وأكبارها العقل ، يدرسون الظواهر الكونية بعقلية متحررة ، ويؤيدون النظريات العقلية بتجارب عملية ، ودخلوا التاريخ العلمي رواداً لم يصل إليها من قبلهم ، فكانوا هم الذين أصلوا مبادئ المنهج الاستقرائي ووضعوا أوليات البحوث التجريبية في الطبيعيات والرياضيات والطب والصيدلة ، وقدموا معها مخترعاتهم من أجهزة التجربة العملية والرصد الفلكي والملاحي ، وبفضلهم اتجهت العلوم الطبيعية والفلكية إلى مجال البحث التجريبي الذي أعوز الفلسفة اليونانية كما تقول بذلك الدكتورة عائشة عبد الرحمن (٥٣) فتلخص لنا من ذلك كله أن جميع المذاهب الإسلامية التي يعتد بها تحترم العقل وتقيم وزناً لأدراكاته وتستعين به في أمور الدين والدنيا ، إلا أن اللجوء إليه والاعتماد عليه متفاوتات متفاوتات وجهات نظر كل فريق على نحو ما مر ، ففي الوقت الذي نجد المعتزلة وغيرهم تطلق له العنان وترجع إليه في كل مجالاته ، نجد الفقهاء والمحدثين يقيّدون أدراكاته ويحدون من نشاطه ، فيرجعون إليه لتعقل الشريعة ، وتأيد قضايها فهو معين ومساعد للنصوص ولا شيء وراء ذلك .

(٥١) البقرة آية ١٧ .

(٥٢) الشريعة إلى مكارم الشريعة ص ١٠٠ .

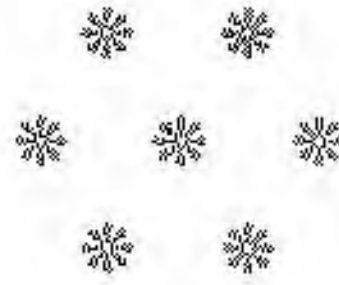
(٥٣) انظر : الشخصية الإسلامية ص ١٥٩ .

(١٩) المؤمنون الآيات ٨٤ - ٨٩ .

(٥٠) يونس الآيات ٢١ - ٢٢ .

مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الاخوان في اصول الاحكام .
ابو الحسن علي بن ابي علي بن محمد الامدي (ت ٦٢١هـ) .
تحقيق الشيخ عبدالرزاق عفيفي .
الطبعة الاولى ١٢٨٧هـ .
- ٣ - الاسلام دين الفطرة والحرية .
الشيخ عبدالعزيز جاريس .
طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٨م .
- ٤ . التاويل في كشف حقائق التنقيح
محمد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) .
طبعة دار العهد الجديد بمصر ١٣٧٧هـ .
- ٥ - الذريعة الي مكارم الشريعة .
ابو الفاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني
ت ٥٠٢هـ) الطبعة الحيدرية في النجف العراق ١٢٨٧هـ .
- ٦ - الشخصية الاسلامية .
د. عائشة عبدالرحمن
الطبعة الثانية - دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧م .
- ٧ - العقل عند الشيعة الامامية .
د. رشدي عليان
- ٨ - المستصفي من علم الاسول .
ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي .
وبهاشيه كتابه فوائح الرحمات للشيخ محمد بن نظام الدين
الانصاري بشرح مسلم الثبوت في اصول الفقه للشيخ
سعيد الله بن عبدالشكور . الطبعة الاولى - المطبعة
الاميرية بمصر ١٢٢٢هـ .
- ٩ - المثل والنحل .
ابو الفتح محمد عبدالكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني .
تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل .
طبعة الحلبي بمصر ١٣٨٧هـ .
- ١٠ . الموافقات في اصول الفقه .
ابو اسحاق ابراهيم بن موسى النخعي الخرناطي المعروف
بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ) .
تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد .
مطبعة المدني بمصر ١٩٧٠م .



النظام التربوي الإسلامي وصلته بالعلم والتقنية

بقلم

البشير السالمى

مديرة التعليم والبحوث والإرشاد الفلاحي
تونس

التعليم فدية أولئك الأسرى عوضاً عن الذهب والفضة والآنعام التي لم يكن المسلمون في غنى عنها . وخاصة وهم في حالة اقلاع اقتصادي عمراي .

وتبعاً لهذه الصبغة التي صبغ بها الاسلام العلم والعلماء والتعليم اكتسب النظام الاسلامي للتربية لونا دينيا ، تأثرت به جل المؤسسات الاجتماعية والدينية مثل الاوقاف ، وزوايا الاولياء الصالحين ومقامات الصوفية ، والجوامع والكتاتيب .

وبسبب هذه النظرة التربوية الخاصة بالاسلام صارت العلاقة التي تربط المعلم بالمعلم علاقة متميزة ، يحظى فيها المعلمون - مهما كان صنفهم - باحترام يصعب تصوره في المجتمعات غير الاسلامية ، ولذا ليس غريبا ان يقول علي بن ابي طالب (٦٠٠-٦٦١م) المعروف بابائه : « من علمني حرفا فقد ملكني عبدا » وقد بقيت هذه العلاقة المتميزة بين المعلم والمتعلم الى يومنا هذا ، وهي واضحة في قول احمد شوقي :

قم للمعلم وفه التبجيلا
كاد المعلم ان يكون رسولا

ومما يعتبر من صميم النظام التربوي في الاسلام هو اعتبار العلم مرحلة يؤدي في النهاية الى معرفة الواحد الاحد وجوهره الاعلى الذي هو جوهر كل علم .

(انما يخشى الله من عباده العلماء) (١)

ولذا كان العلماء المسلمون يدمجون علوم الحضارات الاخرى في نطاق تصنيف الاسلام للعلوم ، وقد تصدى لهذا العمل كثيرون ، نجد من بينهم ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) وعبدالرحمان ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦)

(٢) الآية ٢٨ من سورة طهر .

ظهر الاسلام وفي ضمنه نظرة خاصة للتعليم والعلماء والتعليم . فهل حدد هذه النظرة بوضع نظام تربوي مميز ؟ وهل نص على اصناف العلوم نصا مضبوذا ؟ ثم ما هو الاساس النظام التربوي الاسلامي الحديث ؟

لقد اهتم الاسلام بادىء الامر بالعلوم الدينية ، لكنه سرعان ما شمل اهتمامه سائر اشكال العلم كالزراعة والصيدلة والرياضيات ، الى غير ذلك ، وقد اسبغ الاسلام على العلم نظرة مقدسة : « يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم . ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء » (٣) .

وقال برهان الزرنوجي : « العلم امر عظيم وهو افضل من الجهاد ، عند اكثر العلماء » (٤) . وفضل الاسلام العالم والعائلة على غيرهما ، هو ما يفهم من الآية الكريمة : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٥) . وقد أكد الرسول الكريم هذه الافضلية بقوله « العلماء ورثة الانبياء » (٦) .

اما التعلم فقد امر به الاسلام امرا ، وهو ما يفهم من الآية الكريمة : « اقرأ باسم ربك الذي خلق » خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » (٧) . وفي السنة الثانية للهجرة (٦٦٣) واثار غزوة بدر التي انتصر فيها المسلمون ، كلف الرسول الكريم اسرى الحرب المتعلمين ان يقوم كل واحد منهم بتعليم عشرة من المسلمين والمسلمات مبادئ القراءة والكتابة . فكان

(١) الآية ٢٦٧ من سورة البقرة .

(٢) انظر كتاب « التعليم برهان الزرنوجي »

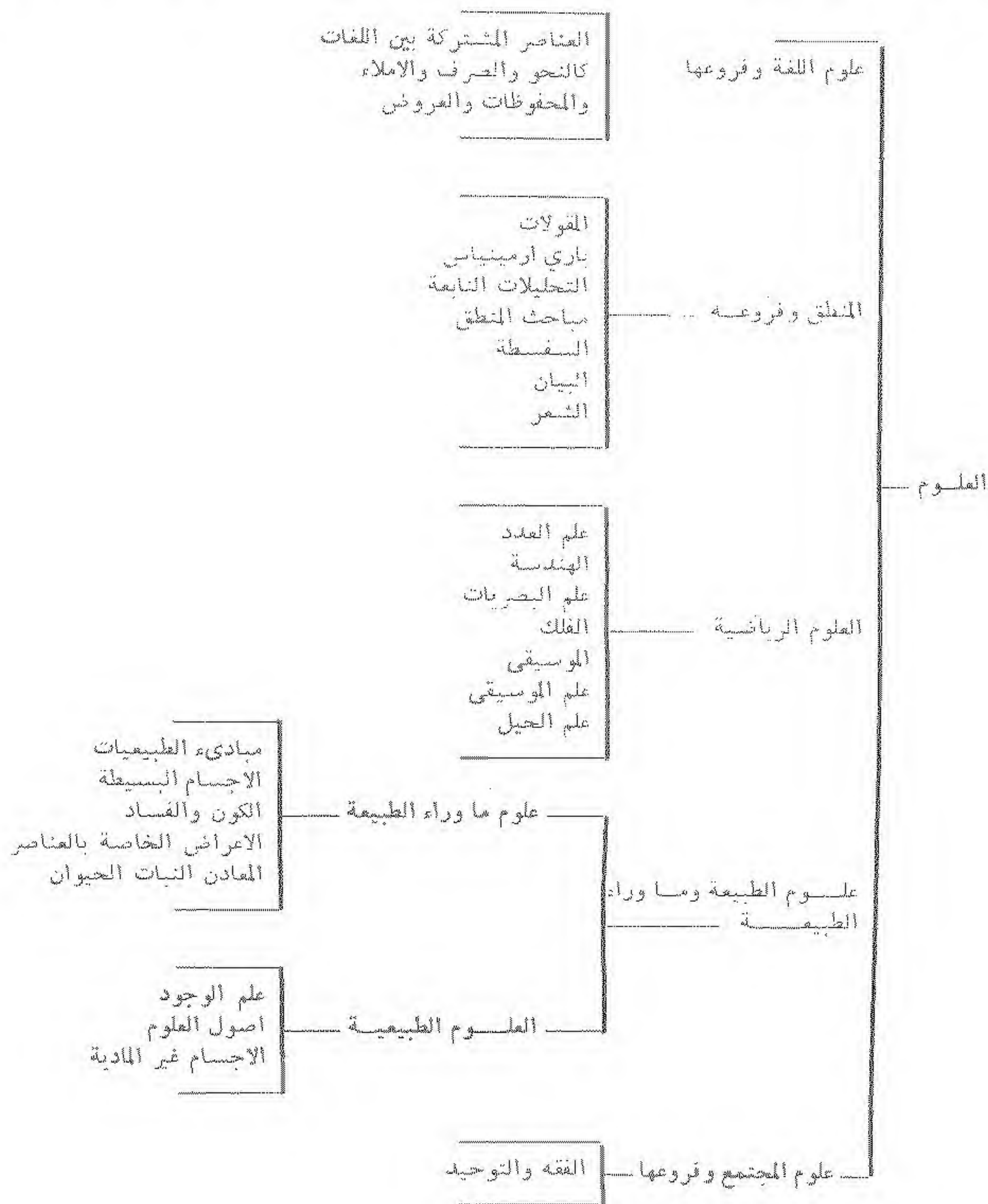
(٣) للدكتور سيد احمد عثمان .

(٤) الآية ٩ من سورة الزمر .

(٥) صحيح البخاري .

(٦) الايات ١ ، ٢ ، ٣ من سورة العلق .

هذا نموذج العلوم وفروعها ، كانت تفتتده إلى عهد قريب بعض مؤسسات التعليم في العالم الاسلامي



الا ان هذا التصنيف للعلوم لم يكن الوحيد المعمول به . فقد كان الفارابي (ت ٩٥٠) تصنيفه وتصنيف الدين الطوسي (١٢٠٠ - ١٢٧٢) . ثم تصنف لكن العالم المشترك الذي كان يجمع بين تصنيف مختلف العلماء المسلمين هو كون الانسان في مدارج الحصول على المعرفة من خلال مسيرتين اثنتين : الحقيقية الموحى بها ، التي تنقل بعد الوحي من جيل الى جيل ، وسميت بالعلوم النقلية ، والعلوم على مستوى الادراك والعقل ، وسميت بالعلوم العقلية .

فعندما نشطت حركة الترجمة ، وانتقلت الى العالم الاسلامي علوم اخرى جديدة ، اقبل عليها العلماء المسلمون يقيمونها ويصنفونها واضعين نصب اعينهم مسألة التوفيق بين العقل والوحي او بالاحرى بين العلم والدين . وقد برز ابو يوسف يعقوب الكندي (٧٩٦ - ٨٧٣ م) في بغداد وفي عهد المأمون ، وبسط في كتابه « اقسام العلوم » النظام التربوي الاسلامي الذي يربطه في ميدان الرياضيات والمنطق والطبيعات والفلك والموسيقى والفلسفة ، وقد كان متضلعا فيها جميعا ثم ظهر ابو نصر محمد الفارابي المذكور سابقا ، وظهر ما كان شرع فيه ابو يوسف وبلور ما ورد في كتاب اقسام العلوم ، وزاده من التفصيل ما اثر به في مناهج الدراسات الجامعية الاسلامية ، حتى جامعات الغرب ، عندما تكونت فيما بعد . هكذا سادت نزعة التوفيق في طالب العلم تلقينه كلا من الشرق والغرب ، الى ان تربت اطنابها النظريات المادية في اوربا ، كالفلسفة الوضعية (١٧) Positivisme والمادية الجدلية Matérialisme Dialectique (١٨) وخلاصتها ما تعلمه . « من ان العلم لا يعدو ان يكون حشدا من الذرات المتشابكة ، او جهازا اليا يمكن التصرف فيه

وتسييره انطلاقا من العقل ، من العقل وحده » . وانقضت الدولة عن الكنيسة واصبحت العلمانية Latéité دليلا وجلا للسياسة والقانون والاقتصاد حتى التربية ، وتنازلت كثير من الشعوب الاسلامية التي تعرضت للاستعمار الاوروبي ، قضية مباشرة او غير مباشرة ، واحق النظام التربوي الاسلامي شيء غير قليل من الاخلال ، وكنتيجة احتمالية للتنازل بالتقدم العلمي والتغني الغرب وكرت مؤسسات التعليم التقليدية في افريقيا واسيا وغيرهما الى القيام بتحويل وتجديد في برامج تعليمها : (تعليم جامع الزيتونة ، تعليم جامع الأزهر ، تعليم جامع القسرويين ، تعليم جامع الأخضر ، تعليم مدرسة مشهد ، تعليم مدرسة اصفهان ، تعليم مدرسة النجف ، تعليم مدرسة لكنو ،) وتكون بذلك قد حذت حذو المدارس الرسمية التي تكييفها وتعرف عليها ، بشكل او باخر ادارة غربية . فهل تم من خلال تغير وتجديد التعليم الرسمي والتقليدي تصور جديد للنظام التربوي الاسلامي لا فعلا ، لقد تم في هذه الظروف تصور جديد للنظام التربوي الاسلامي ويحسمه تياران .

١ - تيار علماني ونجده عند طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) الذي رسم خطة عامة للتربية في كتابه : « مستقبل الثقافة في مصر » و « مرآة الضمير الحديث » . تعتمد على العقل والتجربة العلمية لا غير ، وهكذا نقى طه حسين في بحوثه وجود الشمر العربي الجاهلي ، وقال بشرية القرآن . وسار في نفس التيار سلامة موسى (١٨٨٠ - ١٩٥٩) الذي دعا في مقالاته الى تبني الحروف اللاتينية ، عوضا عن حروف القرآن ، وتحريك المساجد الى نواد البراعة اليدوية ، كما جسم هذا التيار العلماني القرار السياسي ، الذي اتخذته مصطفى كمال باشا (١٨٨١ - ١٩٥٨) سنة ١٩٢٣ .

٢ - تيار مصلح معادل ونجده عند محمود

(٩) المادية الجدلية Matérialisme Dialectique

نظرية معرفية تأسست بابحاث ماركس وانقلز ، وترى هذه النظرية ان العالم والتاريخ يتجهران في حركة المادة .

وترسم هذه النظرية بان تطور تاريخ الانسان ليس الا ذلك التطور المتميز الظاهر علميا « لسلاطات الانتاج وطبيعة هذا الانتاج ، وهذه العلاقات وهذه الطبيعة يغلب عليها طابع التنافس والصراع ، بين من يمتلكون وسائل او موارد الانتاج وبين من يوصله بعملهم الى حيز الواقع . انظر « المفاهيم والالفاظ للفلسفة الحديثة » يوسف السديق - تونس

(٧) الوضعية او (الايجابية)

نظرية معرفية جاء بها الفكر الفرنسي اوقيست كولت ، وهي قبل كل شيء موقف معاد لكل الابحاث الماورائية التي يعتبرها الايجابيون عديمة الفائدة وامارة تاخر في الذهن .

والايجابية هي الرجوع في المعرفة الى القوانين والعلاقات بين الظواهر وتقديم التجربة على التخمين والتفلسف انظر « المفاهيم والالفاظ للفلسفة الحديثة » . يوسف السديق - تونس .

(٨) انظر « تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوربا » ص ١١٨ لبوخنسكي .

La philosophie contemporaine en Europe I. M. Bouchenki

قيادو (ت ١٨٨٨) وخير الدين (ت ١٨٨٩) أولا .
ثم عند محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ - ١٩٧٣) :
التسرب (ت ١٩١٧) من تونس والامم عبد القادر
(١٨٠٧ - ١٨٨٢) وعبد الحميد بن باديس بن
(١٨٠١ - ١٨٨٢) من الجزائر ، ورفاعة الطهطاوي
(١٨٠١ - ١٨٧٣) من الشرق ، ومحمد اقبال
(١٨٧٣ - ١٩٣٨) من اسيا . فقد حرص كل من
خير الدين ومحمود قبادو على اختلافهما في التكوين
العلمي ، على تغيير اساليب التربية في العالم الاسلامي
وفي تونس بالخصوص . ودعوا حسب تصورهما
لوظيفة التربية الى حتمية تركيز التعليم على التقنية
وتمكن المسلم من التكوين اليدوي الصحيح ،
والسيطرة على الآلة والطبيعة . وذلك كشرط لازم
للخروج من التخلف الحضاري . واسترجاع اسباب
القوة ، وقد جهر بهذه الدعوة في المدرسة الحربية
بباردو . وبالمعهد الصادقي . وبمخلفات جامع الزيتونة
ولم يتردد محمود قبادو رغم اشتغاله بالتدريس
والافتاء وما يفرضان عليه من ناموس ووقار من ان
يصوغ هذه الدعوة الاصلاحية في التربية ولو عدها
بعضهم بدعة من البدع ، في شعر تعليمي . تسهلا
لشرها ورواجها .

وقد اعترف محمد الخضر حسين (١٨٧٤ -
١٩٥٨) بجزارة محمود قبادو في اصلاح اساليب
التعليم بقوله : « ان اول شعر ظهر في تونس يدعو
الى مجازاة الغربيين في العلوم والصنائع والفنون
واصلاح التعليم على هذا الاساس ، هو شعر الاستاذ
والمفتي محمود قبادو » (١٠) .

ثم واصل خريجو الصادقية والزيتونة دعوتهم
الى هذا الاتجاه . فقد حرص الشيخ محمد الطاهر
ابن عاشور الذي كان يدرس بالصادقية يدرس
بالزيتونة على رسم خطة تربوية تقي الشباب
الاسلامي بتونس ما كان يتهدده من انقسام تنافر ،
وتضمن وحدته القومية والثقافية . وتمكنه من
تحقيق طموحه في التحصيل على العلم . وقد جسم
هذه الدعوة الاصلاحية كتاب الشيخ « اليس الصبح
بقریب » الذي قال عنه الاستاذ المنصف الشنوفي في
مقدمته : « ... والكتاب جزء ... متين الصلة
في روحه ، وفي الاصلاحات التي يدعو اليها » .

وقد تسرب هذا التيار نفسه الى الجزائر عن
طريق الطيب العقبي والبشير الابراهيمي والعربي
التميمي وخاصة الشيخ عبد الحميد بن باديس الذين

دوسوا بتونس ومصر . قبل ان يعودوا في اوائل هذا
القرن الى الجزائر ليكونوا جمعية العلماء المسلمين .
وبنادوا بضرورة اصلاح التعليم على اساس ان لا
تهبئة للامة الاسلامية بدون نهضة . وقد بدأ
عبد الحميد بتطبيق هذا الشعار على برنامج التعليم
الذي كان يتبعه تلامذة جامع الاخضر بقسطينة
وبشر وجهة نظره في شؤون التربية . وما ينبغي ان
تشملة في تعليم العلوم الجديدة ، والتمكن من التقنية
الحديثة . في مجلة « الشهاب » (١١) .

الا ان الذي وضع اسنراتيجية تربوية مفصلة ،
فيها تصنيف وتقييم العلوم وبعد عمله المرحلة الثانية
في نظرية التربية في العالم الاسلامي بعد الفارابي
والطوسي وابن خلدون هو الشيخ رفاعة الطهطاوي
من مصر . والذي يميزه في هذا التيار التربوي الثاني
هو ان تصوره للنظام التربوي الاسلامي
الجديد لا ينبغي ان يبنى على الشريعة السلفية من
توفيق بين علوم النقل والمقل . بل ينبغي ان يبنى
على اقتباس الوسائل العلمية الممدنة للامة ، بقطع
النظر عن اختلاف المعتقد الديني بينها وبين الامة او
الامم التي تقتبس عنهم . ولذا يقول في هذا الصدد :
« ان البلاد الاسلامية برعت في العلوم الشرعية ...
واهملت العلوم الحكمية بجهلتها ، لذلك احتاجت الى
البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه » (١٢) .

ولعله يلوح بلفظة « جهلتها » الى تخطي
المسلمين في بعض الفترات عن انواع من العلوم
العقلية لتزمتهم . فتخرج عن ذلك ضعفهم . وتفوق
غيرهم عليهم ، ولعله يذكرنا ضمنا بمناهضة الخليفة
العاشر « المتوكل على الله » للمعتزلة ولفئة من
العلماء وحرقة لكتبهم . وتعرض مؤلفات ابن حزم
انفس المصير على ايدي حكام الاندلس ، وغير ذلك
مما جرى من بعد ، في عصور الانحطاط
بل لعله يشير الى تلك الفتنة التي تعرض لها جمال
الدين الافغاني عند وجوده بتركيا . وبمناسبة القائه
محاضرة في فوائد الصناعة وضرورة ادراجها في صلب
التعليم ، التي كان من نتائجها ان وقف ضده شيخ
الاسلام افندي فهمي واتهمه بالزندقة والكفر . ولا
والب عليه العامة ولم يحمله لا السلطان ، ولا

(١١) انظر « الثقافة » عدد ٢٨ مايو ١٩٧٧ - الجزائر .

(١٢) انظر الثقافة تخلص الابريز في تلخيص بارس ص ١٦

(١٠) انظر كتاب « تونس وجامع الزيتونة » تحقيق علي الرضا
- دمشق ٩٧١ .

رئيس الوزراء اذ ذاك ففادر البلاد كالغار بجلده في شهر مارس سنة ١٨٧٠ (١٣).

ولذا كانت دعوة رفاعة الطهطاوي الى تجديد التعليم وربطه بالتقنية ربطا وثيقا دعوة صارمة ، لم يكتف فيها بالخطبة البليغة او القصيدة الشعرية ، او المحاضرة المثيرة ، وانما الف في هذا الغرض كتابين اثنين اولهما « المرشد الامين للبنات والبنين » وثانيهما « مناهج الابواب المصرية في مباحج الاداب العصرية » وكرسهما لقضية التربية والتعليم في مصر بل في العالم العربي والاسلامي وابرز اهمية التعجيل بتعليم التقنية للشباب الاسلامي ، واقتباس الوسائل العلمية الممدنة للامة بقطع النظر عن اختلاف المعتقد الديني بينها وبين الامة التي تقتبس عنها .

ولذا نجده لا يتردد في التعبير عن اعجابه وانبهاره بمدرسة البوليتكنيك بفرنسا Ecole Polytechnique وكأنه يدعو ضمينا الى تبنيها والنسج على منوالها : « ومن اشهر المدارس مدرسة بوليتكنيكا » بضم الباء وكسر اللام . . . يعنسي مدرسة كليات العلوم وفيها تدرس الرياضيات والطبيعات لتربية مهندسين في علم الجغرافيا يهندسون القناطر والارصفة والجسور والخطجان ، وكل الات الحيل ورفع الاثقال واما مهندسو العلوم العسكرية فهم يهندسون القلاع والحصون والبروج . . . وارباب هذه المدرسة محققون لهم باع في سائر العلوم ويتكفي في فضل الانسان ان يكون من تلاميذها » (١٤).

وهكذا نلاحظ ان القاسم المشترك بين اعلام التيار التربوي الثاني امثال محمود قبادو التونسي وجمال الدين الافغاني ورفاعة الطهطاوي المصري هو التركيز على تعليم التقنية واحياء الصناعات وكشف المخترعات والسيطرة على الطبيعة واستغلال مواردها . الا ان الطهطاوي كان يلح على ملامة التربية والتعليم لاحوال الامة . ويقول في هذا الصدد :

« لابد ان تكون تربية الاولاد بحسب موافقة احوال الامة وطريقة ادارتها واحكامها لينتقش في افئدة الصبيان الاساسيات والاصول الحسنة الجارية في اوطانهم . فمثلا اذا كانت طبيعة البلد المولود فيه الانسان عسكرية مائلة الى الحسب والضرب ، تكون تربية الذكور تابعة لذلك . . . واذا

(١٢) انظر « دور الافغاني في بقلعة الشرق ونهضة المسلمين » لاحمد حماني ، رئيس المجلس الاسلامي الاعلى ، مجلة الثقافة - الجزائر ، عدد ٢٨ - مايو ١٩٧٧ - ص ٨٣ .
(١٣) انظر تخلص الابريز في تخلص باريس - ص ١٤٢ .

كان البلد زراعيا او تجاريا وما اشبه ذلك ، كان مدار التربية الصحيحة للاولاد مبنيا على ذلك » (١٥).

وهكذا يكون الطهطاوي قد نبه منذ قرن تقريبا الى اهمية التوجيه والتوظيف في النظام التربوي .

اما محمد اقبال الذي عاش مأساة الحرب العالمية الاولى وما نتج من قتل عشرة ملايين وجرح عشرين مليونا ، من البشر ، وتزييف الكثير من الحدود بين البلدان ، والذي لمح بتأثير الحرب العالمية الثانية ، والذي رأى الوجه السيئ لـ « حضارة المعادن والتقنية » والذي امكن له ان يرى التناقض بين الايديولوجيات الغربية التي عوضت الدين ، فكارل ماركس Carl Marx يؤله البروليتاريا ، وسيفغوند فرايد Sigmund Freud يؤله غريزتي الجنس والعدوان . ويعتبر الرجل مجرد طفل في ثياب رجل . وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche يؤله الانسان المتفوق Superman . هذا الرجل المصلح الذي يتخلص من كل مركبات المفلوب . ويعلن عن تمسكه بنزعته التوفيق بين العلم والدين ، يقول « وليس الخلاص اليوم لامة الاسلام في تقليد الغرب ، فالغربي بمذهبه المادي سخر الطبيعة ، وسيطر عليها ، ولكنه ادرك من الحقيقة نوعا منها فقط . ولذا هو شقي قلق مضطرب ، وانما المسلم مطالب ان يفهم الاسلام فهما صحيحا يعيد اليه السيطرة على الواقع والطبيعة ويبعد عنه في الوقت نفسه جفاف حياة الغربي وقلقه النفسي فيها ، ويجعله أكثر المأما بالحقيقة العلمية » (١٦).

ويلتقي اليوم المربون التونسيون بمحمد اقبال في تصور للنظام التربوي الاسلامي الجديد يكاد يكون واحدا ، حيث يقول البشير بن سلامة « ونحن في تونس قد ائنا بان الانسان اداتنا وغايتنا في ان واحد لابد لنا ان نتدبر امرنا لننحت التونسي ونريه على هدي المبادئ الاسلامية الخالصة المصقولة بوهج العصر ، المتماشية مع اسمى القيم الانسانية والمتقدمة على ركب الرقي البشري من دون تعصب او تكوص على الاعقاب . وان ثقتنا في الاتجاه القويم

(١٥) « المرشد الامين للبنات والبنين » ص ٢٢٩ - ح ١ .
(١٦) الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٢٣٦ - للدكتور محمد البهي .

الذي اقترته الحكومة التونسية بالنسبة لبرامج التربية القومية واوكلت تطبيقه الى الاستاذ محمد مزالي المؤمن المنادي به ليوازيه عزمنا جميعا على التفكير الجدي في المحتوى الذي يجب ان نعيدده بالنسبة لروح برامج التعليم وتفاصيلها حتى لا نعيد عن رسالتنا الحقيقية وهي تكوين التونسي تكوينا عصريا لا يخرج عن حضارتنا العربية الاسلامية ، وديننا الحنيف وافتنا الفسحى ، ولا اخال الا عزم المسلمين صحيحا « (١٧) » .

ويتأكد هذا الاتجاه التربوي مرة اخرى ، وعلى صعيد العالم العربي الاسلامي ، في مؤتمر وزراء

(١٧) مجلة الفكر العدد ٤ سنة ١٩٧٧ .

التربية العرب ، الذي انعقد سنة ١٩٧٨ بمدينة الخرطوم ، تحت اشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، حيث ختم اعماله بتقرير ضخم وسفّه الاستاذ السعودي حسن مجيد الدجيلي بانه وثيقة فلسفية مهمة تحدد الاستراتيجية التربوية المنشودة ، وما جاء في العنصر الاول لهذا التقرير : « ومن حيث ان الاسلام قد نظم حياة الانسان والمجتمع احسن تنظيم فلا بد والحالة هذه ان تستلهم التربية العربية اصوله ومبادئه لتطوير المجتمع العربي وتجديده » .

(انظر مجلة « الفيصل » اكتوبر ١٩٧٩ - ص ٧٣ السعودية) .



الظواهر الصحية والطبية في أحاديث الرسول محمد ص

بقلم الدكتور

صفي نرفري العائلي

بغداد - الجمهورية العراقية

هاشم ، ولدته امه يتيما محروم الاب ، تكفلته جده عبدالمطلب (١) عميد قريش وشيخها ، وقد سماه محمدا واکرم مثواه واشرف على تربيته ، وما لبث ان اتته الرسالة من عند الله يلفها للناس كافة وليكونوا على بينة من امورهم فهي مواعظ وحكم وتهديد ووعد ، لمن عصى الله واليوم الآخر وهي بشرى لمن اتقى - السمع وجاء بقلب سليم ، فيها كل ما يطلب الانسان وما يحتاجه من توجيه وتسيير وكل ما بقي الانسان ، من تشريع وتفتين فكانت رسالته في قرآنه معجزته الخالدة اعظم دستور سماوي ، فصلت آياته . وتميزت احكامه تبين فيها الرشد من الغي ، فاستقامت بها دعوته وتوطدت اركان سيادته . وبظهور قرآنه ورسالته اخرت السن الفالين وتبلدت اذهان المكذبين ، ذلك الاعجاز الذي لم يتطعم عظماء قومه وبلغاؤهم ان ياتوا بسورة من مثله . وبالقرآن المعجزة وآياته البينات كانت وحدة عربية كبرى اوجد كيانها هذا الرسول الامي ، فتوحدت القبائل المتباينة الانساب وتمكنت صلاتها وزالت عوامل الخلاف بينها ، واصبحت تلك الشراذم المبعثرة في الصحاري الجرداء شعبا موحدا ذا افق بعيد ، واسع التفكير عظيم الخطر على من لا يؤمن بوحدة الله وبرسالته ، وانتقل معظم الموحدين من الوبر الى المدر ناصرين لفة القرآن بين امم وشعوب وقبائل لم تكن تربطهم رابطة وحدة اجتماعية او روحية ، بل كان التمزق بين الجماعات والافراد سائدا والتكالب على السلطة والزعامة من امم

في دراسة السنة (١) النبوية من خلال الاحاديث الصحاح (٢) وما اقتبسناه من كتب السيرة النبوية (٣) الشريفة يقف الانسان المثقف في الدين والثقف في امور الدنيا ، مروعا عند تعمقه في معاني واسرار حياة الرسول الذي ارسل بالهدى ودين الحق .

لقد بحث علماء الاجتماع والفلسفة والطب ، وتابع المؤرخون دراساتهم في حياة الرسول ليدركوا حقيقة عظمتهم منذ ولادته حتى انتشار دعوته ، فلم يتمكنوا من استيعاب صفاته ولم يستطيعوا تفسير كنه تلك العظمة وحقيقة تلك العبقرية ، ذلك لانها صيغت بيد الله ، فجاءت منزهة من كل عيب في احسن تقويم وعلى خلق عظيم ، ولهذا كان ظهوره معجزة ونشأته معجزة وتعاليمه معجزة والقرآن الذي انزل عليه معجزة ، ولذا اصبح المرء حيران ، حيران ، حيران في تفسير عظمتهم وعبقرية لانه جاء معجزة من عند الله ومن المسير على البشر تفسير معجزات الله ، وما امطعته الله .

ظهر في عصر كانت فيه الشعوب في شقاق والقبائل العربية في اضطراب ، ولم يات كما جاء من قبله من الرسل والانبياء لارشاد اقوامهم ونشر الايمان في قلوبهم وانما جاء للبشر كافة يبشر وينذر وان ليس لهذا الكون خالق غير الله .

نقد ولد عليه السلام في سنة ٥٧١ بعد ولادة السيد المسيح في الثاني عشر من شهر ربيع الاول وفي رواية في التاسع منه في شعب بني

عوامل الفرقة ويمكن الضعيفة بين المتزعمين من الرؤساء والشيوخ .

فكان من أهم ما دعا اليه الرسول ، تنقيف الفرد (حل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، الزمر : ١) فيتعلم ما يقدر وما ينفع لكي يتجنب ما يدمر عقله وجسمه باتباع وصايا وأرشادات نبيه وما جاء في قرآنه (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر . التيسر : ٤٠) ثم الحفاظ على كرامته (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) والتقوى تشمل وقاية الانسان من الزلل والوقوع في مهاوي الضلال ، ثم ان التقوى تعني تجنب المرء ما يهدم صحته ويهدر كرامته ، وهي تشمل العناية بالخلق والخلق منذ الخلق الاول منذ كان ابواه ينتظرانه ، منذ كان نطفة ثم أصبح علقة فمضغة فمعلما فلحما فخلقا آخر وهو الانسان الذي حملته امه وهنا على وهن منذ ولادته وفصاله منذ طفولته ويفعه منذ كهولته وشيخوخته الى ان يدرج في اكفانه ويطلو في لحدّه ، وكرامة الانسان تأتي من تقواه ومن ايمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله وبأن الرسول محمداً هو خاتم الانبياء والرسل جاء معلماً وهادياً استمد هديه وعلمه من عند الله من الوحي المنزل عليه ليبلغه الى البشر كافة .

قال تعالى : (لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم : سورة التين : ٤) ولكي يحافظ الانسان على حسن خلقته التي ابدعها خالقها ، امره واوصاه ان يحافظ على تلك الخلقة بالعناية بها وبمعايشتها ، حرم القتل ، وواد البنات الذي كان شائعاً لدى بعض القبائل العربية . كما حرم الانتحار : قال تعالى : (واذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت : تكوير : ٨ - ٩) وقال رسول الله (ص) : من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلداً فيها .

وقال تعالى : ولا تقتلوا انفسكم . (سورة النساء : ٢٩)

وقد جاء في القرآن العظيم : ولقد كرمنا بني آدم . (سورة الاسراء الاية ٧٠) ولكي ينهج ابن آدم النهج الصحيح للحفاظ على هذه الكرامة ، علمه مالم يكن يعلم على لسان رسوله الامي ، المعجزة فكان ان وضع عليه السلام اسس الطب الوافي بطرق لا تكلف المرء فوق طاقته فأوصاه بقوله تعالى : (لا يكلف الله نفساً الا وسعها : سورة البقرة الاية ٢٨٦) . ولذا كانت تشريعات الرسول فيما يتعلق بصحة الانسان تشريعات

وقاية من الامراض وحفظ من الانهيار والتدهور ثم التعرض للأمراض ، ولكن يبقى الانسان في حياته قويا صحيح الجسم والعقل ، ذلك ان الانسان المريض يكون مضطرب الفكر ضعيف الارادة واهي العزم والقوة ، ولقد اشاد القرآن الكريم بالمرء القوي صحيح الجسم صلب الارادة متين الخلق ، وقد جاء ذلك على لسان ابنة شعيب عن موسى عليهما السلام قال تعالى : (يا ابت استاجرني ، ان خير من استاجرت القوي الامين سورة القصص ٢٦) وجاء في آية اخرى :

(ان الله امطفاة عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم سورة البقرة الاية ٢٤٧) والبسطة في العلم تكون لدى صاحب العقل السليم والعقل السليم يكون في الجسم السليم من العنات والامراض ، وهذا ما اوصى به الرسول (ص) حين اتنى على الانسان القوي ، اذ قال (ص) :

(المؤمن القوي خير واحب الى الله من المؤمن الضعيف ومن كل خير ، رواه مسلم في صحيحه) ولقد تكررت في آيات كتاب الله كلمة التقوى ، والمتقين ، ويتقون ، ليس من الاوبئة والامراض فحسب ، بل من كل ما يسيء الى كرامة الانسان وشرفه ، فالفسح والحقد والنسبة والكذب والخديعة وعدم البر بالوالدين ، كلها امراض يجب الوقاية من الوقوع فيها ، فهي وغيرها من المساويء امراض يجب الوقوف امامها كما يقف المرء امام السل والسرطان ، ذلك ان الوقاية خير من العلاج ، وهذا ما نبه اليه الرسول (ص) في سننه واعماله ، ولقد عني الاسلام بالتشريعات الوقائية وخاصة فيما يتعلق بالصحة الفردية ، التي ينجم منها الصحة العامة ، وفي طبيعة ذلك ، نظافة الفرد وغذاؤه ورياضته الفكرية والجسمية ، ولقد جاءت تعليمات وارشادات الرسول حول ذلك من أدق واعمق ما تتطلبه الحياة السعيدة للفرد والمجموع ولا غرابة في ذلك فهو لا ينطلق عن الهوى ، بالرغم من تعاقب السنين وما هي لا تزال في جذتها وصحتها لم تخفها وتقض عليها تطورات العلوم المعاصرة وتعاقب الاحداث لانها من عند الله على لسان رسوله وصفيه ، وليس باستطاعة بشر ان يقطع ما امر الله ان يوصل .

النظافة من الايمان :

حث الاسلام على النظافة وجعلها من الايمان فقد روى عن رسول الله انه قال :

النظافة من الإيمان . انها عنوان الانسان الكامل ، يستوى في ذلك الكبير والصغير الفنى والفقر ، ولم يطلق الحديث على علته بل كان يوحى من عند الله ، هيا له العامل المير وهو الماء المطهر . انزله من السماء فسلك به ينابيع في الارض ، وجعل منه كل شيء حي . خزنه في الارض فكانت البحار والبحيرات والانهار .

واُرسل رسوله الى البشر كافة : قال تعالى :

[قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السماوات والارض لا اله الا هو .. الاعراف ١٥٨] وقال تعالى :

[وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن اكثر الناس لا يعلمون : سورة سبا آية ٢٨] فرسالة محمد (ص) خاتمة جميع الرسالات ناسخة ما تقدم منها : قال تعالى :

[ما كان محمد ابا احد من رجالكم ، ولكن رسل الله وخاتم النبيين . سورة الاحزاب آية ٤٠] .

بهذه الآية ختمت الرسالات والنبوات .. بعد ان جاء بمعجزته الكبرى ، القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل والذي جاء فيه [ما فرطنا في الكتاب من شيء . الانعام ٢٨] فاذا لا عجب اذا ما كانت رسالة محمد (ص) وحيا من عند الله .

وقد كان من اول تعاليم الاسلام ايجاد جيل صحيح سليم ، ولا يتم ذلك الا بالعناية بالصحة الفردية التي منها يتوصل الى صحة المجموع ولذلك اشار الرسول عليه السلام بقوله : (العلم علمان علم الابدان وعلم الاديان) .

وقد قدم علم الابدان لان من لا يتبصر في نفسه لا يتمكن من معرفة ربه ، وقد قال تعالى : (وفي انفسكم اقلا تبصرون) اي ان على الانسان ان يعرف نفسه ويتبصر فيها ويعرف ما يجب ان يقوم به لاجلها ، فاذا ما عرف نفسه وعرف حقيقتها ، عرف ربه وعرف اوامره ونواهيه .

ومن اوامره التقوى ، والايمان به وبرسوله . والنظافة من تقوى الله ومن الايمان به وهي احد اركان الاسلام ، لان الصلاة لا تتم الا بها والصلاة من اهم اركان الاسلام الخمسة التي بني عليها والنظافة ايضا وقاية من الامراض السارية والابوة الفتاكة المعدية ، كما انها رمز الدوق والجمال ودليل الخلق الرضي .

وتعد نظافة الاقسام الظاهرة من الجسم اساسا في طهارته والتي يعتبر فيها الجلد الدرع الواسي المتين والحصن المكين لما تحته من الانسجة والاعضاء ، وهو عرضة للامسة مواد متنوعة من غبار وجراثيم وفضلات وقشور ورواسب واوساخ تجتمع على سطحه فتولد الاقدار الكريهة والروائح القبيحة وقد تسد الاوساخ مسام الجلد فتحدث امراضا عامة وموضعية ، قال الله تعالى :

[ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين] .

والطهارة او النظافة تشمل طهارة الاقسام المكشوفة او المعرضة رسمام الجسم كالغفم والانف والعينين والاذنين وطهارة الجسم العامة (الاغتسال) .

١ - غسل الاقسام المكشوفة وهي التي امر الله ان تطهر خمس مرات في اليوم على الاكثر وقد فرضت فرضا زيادة في الوقاية واستجابة لامر الله تعالى : قال الله سبحانه :

[يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ، وامسحوا برءوسكم ، وارجلكم الى الكعبين (سورة المائدة الآية ٦)] وقد سن النبي (ص) زيادة على فرض الوضوء المضغضة والاستنشاق ومسح الاذنين ومسح الرقبة وتدليك اجزاء الجسم التي مر عليها ماء الوضوء ثم تخليل اصابع اليدين والرجلين بالماء وغسل كل عضو ثلاث مرات .

واذا كان في اليوم والليلة خمس صلوات وكانت الطهارة فرضا قبل كل صلاة علمنا ان عملية الوضوء التي تتكرر خمس مرات او ثلاثا او مرتين على الاقل تقي كافة الاجزاء المعرضة من كل ما يتعلق بها من اوساخ وغبار ، تقي الوجه مما يعلق به وتقي العينين مما يصيبها ويلوثها وتنظيف الانف من افرازاته التي التقتلت اثناء التنفس الكثير من الاوساخ التي قد تذهب الى القصبات فالقصبات الرئوية فالرئة ، كما ان غسل الاذنين يزيل ما يتراكم فيها من صملاخ يفرز من الاذنين لاصطياد الجراثيم والغبار الذي يمكن ان يعلق بالاذنين ويؤدي الى التهابهما كما ان هذه العملية عملية الوضوء تنشط الدورة الدموية لاستحسان تدليك الاعضاء التي يجري غسلها في اثناء الوضوء ، وللمضغضة اهميتها في تنظيف الفم وازالة ما يتراكم فيه من لعاب وبقايا طعام في ثنابا الفم وبين الاسنان ويقول الرسول (ص) :

[الفصل يوم الجمعة واجب على كل محتلم وان يستن وان يمس طيبا ان وجد] .

والمحتلم يراد به من بلغ الحلم ، والمعنى يجب على الفرد المسلم ان يكون حسن الهندام نظيف الثياب طيب الرائحة غير كربه رائحة الفم ولذلك خص غسل الاسنان وتدليكها بالسواك او ما يقوم مقامه من الفرش الاصطناعية وليس من الضروري ان يستعمل معها المعاجين الطبية المتوفرة بالاسواق ويكفي ان تغمس بمسحوق الفحم والملح ويظهر بها الفم وهذا المسحوق ينظري اصح العلاج لمنع التهاب اللثة وتقيحها ، ذلك ان الفحم مادة مطهرة تمتص ما يتراكم في الفم وعلى الاسنان من مواد قتيحة ولعاب ملوث وكذلك شان الملح الطبيعي ، ولقد ثبت ان اكثر ما يحطم الاسنان ويؤدي الى تساقطها هو تقيح اللثة بعد التهابها من جراء تراكم الاطعمة وعدم تنظيف الفم بعد كل طعام .

ولقد اوصى الرسول (ص) وامر بالاستئنان (تنظيف الاسنان) بالسواك (هـ) ، فقال :

[لولا ان اشق على امتي لامرهم بالسواك بعد كل صلاة] .

والسواك الذي هو من شجر الاراك يزيل ما يتخلل بين الاسنان من بقايا الطعام التي تسبب العفونة في الفم وتؤدي الى تسوس الاسنان وتخرها ومنه تعرضها للالام وعدم تمكنها من هضم الطعام ونادبة الوظيفة المخلوقة لها وتوقف الغدد اللعابية من افراز موادها الهاضمة .

ولقد ثبت ان للسواك خواص مطهرة لاحتوائه على مواد مفيدة تقوي اللثة وتشددها وتزيل رائحة الفم الناجمة من تخمر ما يتبقى في الفم وبين الاسنان من بقايا الاطعمة ، كما ان ما يوجد فيه من مواد طيارة عتيقة ومطهرة تفيد الحنجرة وتطهر المجرى التنفسي .

ان تلوث الاسنان والتهاب اللثة وتقيحها وابتلاع ما تحدثه من افرازات يؤدي الى اضطراب في الهضم والتهاب في المعدة والامعاء . ولذا نرى الرسول (ص) يشدد في الحفاظ والعناية بالطعام والشراب (١٠)

ومما يروى عن ما للسواك من اثر في صحة الفرد وصحة جهازه الهضمي ما حدث لجيش المسلمين عند فتح مصر .

ذلك انه لما حاصر عمرو بن العاص

الاسكندرية على عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض) واستعصى عليه فتحها مدة طويلة ، كتب عمرو الى الخليفة يستشير في الامر ، فرد عليه قائلا : لعلكم تركتم احدى السنين ؟ فتبصروا في الامر فوجدوا انهم لا يستاكون فاستاكوا فجاءهم الفتح المبين ، والقى الله الرعب والفرع في قلوب اعدائهم فسلموا اليهم صاغرين ، . ويعود ذلك الى تعرضهم الى امراض المعدة واصابات في الاسنان ولما استعملوا السواك حسنت احوالهم وقويت عزيمتهم وزالت امراضهم . فتم لهم الفتح (١١) . . ان ذلك ليس بالمستغرب ، فقد كان للايمان الذي يملأ قلوبهم ولثقة التمكن في نفوسهم اثر في قوة معنوياتهم وتصديهم لاعدائهم بعزيمة واخلاص .

ومن احاديث الرسول عليه السلام في الوقاية قوله :

[اذا شرب احدكم فلا يتنفس في الاناء ، واذا اتى الخلاء فلا يمس ذكره بيمينه ولا يمسح بيمينه] وليس ذلك الا من الادب الطبي والصحي والاخلاقي فالنهي عن التنفس في اناء الشرب عبارة عن المبالغة في النظافة ، اذ قد يضطر الشارب الى التنفس في اناء الشرب فيخرج مع نفسه في الزفير ما يخالط الشراب اذ الماء من اللعاب او من غاز ثاني اوكسيد الكربون ، وربما يقص الشارب عند تنفسه لامتزاج النفس والشراب وعدم وجود الهواء الكافي للتنفس ، وهكذا كانت عادة الرسول (ص) في شرب الماء حسب رواية انس رضي الله عنه ، فان الرسول (ص) اذا شرب تنفس ثلاثا بان يبين الاناء من فمه ثم يتنفس خارجه ثم يعود . فان ذلك ادوى وامرا وابرا ، نعم ان ذلك اقمع للمعش وأقوى على الهضم واحسن اثرا في تبريد المعدة وتهلته الاعصاب .

وقد اشار في القسم الثاني الى وقت قضاء الحاجة حيث ان استعمال اليد اليمنى غير مستحب صونا لها عما قد يصيبها من نجاسة ، في الوقت الذي هي معدة لتناول الطعام ومصافحة الاستدقاء فقد يعلق من الاقدار على الجلد او في ثيابا الاذافر ما يسيء الى طهارتها .

وفي حديث مسلم عن رسول الله (ص) انه قال :

(١٠) مجلة الذرى المحمدية ، الطب النبوي ، بقلم الاستاذ الدكتور ابراهيم مصطفى عبده الاستاذ بكلية الطبية - القاهرة .

[اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعاً
اولاهن بالتراب] .

يقال : ولغ يلغ بالفتح اذا شرب بطرف
لسانه . والمبالغة في الغسل من الوجبة الصحية
ضرورة يتطلبها ما في لعاب الكلب من جراثيم لانه
ثبت بالفحوص المجهرية ان لعاب الكلب يحتوي
الكثير منها ، فاذا ما امتزجت بما في الاناء من
شراب او طعام وصلت الى جهاز هضم الانسان
وانتقلت منه الى دمه وسببت له الامراض المختلفة
ومنها الاكياس المألية التي قد تصيب الكبد وقد
نصل الى المخ او الرئتين ، ولا يستبعد ان ينتقل
من اللعاب داء الكلب ، اما الحكمة في استعمال
التراب ، فلان في مواده (التشادر) الذي ثبتت
ابادته لكثير من الجراثيم ، ولما كان ذلك النوع من
الكلاب لا يتميز من غيره فقد عمم الشارع (ص)
الاحتراس من الجنس تغادياً من الخطر ..

نظافة الجسم بصورة عامة :

أمر الرسول (ص) بنظافة كافة اقسام
البدن ، كحلق الشعر الزائد الذي يمكن ان يكون
مادة للاوساخ والجراثيم وتقليم الاظفار وغيرها
فقال عليه السلام :

[خمس من الفطرة : الاستحداد والختان وقص
الشارب ونشف الابط وتقليم الاظفار] . ويقصد
بالفطرة هنا السنة . فمن السنة الاستحداد أي
ازالة شعر العانة وما حولها وذلك خشية ان تكون
مقراً للطغليات ومختلف انواع الجراثيم بالنظر
لقربها من السبيلين ، اما الختان فهو من السنن
القديمة . التي جاء بها بعض الرسل ، ذلك لان
وجود القلفة وهي التي تغطي الحشفة قد يكمن
تحتها بعض الجراثيم ، ولذلك وجب ان يزال ،
ليسهل تطهرها وازالة ما قد يصبها في اناء
الجماع او البول . واما قص الشارب فلا يعنى
به ازالته ازالة تامة ، فهي اذا ما تكاثفت فقد
تكون مقراً للافرازات الانفية ومقراً للآتربة
والدخان فيتلوث منها الاكل وماء الشرب ..

وكما قد تكون العانة مزرعة للجراثيم
والطغليات فكذلك قد يكون شعر ما تحت الابط
مقراً للافرازات الجلدية ، وقد ينتقل اليها بعض
الطغليات من العانة .

اما الاظفار فمن الضروري قصها لانها كثيراً
ما تخفى تحت طياتها الاوساخ نتيجة العمل اليومي
واليد دوماً بتماس العين والانف والفم وحك الجلد

فلا يستبعد ان تنقل الى تلك الاقسام من الجسم
مختلف الجراثيم التي تعلق في اليد والاطافر دوماً
ولذا نرى الكثيرين من العمال والاطفال والكبار
باطافر متسخة مسودة الحافات نتيجة عملهم
اليومي حيث تتعرض الى مختلف عوامل الامراض
ومما بلغت النظر في الحديث الشريف عظيمة
التعبير ، فهو مثال ناطق في الادب والحياء وسلامة
الدوق ، جامع لكثير من وسائل تنظيف الجسم
التي يتطلبها الاسلام وتتطلبها القواعد الصحية
على مر الزمان من كافة نواحيها خفيها وظاهرها ،
هاد الى ما فيه منتهى كمال الانسان المميز عن
الحيوان بالعقل والادراك .

ومن آيات الوقاية الصحية قوله تعالى :
[ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين] وقوله
(ص) : [اغسلوا ايديكم وخذلوا من شعورك
وتزبنوا وتنظفوا ، فان بني اسرائيل لم يكونوا
يفعلون ذلك فزنت نساؤهم . البخاري ومسلم]
ويقول عليه السلام : [اذا اكل احدكم فليغسل
يديه من وضر اللحم] .

اي توجيهات هذه واي تعليمات . انها من
المعجزات التي جاء بها رسول الله من عند الله .
ان وضر اللحم هو ما يعلق باليد والفم من المواد
الدخنية والخلصات اللحمية ، وهي من احسن
الخلصات التي يمكن ان تنمو فيها الجراثيم على
اختلافها ، وهي الاوساط التي تخرج بها مخبرات
نحس الجراثيم في اثناء الزرع للتجري عن انواعها
واستقرار تلك الخلصات على اليد او الفم او
النوب معناه تهيئة وسط جيد لتكاثرها ونموها .
انه صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى .

الاستنجاء :

وهو طهارة الناحية التناسلية اعني القبل
والدبر ، والاستنجاء ، يجب ان يكون بالماء الطاهر
الذي يزول عين النجاسة ويظهر الناحية طهارة
تامة ، فان لم يتوفر الماء فبالحجارة النقية او
نحوها ، وذلك خشية تعرض الناحية للالتهابات
والروائح الكريهة ، ومن حكم الوقاية الصحية
للاستنجاء ماسن من استعمال اليد اليسرى في
ازالة النجاسة دون اليد اليمنى ، لان الاخرة
تستعمل في المصافحة وتناول الطعام . ويقول
الرسول (ع) :

[اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يدخل يده في
الاناء حتى يغسلها ثلاث مرات فان احدكم لا يدري
اين باتت يده . البخاري ومسلم] . قد يكون هذا

[لا يبولن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه] ويراد بذلك ما يخشى من بول مريض فيه فقد ينتقل من هذا الماء امراض كثيرة قد تكون الكوليرا او التيفويد او غيرها من الامراض الجرثومية او الطفيلية كالبلهارزيا (1) التي فتكت في الكثيرين خاصة في مصر والعراق ، وقد اكتشف عامل مرض البلهارزيا منذ عهد قريب وكان يتم انتقاله من احواض السباحة الراكدة ، والبرك المتخلفة عن الامطار ثم يستعملها الاطفال والمراهقون كاحواض سباحة ثم لا تلبث ان تصبح مزرعة لطفيليات هذا المرض الخطر ؛ هذا العامل المرضي الذي كشفه بليارز منذ عشرات السنين نبه اليه الرسول (ع) قبل مئتي سنة .

الضناية بالطعام والشراب :

ظهر محمد (ص) فكان هدي ورحمة وجاء بالرسالة الالهية وفيها كل ما يرشد الى الخير ويبعد عن الشر ، وكانت رسالته دينية ، وديوية ، وعملية لا خيالية ، مستمدة من الذكر الحكيم ، ليس فيها لبس ولا تعقيد ، وكان ان جعل من النظافة البدنية خيراً باب يتميز بها الانسان ويتخلص من ما تحدثه الاوساخ من امراض وعناء فاقصى بعد ذلك نظافة الاجهزة الباشية من الجسم ولا تتم هذه الا بالعناية بالطعام والشراب فامر بالاعتدال فيها ، قال تعالى :

[وكلوا واشربوا ولا تسرفوا / الآية ٣١ سورة الاعراف] كما امر تعالى بالاعتدال بالانفاق : قال تعالى :-

[والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً] : سورة الاسراء . كما حث الرسول عليه السلام على الاعتدال في الدين قال عليه السلام :

[اياكم والغلو في الدين ، فانما حلك من كان فلكم بالغلو في الدين] .

وعلى هذا الاساس المكين بين الرخص في العبادات ، فقصر الصلاة في الاسفار وفي الحروب وسهل بان يجري الناس من اعمال الصلاة ما يستطيعون عمله مراعاة لحالتهم الصحية ، فقبل ان يصلوا جلوساً ، فان لم يستطيعوا فمضطجعين . فان لم يستطيعوا فبالاياء على اي وضع كانوا ، فان عجزوا عن قراءة آية من القرآن سقطت عنهم مراعاة للتيسر عليهم ومصداقاً لقوله تعالى :

[يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر]

الحديث تأكيداً للمسلم الذي قد تفوته صلاة الصبح ، والمعلوم ان غسل اليدين بعد النهوض من النوم فرض على كل مسلم وذلك قبل صلاة الصبح التي لا تتم الا بعد الوضوء الذي تغسل في العادة ثلاث مرات ، وفي الحديث [اذا غطس احدكم فليضع كفيه على وجهه وليخفض صوته] ان الفم والبلعوم والانف محملة بانواع الجراثيم وكذلك شأن القصبات الهوائية ، وقد يكون العاطس مريضاً مرضاً حاداً بمرض معد في قصبته او في رئته ، وقد تكون الجراثيم قادمة من المعدة او الامعاء عن طريق البلعوم ، فتكون العطسة قد قدلت بمجموعة منها في وجه المقابل او المجموعة من الحاضرين فسببت له او لهم العدوى ، ويقون احد علماء الوقاية المعاصرين :

ان عطسة بين جماعة في مجلس ، لا يقل خطرها عن انفجار قنبلة في مثل هذا المجلس .

ان المسؤولين عن الوقاية الصحية يحضرون البصاق في المحلات العامة وفي المستشفيات وفي الطرق والجمعيات والكنائس والمدارس وذلك خشية نقل ما يحويه القشع بواسطة الهواء والذباب من الجراثيم المعدية قبل ان يجف او بعد جفافه وكثيراً ما يحوي القشع هذا بعض الجراثيم التي لا تموت بعد جفاف القشع ، وقد خص ذلك في المسجد لانه كان ملتقى الجماعات ومقر الندوات وتكتل الجنود لخوض المعارك ، فهو اكثر المحلات تكالفاً في مختلف الاوقات من الليل والنهار ولهذا امر الرسول بعدم البصاق في المسجد فقال عليه السلام :

[البصاق في المسجد خطيئة كفارتها دفنها] وقد تدفن في متدبل قابل للفسل في البيت بالماء والصابون وقد تستعمل المناديل الورقية الشفافة وتلقى في اول محل للقمامة .

هذه المجموعة بعض من الايات الكريمة والاحاديث الشريفة تدل على ما للرسول العظيم من الاهتمام الكبير بافراد امته بل بالبشرية جمعاء ليخرجهم من الظلمات الى النور ويوجههم الى الصراط السوي ، ليحمل منهم خير امة اخرجت للناس .

لقد شدد الاسلام في وجوب طهارة الماء الذي يستعمل في الاستحمام والوضوء وجعل هذا النظام في النظافة مقروناً بعمل عبادي لتطهير الروح على اساس لا يمكن ان يتصور اكمل منه للوصول الى درجة الطهر حياً ومعنى . فمن احاديث الجامعة قوله عليه السلام :

وقوله تعالى : [لا يكلف الله نفساً الا وسعها] كما رخص للمرضى والمسافرين ان يفطروا في شهر رمضان ، على ان يقضوا الايام التي افطروا فيها اذا ما عادت اليهم صحتهم او انقضت مدة السفر .

وكما امر الله تعالى على لسان نبيه في القرآن الكريم الاعتدال في الاكل والشرب ، فكذلك ان يكون الطعام والشراب تقيين من كل شائبة محتوية على العناصر التي تقيم دون البدن وتقيه من سوء التغذية ، وقد قال عليه السلام :

[ان قواعد الطب ثلاث ، حفظ الصحة والحمية من المؤذي ، واستفراغ المواد الفاسدة] انه قانون صحي فيه كل ما تتطلبه الرعاية والعناية بالجسم والحفاظ على صحته ، وحفظ الصحة يراد به حفظها من الامراض الخلقية والخلقية والنفسية والاجتماعية ، وهو اجمع تعريف للصحة جاء به الرسول قبل ان تعرفها منظمة الصحة العالمية بمئات السنين . قال الرسول (ص) : [ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطن ، يحسب ابن آدم لقيمات يقمن صومته ان كان لا بد فاعلاً فثلاث لطعامه وثلاث لشربه وثلاث لنفسه] . مسلم والبخاري ومثل هذه التعليمات تعد في الطب المعاصر من ادق الوصايا الصحية فيما يتعلق بالحفاظ على الجهاز الهضمي وسلامته . ذلك ان الانسان اذا تناول من الطعام اكثر مما تحمله معدته اصاب بالتخمة التي تسبب عسر الهضم ومنه تمدد المعدة والتعرض للاضطرابات المعدية المستمرة وللالتهابات التي يتأذى منها فقدان الشهية للطعام والميل للغثيان والقىء وازدياد الحموضة التي كثيراً ما يحدث من جرائها القرحة المعدية او المعوية وتدهور صحة الجسم بصورة عامة وربما حدث النزف المتقطع ، واذا ما كانت القرحة قريبة من وعاء دموي كبير ادى الى نزف صاعق قل ان يتمكن من اسعاف المصاب به ، ومن سوء التغذية ومن سوء الهضم (٧) هذا يتعرض المصاب الى الصداع والاسهال او الإمساك احياناً وقد يتأذى عن الاسراف في الطعام السمينة ومنها التعرض الى اختلاطات مختلفة منها داء السكر وارتفاع الضغط الدموي وبعض امراض القلب والكلى ، نتيجة الاسراف ، ان الانسان بحاجة الى غذاء كامل وهذا يمكن الحصول عليه بالاعتدال . وقد قال تعالى :

[يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم تعبدون] وقد رزقنا الله من كل شيء ، حسنة

من الطيبات وعلينا ما لم تكن تعلم ، علمنا كيف نميز الخبيث من الطيب . ذلك لان الخبيث مضر بالصحة محرم تناوله على المؤمن . قال تعالى :

[حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيت ، سورة المائدة آية ٣] .

وهي لعمرى اوامر جاءت قبل ان تكتشف معظم الامراض التي عرفناها في عصرنا الحديث فقد كشف العلم المعاصر ما لم يكن معلوماً لدى امم من قبلنا ، ولكن الرسول نبه اليها قبل مئات السنين .

فالميتة التي نصت عليها الآية الكريمة ، هي الحيوان الذي حل اكله ولكنه اثنى به ميتاً ميتة طبيعية او اثر حادثة من الحوادث ، ذلك لان الحيوان الذي يموت ، لا يموت الا لسبب ، فان كان لمرض فمما لاشك فيه انه يحمل عامل المرض الذي اودى به والذي ينتقل بدوره الى الاكل فيحدث فيه التسمم حتى ولو عقم بالطبخ ، ذلك لانه عندما يفقد الحياة بتلك الجراثيم يبدأ جسمه بالتفسيخ ومنه عدم صلاحه للاستعمال لما يطرا عليه من التفاعلات الكيميائية وتكون سموم قاتلة . وهكذا شان الميتة التي تموت بحادثة من الحوادث فقد حرمها الاسلام . المنخنقة هي الحيوانات التي تموت خنقاً ، والاختناق يجعل لحم الحيوان المخنوق اسرع الى التعفن ، والمنخنقة لا تصلح طبياً لتغير شكل لحمها وكأبته واسوداد عند قطعه وكراهة رائحته ولزوجة ملمسه .

الموقوذة ، هي الحيوان الذي مات من الضرب ولذا يعتبر لحمها كلحم الميتة بسبب عدم خروج دمها وبسبب تفسخ لحمها السريع .

اما المتردية فهي الحيوان الذي سقط من مكان مرتفع فمات من اثر الصدمة وكذلك شان النطيحة وهي التي ماتت اثر عراكها مع مثيلتها من الحيوانات وموتها من نتيجة النطح .

وما اكل السبع ويقصد بذلك البقايا التي يتركها الحيوان المفترس الضاري الذي كثيراً ما يعتدي على قطعان الماشية فينهب فريسته وقد يتبعه الرعاة فيخلصون منه بقايا الفريسة ، لقد نهى القرآن الكريم عن تناول لحوم مثل هذه الضحايا لان الحيوانات المفترسة تأكل الجيف التي

وبائنها وعاسرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة
اليه ، وقال عليه السلام :

[اجتنبوا الخمر فانها مفتاح كل شر] .

ان المادة الفعالة في الخمر هي الغول او
الكحول وهي من المواد الضارة في خميرات الهضم
حيث تفسد فعلها وان اهم ما يساعد عملية الهضم
هو الخمائر (٨) ولقد ثبت ما للكحول من تأثير في
الجملة العصبية المركزية والمحيطية ذلك انه
يضعف الإرادة ، ويؤثر في الانفعالات النفسية ، ثم
لا يلبث ان يصبح الشارب عبدا للخمر ويصبح
مدمن .

ان الادمان على الخمر ذو نتائج سيئة لا على
المدمن فحسب وانما على مقابله وافراد بيته ولقد
تبين ان مفعول الخمر يبدأ بمجرد وصول حوالسي
عشرة غرامات من الكحول الى الدم في الشخص
البالغ وهذا القدر متوفر في كأس واحدة من العرق
او الويسكي او الكونياك ، وقد لا يصل بالشخص
الى درجة السكر ولكن على كل حال له اثر ملموس
في حالة الشخص الجسمية والعقلية واذا ما
فحص الشخص في هذه الحالة وجد ان درجة
ادراكه وتقديره قد تغيرت فعلا ، فاذا ما كتب على
الالة الكتابة زادت اخطائه ، واذا ما قاد سيارة
اضطربت قيادته وكثرت مخالفاته ، ولقد اثبتت
الاحصاءات ان اكثر من ١٥٪ من حوادث المرور
ناجم عن الخمر .

ويتعرض المصاب بضغط الدم الى نوبات
شديدة في الارتفاع لدى المدمنين ، وربما تعرض الى
الجلطة الدموية (٩) ، او السكتة الدماغية وكثيرا ما
يتعرض المدمن الى قرحات المعدة والامعاء ،
واضطرابات معوية معدية تبدو واضحة في الفتيان
والتي ، ولا ينجو اطفال المدمنين من الاصابة فقد
ابانت الاحصاءات ان اولاد السكيرين المدمنين ياتون
ضعاف الاجسام والعقول وربما غير تامي الخلقة
ولم يرد لدى الباحثين ما يؤيد ان للخمر فائدة في
الداواة .

وقد اشار الرسول عليه السلام الى ذلك
بقوله حين سأل طارق الجعفي عن الداواة بالخمر
[ان الخمر ليس بدواء وانما هو داء - عن
مسلم] .

وقد جاء تحريمها تدريجيا لانها كانت
مستعملة في الجاهلية فلم يشأ الرسول ان يحرمها
دفعة واحدة ، وكان نزول القرآن الكريم على
الرسول في اول الامر بمكة وقريش فيها عاكفة على

تحمل مختلف انواع الجرائم والتي من السهولة ان
تنقل الى الانسان اذا ما اكلت بعد ان تلوثت بمخلب
السبع ، ومن ريشه ومنقاره ولذا اوضح الرسول
بقوله [حرم عليكم كل ذي مخلب من طير وكل
ذي ناب من السباع] فبالاضافة الى تلوثها فان
لحومها عسرة الهضم غير صالحة لمعدة الانسان
بالنظر لما اودعها الله فيها من صلابة ورائحة غير
مقبولة وطعم لا يستساغ وربما حرمها لاغراض
اخرى لا يعلمها الا الله ولحكمه تقتضيها مشيئته .

اما تحريم الدم فلاننا نعلم ان معظم الامراض
تنقل من الحيوان الى الانسان او من انسان الى
آخر بواسطة الدم ، فقد اصبح هو الواسطة
الهامة في نقل الامراض ، كما انه هو الطريق التي
تنقل به كافة افرازات الجسم الضارة لتطرح الى
الخارج ولذا اصبح تناوله شديد الضرر على صحة
الانسان .

لحم الخنزير :

لحوم الخنزير من اكثر اللحوم شرا ، بالرغم
مما يبذله آكلوها من عناية ووقاية في تربية هذا
الحيوان القذر . ففي كثير من البلاد الاوربية
يعتبر الخنزير من الحيوانات الاليفة ، يربي كما
تربي الاغنام والبقر ولها رعاة وزرئاب واغذية
خاصة ، وبالرغم من كل ذلك فان الاصابة بامراض
لحومها تكاد تكون عامة ومن اهم ما شاع من
امراضها هو داء (التريشين) الذي من اهم صفاته
ان طفيلياته تستقر في عضلات المصاب ويعسر
تشخيصها ، وهي تسبب آلاما شديدة في العضلات
نتيجة التهابها الذي يؤدي الى انتفاخ الانسجة
العضلية وتصلبها وتورمها ومن الجدير بالذكر انه
لا يوجد علاج نوعي لهذه الحالات .

المشروبات الكحولية :

حرم الاسلام الخمر لما ثبت من اذاه وتاثيره
في القلب والمعدة والكبد ، والجهاز العصبي ، وقد
جاء في القرآن الكريم هذا المنع في قوله تعالى :

[انما الخمر والميسر والانصاب والازلام
رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون
.. المائدة الآية ٩٠] وقال الرسول عليه السلام :

[كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام .. رواه
مسلم] وقال عليه السلام :

[لعن الله الخمر وشاربها وساقبها ومبتاعها

ارجاء الدنيا . وان تحريم الخمر كان خيرا معول
لمحاربة العوز والفقر والمرض والاجرام وضعف
النسل وفساد الضمير وسوء الخلق وغير ذلك من
آفات المجتمع البشري .

العقل السليم في الجسم السليم :

القرآن الكريم كلام الله انزله على رسوله
(ص) جاء بآيات بينات فيها حدى وبشرى . بين
للناس طريق الحق ، وعدى به من اتبع رضوانه
الى سبيل السلام .

الصلاة :

امرنا الله سبحانه وتعالى بالصلاة والصيام
ليظهر بهما القلوب من الرياء والفساد وينعش
بهما الاجسام والعقول ، لكي لا يكون المؤمن الحق
انكاليا ينتظر العون والصحة والساد من ربه وهو
قاعده ، لقد كلفه بالعمل الجاد ، يعمل ويتوكل .

جاء رجل الى الرسول (ص) يشكو ضياع
ناقته التي تركها ترمى متكلا على الله ان يحرسها
له ، ولما رجع لياخذها لم يجدها ، فقال له الرسول
[اعقل وتوكل] اي اربط ناقتك ثم توكل على الله .
تلك وصية مثلى لامثال العاجزين الذين يغفرون
كلام الله من غير ان يعقلوه .

والصلاة عدا كونها مجلبة للخير مطهرة
للضمير ، مانعة من الغش والكذب يؤدبها المؤمن
الصالح دون رياء ، تنهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي ، منشطة للجسم مانعة من الاذى محررة
للعضلات والمفاصل ضد تصلبها وضد ركود
الدورة الدموية ، تحول دون البدانة والجمود
ينشط فيها الفكر والتفكير ، حين يحتاج الانسان
الى ربه وحين يلجأ اليه ، فهو ذلك المخلوق الذي
انزل فيه ربه قوله :

[ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا الا المصلين ..
سورة المعارج [الآيات ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ .

فالصلاة اذا ما اداها الانسان كما اراد الله
في خشوع وتقوى غيرت ما جبلت عليه نفسه لانه
خلق بفطرته مترددا ، اذا رزق الخير بطر وتجبر
وان اصابه الشر جزع وسخط وتبرم ، اما اذا
كانت الصلاة المورد الصافي له كل يوم خمس مرات
يتجه فيها وجهة ربه بحسن نية واخلاص وخشوع
وباوقاتا الرابطة ، فان التردد والهلع يختفيان
من جوانبه ويتخلص من كيد الشيطان ، وهي
تهبته بعد ان ينهى ادعاء التفكير في شؤونه

استنامها مدلة بكبريائها ، سادرة بفجورها وطمعائها
وكان الخمر من اهم ما يبعث فيها ذلك الكبرياء
والطمعانيان كذلك نزل القرآن وفيه ما ينوه عنها
وينبه المارقين من قريش بقوله تعالى : فقال تعالى :

[ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه
سكرا وورقا حسنا] سورة النحل الآية ٦٧ . فكان
المسلمون يشربونها يومئذ . وتقدم الاسلام فنزلت
في المدينة على الرسول (ع) الآية الكريمة :

[يا اولئك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم
كبير ومنافع للناس وانهما اكبر من نفعهما] .
سورة البقرة آية ٢١٩ ، فكانت هذه الآية مبدءا
التحذير من شربها ، واخذ الصحابة يتساءلون عن
سر هذه الآية وقد اجابهم الرسول (ص) بقوله :
[ان ربكم تقدم في تحريم الخمر] فتركها قوم
خشية الاثم وشربها آخرون ابتغاء المنافع . وللبت
في هذا الامر . اولم عبدالرحمن بن عوف وليمة
دعا اليها جماعة من الصحابة واتاهم بخمر ،
فشربوا وسكروا وحضرت صلاة المغرب فقدموا
بعضهم ليصلي فيهم فقرأ الامام [قل يا ايها
الكافرون اعبد ما تعبدون] الى آخر السورة بعد
ان حذف (لا) قبل (اعبد) . وفي هذا ما فيه من
تحريف آيات القرآن فانزل الله تعالى :

[يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون] فحرم السكر في
اوقات الصلاة ، فقال عمر بن الخطاب رضي الله
عنه : [ان الله عز وجل تقارب في النهي عن شرب
الخمر وما اراد الا سيحرمها ، فلما نزلت الآية
الكريمة . تركها قوم وقالوا : لا خير في شيء يحول
بيننا وبين الصلاة ، وقال قوم : نشربها ونجلس في
بيوتنا ، فكانوا يتركونها وقت الصلاة ويشربونها
في غير حينها ، الى ان شربها رجل من المسلمين
فسكر وجعل ينوح على قتلى بدر فبلغ ذلك
الرسول (ع) فجاء فزعا يجبر رداءه حتى انتهى
اليه ، فلما عاينه الرجل قال : اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسوله . والله لا اطعمها ابدا ، ثم
نزلت آية التحريم وهي قوله تعالى :

[انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله
وعن الصلاة فهل انتم منتهون] : سورة المائدة
الآية ٩١ وبذلك تم التحريم في شهر ربيع الاول
سنة اربع من الهجرة وطويت الصفحة التي
استمرت في عهد الجاهلية واول ظهور الاسلام
حيث لم يقاىء الناس بالتحريم بل دعاهم اليه
بالتدريج وهو الرأي المرغوب في تطبيقه في كافة

والتخلص من الأفكار الشاذة وتهيبه القدرة على الاستسلام الى الراحة والطمأنينة التي تعود عليه بصحة الجسم والعقل . ولزيادة الايضاح فان الصلاة بما اشتملت عليه من صفاء نية واتجاه الى الله ، اذا ما تم اداؤها باخلاص وخشوع وامعان في تلاوة آيات الله ، بما اشتملت عليه من ركوع وسجود ، فانها تجعل المصلي مرتاح الضمير طاهر الذليل تقي الوجدان سالم النية ، كل ذلك يجعل المرء في امن من القلق النفسي والاضطراب الفكري . ومن ذلك التمتع بحياة ملؤها الهدوء والسعادة . ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى . وفي هذا بلاغ للناس .

الصيام :

في الحديث الشريف عن الرسول (ص) انه قال :

[بني الاسلام على خمس : شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلاً] فالصيام من الفروض التي كتبها الله وامر بها حين قال :

[يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون] سورة البقرة الآية ١٨٣ اي فرض عليكم الصيام وقال تعالى :

[وان تصوموا خير لكم ، البقرة ١٨٤] وقال الرسول (ص) :

[صوموا تصحوا : مسلم]

ويعرف الفقهاء الصيام بقولهم : (الصيام هو الامساك عن الطعام والشراب وسائر المفطرات ، من طلوع الفجر الى غروب الشمس ، ويعرف الاطباء الصوم بقولهم : هو تنظيم الانقطاع عن الطعام والشراب تبعاً لقواعد معروفة واجتهاد مخصوص ، حفظاً لصحة الأجسام وابعادها عن المرض .

والصيام سنة من سنن الطبيعة ، سارت عليه المخلوقات الحية منذ الخليقة ، فالنبات والحيوان بما فيها الانسان درجوا على هذه السنة التي خلقهم الله عليها لكي تنتقي اجسامهم من الفضلات السامة وتصبح في مأمن من كل شر ، وعدا لك فقد تحقق لدى الباحثين ان الصيام وسيلة من الوسائل الطبيعية التي تؤدي الى شفاء بعض الامراض والوقاية منها فمثل الطفولة الاولى وفي اثناء الرضاعة اذا ما اصاب الرضيع بتلبك في معدته وامعائه فانه يعاف الرضاعة وبلجاً الى

الصوم ، ومهما حاولت امه او مرضعته تفديته فان غريزته تأتي عليه ذلك ، واذا ما اكراه فانه لا يلبث ان يقيء ما اعطى قسراً ومعنى ذلك ان تلك الغريزة اجبرته على الصوم . ولقد استنتج الاطباء في حالات الرضيع هذه وسيلة المعالجة بالصوم لمثل هذا الطفل المصاب بالتلبك المعدي او المعوي . والاكتفاء بتغذيته بالماء المحلى بالسكر قليلاً ولدة تتراوح بين اليومين او الثلاثة . وما ذلك الا لغرض تنقية جسمه من السموم التي تكونت في جسه فاقطعت معدته وامعائه ، فبادرت الطبيعة الى معالجته بالصوم اي الامساك عن تناول اي طعام . كذلك شأن اليغم ، والكهل والشيخ فان الشبيه للطعام تتوقف لديهم ، داعية الجسم الى الصيام لانه هو العمل الغريزي للوصول الى الشفاء . لان الجسم في هذه الحالة يكون حاداً لطرد السموم وطرد ما يتم بالصيام وبذلك يتم التخلص من المرض .

ان الصوم الحقيقي هو ما تم فيه الاعتدال والموازنة في الطعام والشراب اي ان يكون فيه الوارد والمصدر متعادلين ، فاذا ما فقدت الموازنة وزاد الوارد على التصدير فان المواد الزائدة تنقلب الى مواد سامة ، ولذا وجب ان يطرد ما زاد عن الحاجة ومنه ضرورة عدم تناول ما ليس الجسم بحاجة اليه اما ما زاد عن الحاجة فان الجسم لا يهضمه ولا يستفيد منه ويمتنع عن تمثيله ومنه التخمة والتخمر والتسمم وظهور اعراض مختلفة العوارض المرضية في مختلف أجهزة الجسم ، وخاصة الجهاز الدوراني والجهاز التنفسي ، وباضطراب هذه الاجهزة الثلاثة يصل الخلل الى الجهاز العصبي المركزي والمحيطي .

وفي حديث الرسول (ص) (صوموا تصحوا) اكبر دليل على ما للرسول (ص) من علو شأن وقابلية فذة وادراك سليم ونظر واسع الافق ، فلم يقل ذلك عبثاً ولم يأت به دون تردد وانما جاء به بأمر من ربه ، لم ينطق به عن الهوى .

لقد تفقده البعض واورد الشكوك في النتائج المترتبة عن هذا الحديث ، فقالوا :

ان الصوم يورث السقم والضعف دون ان يعلموا ان الصيام الذي يؤدونه حسب تفسيرهم هو غير ما عناه الاسلام على لسان الرسول ، ذلك ان صيامهم لم يؤد النتائج المرجوة .

لقد صام المسلمون الاولون فحاربوا وفتحوا ، وانتصروا وهم صيام قيام في شهر رمضان .

وكانوا صحاح الاجسام والعقول . لم تنتبههم تخمة ولم يضطرب لهم حضم ، ولم يشكوا من معدتهم وامعائهم . عكس ما أصبح عليه صائموا اليوم ، الذين لم يتبعوا السبيل الذي يقبهم من الشك في صحة الحديث ، ذلك لانه أصبح وسيلة للتعرض لامراض حادة كأمنة حيجه اضطراب التغذية وسوء التمسك بقواعد الصيام الشرعية ، لقد لاحظ الكثيرون ان معظم امراض الجهاز الهضمي والجهاز العصبي والاضطراب النفسي تكاثرت في ساعات الصيام وشهر رمضان بالخاصة ، ذلك لان ايام الصيام تجعل بعض الصائمين يتعرضون الى الانفعالات النفسية والاضطراب الجسماني ، وذلك لعدم عنايتهم بقواعد آداب الصيام التي نص عليها الاسلام . والتي تتطلب الهدوء والطمأنينة وعدم الجدال والانفعال . واكثر الحالات التي يتعرض لها الصائم ناجمة من اضطراب وجبات الطعام التي يتناولها في اثناء الافطار او وقت السحر ، ذلك انه يريد ان يعوض ما فاتته في نهاره منتهزاً الفرصة للتغنى في تهيئة كل ما في امكانه من مختلف الاطعمة والاشربة ومما افاء الله عليه والكثير منا يدخر قبل حلول شهر الصيام ما يكفي لاكثر من شهرين او ثلاثة لغرض جعل شهر رمضان شهر البركة ، شهر النعمة ، شهر الاكالات التي لا يمكن توفرها في غيره من الاشهر .

ان المطلوب من الصائم هو الاقلال من الاكل والشرب ، والواجب عليه ان يأكل ويشرب ما اعتاد ان يأكله ويشربه في ايامه الاعتيادية ، وماذا يجدي تأخر وجبة طعام ثم دمجها مع اخرى في المساء والرسول عليه السلام يقول :

[ما ملا ابن آدم وعاء شراً من بطن ، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صوماً ، فان لم يكن لابد فاعلا . ثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه] (البخاري ، ومسلم) :

ان ادب الصيام الشرعي لا يتمثل في الامساك عن الطعام والشراب وانما يتمثل بالاعتدال على ما يسد الرمق ، وكما يقول الشعرازي :

[واعلم ان فائدة الصوم لا تحصل الا بالجوع الزائد على الجوع الواقع عادة في غير رمضان فمن لم يزد على الجوع في رمضان فتحكمه كحكم المفطر سواء ، لاسيما ان تنوع في المأكول والمشرب وانواع الفواكه وتمشى عشاء زائداً عن العادة ، ثم اضاف الحلاوة والكثافة وسحر آخر الليل] ولقد صرح احد الفقهاء من الائمة الفضلاء بقوله :

[من ادب المؤمن اذا افطر عنده الصائمون ان لا يشبعهم الشبع العادي وانما يشبعهم شبع السنة فاذا تأملنا بادب الصيام في الطعام والشراب ولسنا ، على ما هو عليه من اسراف في الاكل وافراط في تنوع الالوان واكثر في الشراب ظهر لنا ان ما يصاب به من تشوش بعض الاعضاء واضطرابها في رمضان ناتج عن الابتعاد عن التحلي بتلك الاداب ، واحمال التمسك بها . وان المتصفين يشعرون بحكمة ذلك وسدقه ويؤيدهم في ذلك العلم التاييد كله .

من الناس من يؤمن بفرض الصيام لاعتباره من اهم الوسائل التي تعالج به كثير من الامراض المستعصية والحميات الوبائية التي منها امراض القلب والكلى والضغط الدموي وتصلب الشرايين وامراض العيون ، ولم ينصوا على فائدته للمرضى فحسب ، بل اجمعوا على انه يقيد الاصحاء حيث يجعل الجسم ذا قابلية لمقاومة السموم المختلفة ومساعدة حائات الجسم (هورمونات الجسم) (١٠) وخمائر المعدة للقيام بوظائفها باطمئنان وامان كما يساعد على طرح ما يتراكم في الجسم ما يحدث فيه من مواد سامة ناجمة عن التفسخ الوشيمي (التومالين) وما شاكله .. ولقد صدق الشاعر العربي حين قال :

وان الداء اكثر ما تراه

يكون من الطعام والشراب

الظواهر الطبية في اقوال الرسول (ص) :

لم يكن الرسول (ص) طبيباً بالمعنى الذي نعرف يطيب به ، فقد كان عليه السلام رسولاً ملهماً ملماً بالمعاني السامية التي تحمي المرء وتسدل عليه ثوب العافية نفسياً وطبياً ، وهو مقيد عليه السلام بتعاليم انزلت عليه من السماء بآيات قرآنية تتضمن الحرس على صلاح الناس واسلاحيهم في اجسامهم وعقولهم وحالاتهم الاجتماعية ، وقد أعلن الرسول بقوله :

[ما انزل الله داء الا وانزل له الدواء (البخاري) ، فهو بذلك بشر المؤمنين بان الله ليس غافلاً عنهم ، وان عليهم ان يعملوا لامور دينهم كأنهم يعيشون ابداً ويعملوا لآخرتهم كأنهم يموتون غداً ، ولقد عانى الرسول الطب كخبير وكنبيل كما عانى غير الطب من الخبرة الاجتماعية والسياسية والصحية وقد اعترف له خبراء وعلماء عهده بقباليته وعظمته في جميع تلك الشؤون

وتفنته في معالجتها ، وقد مر بنا ما جاء في السيرة عن وفد نجران حين نزل بين يديه وقال له احد افراد الوفد وهو الشمردل : يا بني انت وامي اني كنت كاهن قومي (اي طبييهم) في الجاهلية ، فما يحل لي ؟ فقال (ص) :

[فسد العرق ومجسه الطلعة ان اضطرت ، عليك بالسنا ، ولا تداو احداً حتى تعرف داءه] فقال الشمردل : والذي بعثك بالحق انت اعلم بالطب مني وكان عليه السلام يامر بالطب ويأمر بالحمية وينهى عن كل ما يؤذي ، ويصف الادوية ، وذلك ما يدحض قول المفترين الذين كانوا يزعمون بان النواحي الصحية والطبية مهملة في الاسلام ، فقد ثبت ان تعاليم الاسلام دينية وصحية وطبية ففي التداوي يقول عليه السلام :

[لكل داء دواء فاذا اساب دواء الداء برىء باذن الله عز وجل .. رواه مسلم] وتجاه ذلك فقد حارب الاسلام الشعوذة والدجل والاهام ، وابطل كل ما كان يستعمله الكهنة في الجاهلية وسفه احلام من كان ينسب بعض الامراض للجن والشياطين .

وها هو رسول الله اول من يضع اسس الطب الوافي ويامر بالحجر الصحي خشية انتشار الامراض وتفشى العدوى . وفي ذلك يقول عليه السلام :

[اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها ، واذا نزل وانتم بارض فلا تخرجوا منها : رواه اصحاب السنة] . وكما وضع الرسول الحجر الصحي على الانسان في حالات انتشار الوباء ، فكذلك وضعه على الحيوان .. وفي ذلك يقول عليه السلام :

[لا يورد ممرض على مصح] اي لا يورد اصحاب الحيوانات المريضة على اصحاب الحيوانات السليمة خشية العدوى ، ولقد اشار الشاعر العربي الى ذلك بقوله :

لا تربط الجرباء حول سليمة

خوفاً على تلك السليمة تجرب

فقد عرفوا العدوى بين الانسان ، وبين الحيوان ، قبل ان تكتشف الجراثيم وقال عليه السلام :

[فر من المجدوم فرارك من الاسد ، : رواه البخاري ومسلم] .

وفي هذا ما فيه الكفاية على حرص الرسول

(ص) على ما في الامراض الوبائية من اخطار العدوى ، ومن الجدير بالذكر ان هناك دوراً من ادوار مرض الجذام يبدو فيه المصاب بوجه ذي سحنة تشبه وجه الاسد ولذلك دعت حديثاً بالسحنة الاسدية .

هناك كثير من الاحاديث النبوية الشريفة لمحت الى اثبات الاسباب والمسببات وايصال قول من انكر التداوي والحث عليه والاخذ برأي الحذاق من اطباء . ولقد اشار الرسول (ص) الى المسؤولية الطبية وتضمن من طب الناس وهو جاهل بالطب وقد روى عنه عليه السلام قوله :

[من تطيب ولم يعلم من الطب قبل ذلك فهو ضامن] . والمعنى ان من طب الناس وهو جاهل بالطب ضمن الاضرار التي لحقت بالمريض من جراء تطبيقه .

ولقد امر الرسول بالاهتمام بامر الغذاء في انشاء المرض ، ذلك لان للمعدة شأناً مهماً في العلاج والشفاء وقد روى عنه عليه السلام قوله :

[من اكتفى بدون الشبع حسن اغتذاء بدنه وصلاح حاله ونفسه] .

يقول الرسول (ص) :

[الحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء ، رواية البخاري ومسلم] .

والاستبراد بالماء من الحمى بالماء من خير الاساليب المستعملة في مكافحة الحمى في الطب المعاصر ، وقد كانت هذه الطريقة من خير الطرق التي استعملت في مكافحة كثير من الحميات الانتانية ، خاصة الحمى التيفوئيدية وحمى التيفوس ، وقبل ان تكتشف المرديات (الانتي بيوتيك) .

ولقد نصح الرسول (ص) بالاستشفاء بالعمل ، والحجامة ، والفصد والكي .

روي عن رسول الله (ص) قوله :

[الشفاء في ثلاث ، شربة عسل وشطبة محجم وكية نار] وروى ايضاً :

[ان مثل ما تداويتم به الحجامة والفصد]

العلاج النفساني :

لم تغفل الكتب النبوية عن كل ما يتعلق بصحة الانسان وسلامته وطبه ولم يترك الرسول

(ص) كل ما يرى فيه حكمة ونصحه الا وأشار اليها . فمن ذلك ما جاء في صحيح ابن ماجة قوله عليه السلام :

[اذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الاجل ، فان ذلك لا يرد شيئا وهو تظمين لنفس المريض] .

وقد جاء في كتاب (الطب النبوي) للامام الذهبي قوله : (تؤثر الاعراض النفسية في البدن فتغيره ، وهي الغضب والفرح والهم والغم والخجل ، وفي رواية [من كثر همه سقم بدنه] وروى عنه صلى الله عليه وسلم قوله :

[ما على احدكم اذا الح به الهم الا ان يتقصد سيفه] ذلك ان ادخال السرور على نفس المريض وتفرجه ذو تأثير عجيب في حالته النفسية . ويذكر الذهبي ان الفرح من شأنه تقوية النفوس وجلاء الهم والغم .

ولقد ثبت حديثا ان مثل هذه الاعراض النفسية ذو تأثير في حدوث كثير من الامراض العضوية ، كالتهاب المعدة وارتفاع الضغط الدموي وهبوطه وحدث الداء السكري ، والصداع العصبي والعصاب وغيرها .

وقد قيل ان رجلا قال للرسول عليه السلام: اوصني يا رسول الله فقال له الرسول عليه السلام لا تغضب . ومعنى ذلك : ان على الانسان ان لا يغضب خشيته ما يجر ذلك عليه من نتائج غير محسوبة العاقبة وقد اشار الرسول بذلك الى قوله تعالى (والكافرين الفيق) وقد قال الرسول عليه السلام :

[ان الغضب من الشيطان وان الشيطان خلق من نار وعلينا ان نطفىء النار بالماء فاذا غضب احدكم فليتوضأ . رواه داود في صحيحه] .

لقد كان الرسول (ص) يعترف بالطب والاطباء ويحث على الاستفادة بكل ما يساعد الانسان على حفظ صحته وعافيته ، وكانت غالب ادوية الرسول عليه السلام مفردة لا مركبة جريا على ما كان يوصي به وهو العدول عن الدواء المركب اذا كان الحصول على الشفاء بالدواء المفرد .

ولثقة الرسول (ص) بالطب والاطباء والدواء ما روى عنه عليه السلام حين مرض سعد بن ابي وقاص بمكة فعاده رسول الله ، وقال ادعوا له الحارث بن كلدة (١١) فانه رجل يتطبيب ، فلما عاده الحارث نظر اليه ، وقال : ليس عليه بأس ،

اتخذوا له فريضة بشيء من ثمر عجوة وحلبة يطبخان ، فتحساها فبريء .

ولقد كان الرسول (ص) لا يلج على المعالجة بالدواء متى امكن الاكتفاء بالحمية ، وهو يقول : [سلوا الله العفو والعافية والمعافاة فما اوتي احد بعد اليقين خيرا من معافاة] .

وان الايات القرآنية الكريمة التي اوحى بها الى الرسول جاءت بتعاليم تضمن صلاح الناس واصلاحهم في اجسامهم وعقولهم وانفسهم ، وقد حدث عليه السلام بتفسير ما جاء بتلك الايات البينات وقام باعمال متصلة بالصحة والتطبيب . . ولكن هل يتبادر الى الازهان ان الرسول كان طبيا بالمعنى المراد من الطبيب لا انه اعظم من ان يدعى بالطبيب او بالكاهن او بالساحر ، كما سولت لقريش وغيرهم انفسهم من قبل ، لقد اوتي الحكمة وفصل الخطاب من لدن حكيم عليم ، واننا لنشارك ابن خلدون (١٢) في رايه بان محمدا لم يرسل طبيا وانما بعث ليعلمنا الشرائع والانتقادات الى اوامر الله في الاتقاء والتقوى ورعاية الاجسام والعقول ، وقد راي ان يبصر امته بضرورة معرفتهم انفسهم فقال يشجع دراسة حقيقة خلقه الانسان ويشجع التفقه في امور الدنيا والدين فقال عليه السلام :

[العلم علمان علم الابدان وعلم الاديان] ، ولهذا كان عليه السلام يعتمد في حياته العامة وفي غزواته وحروبه على العناية بالمصابين وبصطحاب معه الممرضات (الاسيات) والمعالجين من ذوي الخبرة في امور التطبيب ويساعدهم عليه السلام بما اوتي من خبرة وآراء صائبة من عند الله .

العلاج بالادوية والمداخلات الطبية :

ان العمل بوصايا الرسول والثقة بها تتطلب الايمان بكل ما جاء به ، حيث لا ينتفع بها الا من تلقاها بقبول حسن واعتقاد الشفاء بها ، فلم يوص بها الرسول الا بعد ان تلقاها بوحي من ربه .

المدواة بالعسل :

عن ابي سعيد رضي الله عنه . ان رجلا اتى النبي (ص) وقال : ان اخي يشتكي بطنه فقال عليه السلام : اسقه عسلا ، ثم اتاه الثانية : فقال : اسقه عسلا ثم اتاه الثالثة فقال : اسقه عسلا . ثم اتاه فقال : فعلت يا رسول الله وما زال . فقال له الرسول صدق الله وكذب بطن اخيك . اسقه

عسلا فسقاه لبراً . ويريد عليه السلام بقوله صدق الله . قوله تعالى [فيه شفاء للناس] رواه البخاري فقد داوى عليه السلام الاسهال بالمسهل لطرود الاخلات الفاسدة من المعدة والامعاء حسب اصول الطب الحديث ، وتلاحظ ما جاء في الحديث الشريف انه لما تكرر استعمال الدواء اثر في المعدة والامعاء فطهرها من الاخلات الفاسدة فشفيت ، ولم يتم ذلك في المرة الاولى وانما احتاج الى تكراره زيادة في نظافة المجاري الهضمية .

والعسل المقصود في الحديث الشريف هو عسل النحل الذي يجمعه من الازهار ثم يضعه في الخلايا التي بينها بعد ان يجري عليه التفاعلات في بطنه ليخرج العسل الذي فيه الشفاء ، فاذا صرفنا النظر عن المواد المختلطة به كالشمع والمواد العطرية المختلطة به والمواد الملونة وجدنا محلولاً من انواع السكاكر اشهرها سكر العنب (الكلوكوز) وسكر القصب وسكر المن ، اما الكمية المتوفرة من هذه السكاكر فهي كمية سكر العنب الذي يحترق في الدم لتوفير الطاقة في الجسم وان الكمية الكبيرة منه تزيد في ضغط الدم وتدر البول ، والعسل يقوي البدن ويحفظ الصحة ويسبب السمنة ويظهر المجاري التنفسية .

حديث الحجامة والقسط :

جاء في صحيح البخاري عن انس رضي الله عنه ان رسول الله (ص) قال :

[ان امثل ما تداوى به الحجامة والقسط البحري] وامثل هنا بمعنى افضل . والحجامة من انجح طرق المعالجة لسكان المناطق الحارة ، لان اخراج الدم الى ظاهر البدن يفيد كثيراً ، ذلك لان الامراض اما ان تكون دموية او غير دموية فان كانت من القسم الاول نشفاؤها اخراج الدم بالحجامة من جزء مناسب من الجسم ، كابتداء الاصابة بالغالج وضغط الدم نتيجة املاء الشرايين به وما ينجم عنه من احتقان بالغ وغيره وان كان المرض غير دموي فعلاجه يكون باعطاء مسهل مثل العسل .

اما القسط فقد ذكرت له فوائد عديدة واصل اسم القسط سرياني نقل الى العربية ، وثبت اكثر انواعه في بلاد الهند واحسنها المدعو بالقسط العربي او البحري والسبب في تسميته القسط البحري لانه ثبت ايضا في بعض جزر الهند التي يحيطها البحر من جميع الجهات .

طعم القسط : حريف كالتوابل لاذع قليلا

لسان مصحوب بمرارة وتخدير قليلين ورائحته عطرية تجمع بين رائحتي الزنجبيل والبنفسج ، وكان القدماء يعتبرونه طارداً لجميع الارواح الجنية (الجراثيم) وبالأخص عند الاصابة بالحميات ولذلك جعلوه في معظم مستحضراتهم ، ونظراً لرائحته الزكية استعمله اليونان والرومان والهنود في تبخير معابدهم وحيالكهم لترطيب رائحة الهواء وانعاشها ولتبع عدوى الامراض والاوبئة بين الجماهير التي تحتشد للمعبدة في تلك الاماكن وذلك لوجود ابخرة طيارة قاتلة للجراثيم ولقد صنفاً منافع القسط هذا الى ثلاثة انواع :

١ - النوع المستعمل في الطب الباطني فهو مقو عام وخاصة للمعدة واذا اغلى بالماء فانه يدر البول والطمث ، واذا طبخ بالعسل المصفى ، فانه يفيد الجهاز النفسي ويشفي ضيق النفس واوجاع الكلى والكبد ، وقيل انه يفتت الحصاة ويقوي الباه .

٢ - الاستعمال الظاهري : اذا ذر مسحوقه على الجروح جففها واذا مزج مع زيت الزيتون ، استعمل مروحاً (دهاناً بالتدليك) في امراض الصدر وامراض الرحم وفي الشلل وعرق النسا . ومعجونه بالخل والعسل والقطران يذهب الكلف والنمش ، وتقطير دهنه بالاذن يسكن الما ويحدث اجهاضاً للحامل اذا تحملته .

٣ - استنشاق بخوره يقطع الرشح ويشفي الزكام ويسكن اوجاع المفاصل .

وفي صحيح البخاري ان رسول الله (ص) قال :

[عليكم بهذا العود الهندي فان فيه سبعة اشفية ، يسعط به من العذرة ، ويلد به من ذات الجنب] والمراد بالعود الهندي (القسط) و (بلد) اي يؤخذ باللديدين وهما جانباً الفم . والسعوط ما يدعى بالنشوق والعذرة وجع بالحلق تتأذى منه اللوزتان .

وجاء في صحيح مسلم عن جابر ان رسول الله (ص) دخل على السيدة عائشة (رضي) وعندها صبي يسيل انفه فقال ما هذا ؟ قالوا : انها العذرة فامر صلى الله عليه وسلم بالقسط يحك ويسعط به ففعلوا فشفي .

اما مرض الجنب (ذات الجنب) فهو نوعان حقيقي وهو ما يسمى (التهاب غشاء الجنب البلوري) وغير حقيقي وهو الالم الذي يكون في

الجانبين او في جانب واحد ومن الخارج وهو الذي يسميه الاطباء (الام الروماتيزمية العضلية) وفي كتب الطب القديمة ان السلاج في الحديث الشريف بالقسط انما هو للنوع الثاني كمروخ تدلك به الناحية المؤلمة بعد خلطه بالزيت .

حديث الحبة السوداء :

في صحيح البخاري . ان رسول الله (ص) قال :

[ان هذه الحبة السوداء شفاء من كل داء الا للسام] والمرض السام او الداء السام هو الداء الذي يكون فيه هلاك الجسم وهو الموت كالسم اذا احتسأه امرؤ هلك .

والحبة السوداء هذه ويسمونها بالفارسية (الشونيز) وتدعى ايضا بحبة البركة ، تنبت في بلاد فارس ذات طعم حريف ورائحة عطرية وهي تنبت كذلك بالهند وفي افريقيا وصعيد مصر ، وقد جاء ذكرها في بعض الكتب المقدسة .

استعمالاتها الطبية : من الباطن والظاهر :

استعمالاتها الباطنية : تفيد في النزلات الصدرية وهي مقشعة للبلغم خاصة اذا استخرج زيتها بالسحق واخذ منه ما يعادل نصف ملعقة صغيرة مع فنجان من القهوة صباحا ومساء ولا يؤخذ عقب ذلك طعام او شراب الا بعد مضي ساعتين على الاقل ، ثم انها تحلل الاخلات الضارة بالجسم وتفرزها الى الخارج ويحسن مزجها بالملح الابيض وزيت الزيتون ، وقد قيل انها اذا شربت بماء وحصل فانها تفتت الحصاة ، واذا عجن بماء الشبغ اخرجت الديدان من الامعاء ودخانها طارد لليرقان ، وهي تدر البول والطمث واللبن . واذا شرب زيتها مع الكندر والزنجبيل اعادت الشهوة للكحول ، وقد يستفاد منها اذا مزجت مع غيرها من النباتات في تهيئة مركب يفيد في التقوية وفتح الشهية والبدانة وبالاخص للنساء في ايام النفاس .

اما استعمالاتها من الظاهر او الاستعمالات الخارجية فقد لوحظ ان مزجها مع غيرها من العقاقير يفيد في بعض الامراض الجلدية وبتحليل الاورام ، واذا ما تقعت في الخل يوما ثم سحقت واستنشقتها المريض سقوطا ابرات الام الراس .

حديث الحلبة :

الحلبة (بالباء الموحدة التحتانية) جاء في

كتاب زاد المعاد (الجزء الثالث) انه ورد عن القاسم بن عبد الرحمن ان قال : روى عن رسول الله (ص) قوله :

[استشفوا بالحلبة] : فالحلبة اذا اغلت بالماء وشرب مغليها فانها تلين البطن وتقوي الجسم وتسكن السعال وتطرد البلغم من الصدر ويروى عن احد الاطباء انه قال [لو علم الناس منافع الحلبة لاشتروها بوزنها ذهباً . وهي تطيب رائحة الرجيع (الفئقة) وتنن ربيع العرق والبول .

حديث الانرج :

روى عن النبي (ص) انه كان يحب النظر الى الانرج وقد روى عنه ان قال :

[مثل المؤمن كمثل الانرجة طعمها طيب وريحها طيب] وقد علق البخاري في صحيحه على ذلك بقوله : ان حمض الانرج يفيد المعدة وتقوي القلب ويفرجه ويروي العطشان اذا صنع شرابا ، ويمنع الاسهال والقئ ، وايضا يفيد في ازالة الحبر عن الثياب والكلف عن الوجه .

حديث الحناء :

الحناء . احد النباتات التي استعملت في علاج كثير من الامراض الجلدية ، كالقروح المزمنة ، وفي تقوية الشعر ، وكانت تخضب بها رجل المجدور ، وقد روت ام سلمة المازنية ، انه ما كان يصيب الرسول الم في قدميه الا ووضع عليه الحناء وذكر البخاري انه ما شكا احد الى الرسول (ص) من جفاف الراس الا وقال له : احتجم ولا وجعا في رجله الا وقال له : إختضب بالحناء ، وروى : ان ما من شجرة احب الى الله من شجرة الحناء ، وعن ابي رافع قال : كنت عند النبي (ص) اذ مسح يده على راسه ثم قال : عليكم بسيد الخشاب (الحناء) فهي تطيب البشرة .

وكان العرب يخضبون شعورهم بالحناء ، وقد خضب ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وكان عبدالله بن عمر يصفر لحيته وقال : انا رابت النبي (ص) مخضبا شعره بالحناء .

ومن النباتات التي استعملت (البابونج) فمقووعه شراب ملطف وملين ومقو للمعدة ، ويساعد على الهضم ويخفض الحرارة كما ينفع في علاج اسهال الاطفال وحالات السعال ، ويقول علماء النباتات الطبية ان هناك حوالي تسعمائة نوع منه .

السنا :

ورق السنا وافضله المكي ، سهل يطرد ما في المعدة من اوساخ ، وهو يمنع ما يحدثه الامساك من اضطراب في المعدة والامعاء كالصداع وفقدان الشهية ، وكان الرسول يوصي باستعماله لمثل هذه الحالات ، ولحالات القي والطفح الجلدي وطريقة استعماله ان ينقع بالماء المثلج بعد ازالة ذنبيه ويصفى ثم يمزج بالعسل ويضاف اليه قليل من ماء الشعاع لمنع الغص المعوي .

وقبل ان ننهي هذا البحث الموجز لابد ان نشير الى ان الرسول صلى الله عليه وسلم عني بتشجيع امته ثقافة صحية تلقى تعاليمها من ربه واستنبط بعضها منها من كنية الحياة وادراك خصائص النفس ، ومن ذلك التعرف الى حاجة الجسد والنفس ، والعلم بالوسائل المؤدية الى حفظ التوازن بين حاجة الجسم وحاجة النفس ومنها اعطاء كل من عنصرى الانسان المذكورين الاساسين حقه .

اما الصحة الحسنة فنرتد الى عوامل عديدة اهمها ركنان هما :

- ١ - تراث صحي يقي الفرد الإصابة بالامراض الوراثية الولادية .
- ٢ - تدريب صحي عملي يجنب الانسان المرض ويحفظ صحته .

والاول لا يكون الا لسلامة الزوجين وهذا من اهم ما عني به الاسلام ، حيث لم ينظر الى الزواج كامر دبرته الغريزة بل فكر في ثمرته وهي الاولاد ، لان صفات السلف وقسا من امراضه تنتقل الى الخلف بالوراثة . ونم يكتف الاسلام بالتحريض على سلامة الاصلين الجسمانية فحسب ، بل حرص ايضا على سلامة الاصلين النفسانية ، فجاءت تعاليمه مطالبة الاصلين بسلامة الخلق والخلق . وقد جاء في القرآن الكريم (وانكحوا الابامى منكم والصالحين من عبادكم وامانكم ، الآية) فرغب في زواج الصالحين والصالحات للزواج جسما ونفسا . وقد فسرت الاحاديث بعض انواع الصلاح المشار اليها في القرآن الكريم . فقد جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنه (اربع لا يجزن في البيع ولا النكاح . المجنونة ، والمجدومة ، والبرصاء والعفلاء) ويريد بالعفلاء (الضيقة الفرج من ورم يحدث في مسلكها) .

وقد وضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه . تشريعا استنتجه من الحديث المذكور فقال :

[اي رجل تزوج امرأة فدخل بها فوجدها برصاء او مجدومة فلها الصداق بمسببه اياها وهوله على من غره منها] .

ولقد جاء ما يتعلق بالتدريب الصحي العملي في الاسلام : ان الاسلام جاء بتعاليم دينية صحية تتعلق بالغذاء والنظافة والاغتسال والحركة الرياضية وجعل اتباعها فروشا او واجبات او سننا ومستحبات او مبادئ وتعليمات . اما النواحي الاخرى التي يتصل بها الاسلام بالصحة العامة فمن اعظمها شانا واقدسها سرا تحريم الخمر احتساء او بيعا ، ومن افضلها الانتفاع بالماء وجعله سببا للشراب وخير المطهرات ومن اجعلها الاستياك والتخلل ومن اشدها ارتباطا بالصحة العامة والخاصة والصحية تقليم الاظافر والختان والاستحذاد واطفاء النور والمصابيح في البيوت حين النوم والتحذير من الدخول على المصايين بالوباء ونقله الى غيرهم .

وحسب الاسلام عناية بالصحة ان يجعلها تاجا على الرؤوس . وان يقول في التحريض على الاحتفاظ بها ومراجعة الخبراء فيها [صنفان لا غنى للناس عنهما الاطباء لابدانهم والعلماء لابدانهم] .

لقد تجلت تعاليم الرسول (ص) الصحية والطبية في حياته وبعد موته وخلف من بعده خلف ورثوا القواعد الثابتة الداعية الى طريق السلام والتي توارثها جيل بعد جيل ، وكانت تلك التعاليم الالهية الموحى بها الى محمد (ص) نورا استضاء به البشر طوالة قرون ولا يزال وهو يبشر بكل ما فيه سعادة الانسان ورفاهه .

لقد وردت في الصحاح مجموعة من الاحاديث الصحيحة صنفها العلماء الى ما يتعلق بالوقاية الصحية وما يتعلق بالامراض ومداوتها مع ذكر كثير من الادوية المفردة : ومن هؤلاء البخاري المتوفى سنة ٢٥٩ هـ حيث جمع الاحاديث الصحية الوقائية والطبية في كتابين الاول مكون من اثنين وعشرين بابا يشتمل على ثمانية وثلاثين حديثا تتعلق بعيادة المرضى ودعاء العائد لهم وما يقال بمثل تلك المناسبة وعن عيادة النساء للرجال وعيادة الاطفال والدعاء برفع الوباء والحمى .

اما الكتاب الثاني فيتألف من ثمانية وخمسين بابا يشتمل على واحد وتسعين حديثا

مسنداً اشتملت على ذكر كثير من العلل وطرق الوقاية منها وعلاج ما هو بحاجة الى العلاج .. ولقد جمع كثير من العلماء الأئمة ما أورده الرسول ودعوه بالطلب النبوي مستندة في ذلك الى الاحاديث الصحاح المسندة ، ومن هؤلاء العلامة السيوطي في كتابه (اللب النبوي) ذكر فيه مجموعة من الاحاديث النبوية الخاصة بالوقاية والعلاج ، كما جمع ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي مثل ذلك شرح وعلق على الكثير منها . ومنها كتاب الاحكام النبوية في الصناعة الطبية لابي الحسن علي ابن عبدالكريم بن طرخان بن تقي الحموي يشمل الجزء الاول على اربعين حديثاً استقى أغلبها من صحيح البخاري كما يحتوي الجزء الثاني على مواضيع متفرقة من بينها الانقاء ، وذكر قوى بعض الادوية المفردة ومنافعها وقد ذكرنا بعضاً منها .

[وما ارسلناك الا رحمة للعالمين : سورة الانبياء آية ١٠٧]

صدق الله العظيم . وصدق رسوله الكريم

x x x

بعض الهوامش وبعض المصادر

٢ - الهوامش

(١) السنة : السنة : لغة السيرة ، والطريقة والشريعة ، ويراد بها ما أثر عن النبي (ص) من قول او فعل او تقرير وهي اصل من اصول الدين توضح القرآن لانها تنصب على تفاصيل لم يعرض لها فيها احكام وردت في القرآن واجرى ثبت عن طريقها . وما لم يثبت عن طريقها وما لم يثبت بالقرآن ولا بها بعد بدعة ، حلفها الصحابة ونشروها وقام الرواة والمحدثون بجمعها وتسجيلها .

(٢) الاحاديث الصحاح : الحديث لغة الخير ، واصطلاحاً كل خير يتصل بأقوال النبي (ص) وأقواله وأحواله او بأعمال الصحابة وأقوالهم وأحوالهم ، وعلم الحديث هو الدراسة التي تنصب على ذلك ولي كل حديث سند او اسناد ، بين الراوي او الرواة ، ومتن هو موضوع الحديث والصحابة اول مصدر للحديث ، عاشوا مع النبي (ص) وراوه وسمعوا منه ثم يجيء بعدهم التابعون وتابعوا التابعين . واول من دعا الى تدوين الحديث الخليفة عمر بن عبدالعزيز . ولم ينشط هذا التدوين الا في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ، وبلغ مداه في القرن الثالث ، حيث ظهرت كتب الحديث الكبرى وولفت المسانيد والجوامع والسنة ، وبلاحد في المسند ترتيب الاحاديث على حسب الرواة ، كمسند احمد وفي السنن ترتيبها حسب الاحكام دون تشدد في شروط الراوية كسنن ابي داود .

ولي الجوامع احاديث للاحكام وغيرها مع تحرر بالغ في الراوية كالجامع الصحيح للبخاري وقد اشتهرت من كتب الاحاديث ستة وسيت بالصحيح الستة .

١ - صحيح البخاري . لعبدالله بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ .

٢ - صحيح مسلم : لمسلم بن الحجاج القشيري المتوفى سنة ٢٦١هـ .

٣ - صحيح ابي داود : لابي داود سليمان بن الاشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥هـ .

٤ - صحيح الترمذي : لابي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩هـ .

٥ - صحيح ابن ماجه لابي عبدالله بن يزيد بن عبدالله ابن ماجه القزويني المتوفى سنة ٢٨٢هـ .

٦ - صحيح النسائي . لابي عبدالرحمن احمد بن شعيب الخراساني ، المتوفى سنة ٢٤٢هـ .

ولي القرن الرابع الهجري اخذ العلماء في الاقتباس والجمع مع التحسين والتنظيم ، واشهر من ألف في هذا الباب الطبراني في معاجمه الثلاثة وجاء بعده جماعة اشتغلوا في التهذيب والترتيب والاختصار والجمع لما تفرق ، واشهر هؤلاء ابن الاثير وابو الفرج ابن الجوزي والسيوطي والسمرقندي والبيهقي .

(٣) السيرة النبوية :

السيرة اصطلاح يدل على تاريخ حياة امرئ من الناس يستحق التسجيل والذكر . والاصطلاح مأخوذ في الاصل من المادة اللغوية (سار) أي مشى وسلك اذا ذهب في الارض .

والسيرة النبوية تطلق على تاريخ حياة الرسول فيقال السيرة النبوية ، وتستمد خاصة من الكتاب والسنة واحاديث الصحابة والتابعين ، وتدوينها فيمة تاريخية ودنيوية ، اول من كتب فيها ودونها محمد بن اسحق سنة ١٦٧هـ في كتاب المغازي والسير يامر من الخليفة المنصور العباسي وعول عليه ابن هشام في سيرته المشهورة .

(٤) عبدالطلب : عبدالطلب بن هاشم بن عبدمناف جد الرسول عليه السلام ولد بالدمشقة في بيت بشي الناصر عشيرة امه ، ثم انتقل الى مكة واصبح عميد قريش وشيخها شهد غزوة ابرهة للكعبة ولم يمرضه او يقاتمه وانما قال : « ان للبيت ربا يحميه » انجب عشرة اولاد منهم ابو طالب وابو لهب والحمة والعباس وعبدالله والد سيفنا محمد (ص) ، وهو الذي سمي النبي (ع) محمداً وقد كلفه طول حياته . وتولي عبدالطلب ومحمد في الثامنة من عمره .

(٥) السواك : من سوق شجرة الاراك . يحتوي على ذبوت طيارة ومواد مظهره للفم وخلصات مقوية للثة .

كان صلى الله عليه وسلم يوصي باستعماله وقد كان عليه السلام اذا قام في الليل شحوص (ذلك) فاه بالسواك ، وروى عنه عليه السلام انه قال : ان للسواك

عشر خصال . فهو يفتح الكلام ويطلق اللسان ويطلب النكهة ويشهي الطعام ويوافق السنة ويرضي الرب ويزيد الحسنات ويلجج الملاكمة ويشد اللثة ويقوي الإنسان ..

(٦) البلهارزيا : مرض اكتشف عامه الطفيلي العالم الألماني بلهارز سنة ١٨٥١ في مصر عندما كان يشغل منصب التدريس في القصر العيني ، وقد لوحظ ان الطفيلي يقضي بعض ادوار حياته في القواقع التي توجد في المياه الراكنة وبعد ان يخرج منها ينتقل الى الانسان عن طريق جلده في اناء السباحة في تلك المياه ، وهو يلجج بالدم عن طريق الاوردة ويستقر اما بالجهاز البولي او الجهاز الهضمي والكبد وبسبب النزلة الدموية المستمرة التي تؤدي الى الموت البطيء للعصاب ويكاد يقضي عليه الآن في العراق وفي مصر بعد اكتشاف الادوية الحديثة .

(٧) سوء التغذية : تبه الرسول عليه السلام كثيراً في احاديثه على اجتناب سوء التغذية . وسوء التغذية حالات مرضية متعددة ومتنوعة سببها نقص في احدى المواد الاساسية في الطعام او بعضها اما عن فقر او جهل او اتباع حمية خاصة لمدة طويلة وقد يتسبب عن اضطراب في الجهاز الهضمي يحول دون تمثيل الالذبة بصورة تامة . واهم مواد الطعام التي يدعو نقصها الى سوء التغذية بعض الاملاح المعدنية والفيتامينات والبروتينات ذات القيمة الحيوية العالية مثل بروتينات اللبن (الحليب) وبروتينات البيلي حيث يتأذى عن نقصها ما يدعى الشحاب (فقر الدم) البسيط وذلك من نقص الحديد او الفيتامين بسبب نقص (فيتامين بـ ١٢) (وفي القرآن الكريم) كلوا واشربوا ولا تسرفوا .

(٨) الخمائر : الخميرة في الاصطلاح التداول ، اداة تستعمل في نشأ عجين الخبز وغيره من الاطعمة المصنوعة عسبن الدقيق وجعله كالاسفنج ، وينتشر العجين بعوامل طبيعية مثل بخار الماء الذي يطلق بدرجة حرارة مرتفعة فيحلل العجين عند خلفه فيحتجزه جلولين العجين وبروتينه ويتعمد بالحرارة وينتشر الخبز ايضا بعوامل كيميائية وقد اطلقت الخمائر في الجسم على المواد التي تفرز من غدد المعدة والامعاء وتعد اخرى ليصبح الطعام كيموسا ويكولوسا يسهل امتصاصها بالزغيبات المعالية الى الجسم .

(٩) الجلطة الدموية : وهناك الجلطة القلبية او الجلطة التاجية ، وهي عبارة عن نخسر الدم في احد فروع الشريان التاجي الذي يقضي العفلة القلبية ومنه توقف الغذاء من الدم عن العفلة القلبية او جزء منها ، والشريان التاجي هو احد فروع الشريان الابهر وهو بحيث بالعفلة القلبية هو وفروعه ، ومن اهم اعراض الجلطة التاجية ، حدوث الام من الناحية الصدرية تمتد في كثير من الاحيان الى الطرف الايسر ، ثم ارتفاع في النسبت الدموي . اما الجلطة الدموية بصورة عامة فهي تحدث من انسداد دموي في الوعاء الدموي شريانيا كان ام وريديا ام قلبيا وهي تسبب الوفاة اذا ما حدثت في الشريان التاجي .

(١٠) حنات الجسم (الهورمونات) : الحنات مواد عضوية تقوم الغدد الصم بالفرزها بعد تكوينها . والفرزها يكون

الى الدم مباشرة بدون توسط مجاري او اوعية وهي ذات اهمية حيوية ، فهي تنظم النمو والبلوغ والتناسل والتمثيل الغذائي العضوي وغير العضوي ويساعد الجسم على المحافظة على التركيب الكيماوي والطبيعي للدم والانسجة ، واهم الغدد الصم هي : النخامية ، والدرقية وشبه الدرقية والكظرين (غدنا فوق الكلتيين) والبانكرياس (خرز لاكرهانس) والغصتان والمبيلى ويقوم الغشاء المخاطي بالعدة والامعاء الدقيقة بالفرز عدد من الحنات لتنظيم عمليتي الهضم والامتصاص .

(١١) الحارث بن كعدة الثقلي :

توفي سنة ٦٧٠م طبيب العرب في مصر ، نشأ في الطائف رحل الى فارس وتعلم الطب فيها في مدرسة جندسابور التي أسسها السريان النسطوريون . ولد قبل الاسلام . بقى الى عهد معاوية واختلف في اسلامه ، وكان النبي (ص) يامر من به علة ان يتطبع به ، له كلام في الحكمة والطب ، ومحاورة مع كسرى اثنى شروان فيها عليه العرب من صدق وعلم ولغة وكرم وشجاعة سار على خلتة ابنه النضر ولكنه كان مشركا ، وقد امر الرسول بقتله بعد اسره في موقعة بدر الكبرى . بالرغم من صلة القرابة بينهما .

(١٢) ابن خلدون :

ابو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) مؤرخ عربي وفيلسوف اجتماعي ، ينتهي نسبه الى وائل بن حجر من عرب اليمن ، اقامت أسرته في تونس ، حيث ولد ونشأ وتعلم فيها ، انتقل في بلاد المغرب والاندلس ثم اقام بتلمسان وشرع بتأليف تاريخه ، عاد الى تونس ومنها انتقل الى مصر وولاه سلطاتها (برفوق) القضاء فيها ثم انتقل للتدريس والتأليف فقام كتابه المشهور « العبر وديوان المبتدا والخبر » الذي له قيمة تاريخية كبرى في كتب التاريخ الاسلامي . يعتبر ابن خلدون مؤسسا للفلسفة التاريخية وعلم الاجتماع . وله ادراك قيمة في طرق التعليم والتربية وله وصايا في كيفية تعليم الاطفال ودعوته الى الرحمة بهم ومن الموسوعات التي عالجها ابن خلدون . علاقة الفكر بالعمل .

ب : بعض مصادر البحث :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - صحيح الامام البخاري . المطبعة البهية . مصر .
- ٣ - الموسوعة العربية المبررة . باشراف الاساذ شقيق غربال . القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤ - الوجيز في الاسلام والطب . تأليف الاستاذ الدكتور شوكت الشطي ، مطبعة جامعة دمشق .
- ٥ - مقدمة ابن خلدون والعبر وديوان المبتدا والخبر ابن خلدون .
- ٦ - روح الدين الاسلامي تأليف عفيف عبدالفتاح طيسارة المطبعة الرابعة ، بيروت .
- ٧ - مقدمة في تاريخ الطب العربي ، تأليف النيجاني الماسي ، القاهرة .

١٤- تاريخ الطب العراقي : تأليف الأستاذ عبدالحميد العلوي ، بغداد .

١٥- الطب والجنس ، الدكتور شريف شحاتة ، القاهرة .

١٦- المرأة العربية في الجاهلية والإسلام ، الأستاذ عبدالله عفيفي ، القاهرة .

١٧- الصحة والأمراض ومبادئ الطب العدلي : تأليف الدكتور مصطفى شريف العاني ، مطبعة الهلال ببغداد .

١٨- الوحي الحمدي ، الشيخ محمد رشيد رضا ، القاهرة .

١٩- حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، ترجمة الأستاذ عادل زمير .

٢٠- مجلة العرب ، الكويتية : الوحي الإسلامي . الكويت ، الرسالة الإسلامية ببغداد . التربية الإسلامية ببغداد .

٨ - تاريخ الممارسات في الإسلام . تأليف الدكتور احمد ميسى ، دمشق .

٩ - بحث في الطب النبوي . بقلم الأستاذ الدكتور ابراهيم مصطفى عبدة .

١٠- الموجز لما اشغله العرب في الطب والعلوم المتعلقة به تأليف قاسم محمد ، القاهرة .

١١- تاريخ الطب العربي . تأليف امين اسعد خير الله . الأستاذ في الجامعة الأمريكية ، بيروت .

١٢- تاريخ الطب العربي . تأليف الأستاذ الدكتور . براون : ترجمة الدكتور الأستاذ داود سلمان علي .

١٣- حديث رمضان : تأليف الشيخ مصطفى الرازي شيخ الجامع الأزهر : دار الهلال القاهرة .

الأسرار من المعربة عند العرب والمسلمين

بقلم الدكتور

محمود الحاج قاسم محمد

مستشفى الاطفال - الموصل - العراق

٣ - لقد شدد الرسول (ص) في تطهير ما تلوث بالكلاب كما شدد في عدم السماح في اقتنائها وذلك قبل قرون من اكتشاف انها السبب الغالب في اصابة الانسان وحيواناته الاحلية بداء الكيسة المائية .

٤ - لقد حرم الاسلام الفواحش اي العلاقات الجنسية غير المشروعة ، ما ظهر منها وما بطن ، وفي ذلك دعم للزواج وصون لتعاسك الاسرة ونماء الامة ووقاية من عدوى الامراض الزهرية والتناسلية وانتشارها .

٥ - لقد اوصى الاسلام المريض بداء سار ان لا يختلط بالاصحاء قدر الامكان اذا علم ان اختلاطه بهم سيكون سبباً لعدوهم وضررهم .

٦ - لقد امر الرسول (ص) بالبعد عن عرف انه مصاب بمرض سار « فر من المجذوم فرارك من الاسد » ، صحيح ان العدوى بالجذام لا تكون بالسرعة والسهولة التي كان يعتقد بها بعض الناس يومئذ ولكن كان لابد للرسول (ص) من اصدار تعليم يحدد الموقف من الامراض السارية ليسهل على المسلمين في عصورهم المختلفة ان يتلقوا الوسايا الصحية للوقاية من الامراض السارية بقبول حسن .

٧ - لقد وضع الرسول (ص) اساس الحجر الصحي وذلك بنهيه اهل مكان وقع فيه مرض وبائي من الخروج منه ومنع من هم خارجه من الدخول اليه ، وفي ذلك سبق علمي فقال « اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذا وقع بارض وانتم فيها فلا تخرجوا منها » .

وكان اول تطبيق للحجر الصحي في عهد عمر ابن الخطاب (رض) حين ظهر الطاعون في اثناء خلافته .

انطلاقاً من عنوان البحث - الامراض المعدية عند العرب والمسلمين - يكون تناولنا للموضوع تناولاً يساهم فيه تاريخنا الطبي العربي والاسلامي عبر ماضيه الزاهر منذ فجر الاسلام حتى بداية عصر التخلف والانحطاط . لذا كان من الواجب قبل التحدث عن مساهمات الاطباء العرب في ذلك ، القاء نظرة على الطب النبوي لكي نستلهم منه بعض ما يتعلق بهذا الموضوع .

لدى البحث في ذلك تبين بان مسألة الوقاية من المراض المعدية استأثرت بجزء كبير من تعاليم الرسول الكريم محمد (ص) الامر الذي جعل الاحاطة بكل تفاصيل تلك التعاليم في هذه المجالة امراً مستحيلاً ، مما دفعني الى ان اكتفي بمررد موجز لما جاء من ارشاداته (ص) في ذلك (١) .

١ - اهتم الاسلام بالنظافة والطهارة في الجسم والملبس لان الطهارة والنظافة من سيماء الكمال والجمال ولان القدارات هي المصدر الرئيسي للجرائم عوامل الامراض ، فهي وسط صالح جداً لتكاثرها

٢ - اوضحت تعاليم الاسلام في وقاية المياه من التلوث لان تلوثها لأكبر مصدر من مصادر العدوى وانتشار الاوبئة ، من اقواله (ص) « تنكبوا الغبار فان منه تكون النسمة » ويعني ذلك تجنبوا الغبار فان وجدوه في الهواء يساعد على وجود كائنات صغيرة تسبب ضرراً لكم (٢) . كما وان تحريم الميتة ولحم الخنزير ابتعاد عن اللحوم المرئية والظفيلية .

(١) للعزير من التفصيل يراجع بحث الدكتور محمود ناظم نسيبي الموسوم « التدخل الى دراسة الطب النبوي » والمقدم الى الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب - حلب ١٩٧٩ .

(٢) سليمان ، احمد محمد : القرآن والطلب ص ٩٢ .

ان مبدا وجود العدوى في بعض الامراض لم يبحثه اليونان وكان العرب اول من بحث في ذلك ، الا ان عدم معرفتهم بعلم الجراثيم حددت معلوماتهم من ناحية الامراض المعدية ، وعلى الرغم من ذلك فان كتاباتهم عن بعض الاوبئة واثبات العدوى وما ذكره عن بعض الامراض المعدية تدل على عبقرية فذة في الملاحظة والتجربة والفهم الصحيح، ويمكن لاي باحث منصف تلمس ملامح تلك العبقرية من استقراء النصوص التالية :

١ - اقوال ابن الخطيب وابن خاتمة في مرض الطاعون : يقول ماكس ما يرهوف ، فوسف المؤرخ والطبيب ابن الخطيب القرطابي (١٣١٣ - ١٣٧٤ م) عدوى الطاعون في غرناطة سنة ٧٤٩ هـ في رسالته الشهيرة (مقنعة السائل في المرض الهائل) تذكر منها هذه الفقرة « وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والملاحظة والاخبار المتواترة وهذه مواد البرهان ... و وقوع المرض في الدار او المحلة فالنوب او الانية حتى القرط ألف من علق باذنه واباد البيت بأسره ووقعه في المدينة في الدار الواحدة ثم اشتغاله منها في افراد المباشرين ، ثم في جيرانهم واقاربهم وزوارهم خاصة حتى يتسع الخرق » . وكتب الطبيب ابن خاتمة المراكشي المتوفى ١٣٦٩ م كتابه عن الطاعون الذي اجتاح المرية في اسبانيا سنة (١٣٤٨ - ١٣٤٩ م) نجتزء منه الفقرة التالية « وجدت بعد طول المعاناة ان المراء اذا لا مس مريضا اصابه الداء ظهرت عليه علاماته ... » (٢) .

٢ - وكان ابن التلميذ اول من نبه طلابه على الامراض الوافدة فقد اوصاهم بقوله « لا تقدروا ان تحيطوا خبرة بكثرة الامراض فان منها ما ياتيكم عن طريق السماوة » ومما يؤثر عن هذا الطبيب انه ذكر ضرر الذباب على الجرح قبل اكتشاف المتأخرين له (٣) .

٣ - قول الدميري في مرض داء الكلب : وصف الدميري في كتابه (حياة الحيوان) مرض داء الكلب وصفا سبق به باستور الذي اعلن انه اول من اكتشف ووصف اللقاح للتحصين منه ، يقول الدميري عن هذا الداء « هو داء يشبه الجنون ... وعلامة ذلك ان تحمر عيناه وتعلوها غشاوة ، وتترخي اذناه ويتدلج لسانه ، ويكثر لعابه وسيلان انفه ، ويظاطيء راسه ، ويتحدب ظهره ، ويتعوج

صلبه الى جانب ولا يزال يدخل ذنبه بين رجليه ويمشي خائفا مغمورا سكرانا ، فلا ياكل ويعطش فلا يشرب » . ويذكر الدميري ايضا ان داء الكلب ينتقل من الكلب المصاب الى الكلاب الصحية والى الانسان والى الذئب والى ابن اوى وابن عرس والثعلب والابل ... وهذا صحيح واشار اشارة واضحة الى الامراض المعدية والسارية . وهذا الوصف القيم لمرض فيروسى هام من قبل الدميري يوضح بجلاء اثر هذا الكتاب في النهضة الاوربية الحديثة ، هذا المرض لم يعرف الا بعد ان اخترع المجهر واكتشاف الفيروسات من قبل علماء توفرت لهم المختبرات والاساليب الحديثة . (٥) .

٤ - ويقال ان ابن التميمي استعمل التدخين لتطهير الهواء من الاوبئة وشرح استعماله في كتابه (مادة البقاء في اصلاح الهواء والتحرر من اضرار الوباء) (٦) .

٥ - لقد اعتقد ابن سينا ان حصول الامراض يكون نتيجة شيء ما سماه (السبب) لعدم معرفته (المكروبات) ، وتوصل بفطنته الى ان حصول الامراض تستوجب توفر نوع من الاستعداد البنيوي ، كما انه ضمن ما يحصل من صراع بين قوة المكروبات (السبب كما سماه) وبين وسائل الجسم الدفاعية وهي العملية التي تسمى اليوم (Antigen - Antibody Reaction) .

كما انه توصل ايضا الى ان (السبب) قد يتغير تبعاً لظروف مختلفة وهذا ما ينطلق فعلاً على بعض المكروبات ومنها (الرواشح . الفيروسات) يقول ابن سينا في القانون ما نصه « ليس كل سبب يصل الى البدن بفعل فيه ، بل قد يحتاج مع ذلك الى امور ثلاثة ، ١ - الى قوة من قوته الفائلة . ٢ - وقوة من قوة البدن الاستعدادية . ٣ - ويمكن من ملاقاته احدهما للآخر بزمان في مثله يصدر ذلك الفعل منه . وقد تختلف احوال الاسباب عند موجباتها ، ربما كان السبب واحدا واقتضى في ابدان شتى امراض مختلفة ، او في اوقات امراض شتى ، وقد فعله في الضعيف والقوى في شديد الحس وضعيفه » .

٦ - لقد سبق ابن خلدون وابن رضوان اطباء وعلماء البيئة بعدة قرون في مسألة تلوث البيئة ، فهذا ابن خلدون على الرغم من عدم كونه طبيباً الا انه اكد بان الزحام والهرج هما سببين رئيسيين من

(٥) حافظ ، الدكتور مصطفى محمود - لسوي باستور - النظرية الكروبية ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٦) خير الله ، الدكتور أمين اسعد - الطب العربي ص ١٨٨ .

(٣) اردولك ، توماس : ثراث الاسلام - ترجمة جرجيس فتح الله ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

(٤) العلوجي ، عبد الحميد - الطب العراقي ص ٤٤ .

اسباب سرعة انتقال الامراض المعدية خصوصا امراض الرئة ويستعرض بايجاز اسباب تلوث الهواء في المدن المزدحمة واختلاف ذلك على صحة الافراد ويؤكد على ضرورة ترك فراغات بين الابنية للتهوية كطريقة للحيلولة دون تلوث الهواء او للاقلال من التلوث يقول ابن خلدون « واما الموتان فلها اسباب كثيرة - المجاعات ، او كثرة الفتن لاختلال الدولة فيكثر الهرج والقتل او وفوق الوباء وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة واذا فسد الهواء ، وهو غذاء الروح الحيواني وملامسه دائما فيسرى الى مزاجه ، فاذا كان قويا وقع المرض في الرئة ... وان كان الفساد دون القوى والكثير فيكثر العفن ويتضاعف فتكثر الحميات وتعرض الابدان وتهلك » ثم يقول « ان تخلخل الهواء والفقر بين العمران ضروري لكون تجموع الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن ... ويأتي بالهواء الصحيح » .

اما ابن رضوان فانه اكد بان مياه النيل تنلوث نتيجة وقوفه عن الحركة لاحتقان الماء فيه وعند الفيضان حيث يجلب العفونات والاوزاخ من المستنقعات والمدن التي يمر منها لذلك يؤكد على ضرورة غليه وتصفيته قبل شربه . كما واكد ايضا ان ماء ابار القاهرة لا تصلح للشرب لانها تختلط بما يترشح فيها من عفونة المراحيض ، جاءت اراءه هذه في كتابه دفع مضار الابدان بارض مصر ، تقتطف منها ما يلي « وقد استبان ان المزاج الغالب على ارض مصر الحرارة والرطوبة وانه ذو اجزاء كثيرة وان هواها وماءها رديان واردا ما يكون النيل بمصر عند فيضانه وعند وقوف حركته وعلى ذلك فينبغي ان يغلي الماء ويبالغ في تصفيته ... فرداء ماء النيل ناتجة من وقوف حركته في زمن الصيف ومن حركة زيادته لانه يجلب معه الاقدار والعفونات ولذلك ينبغي ان يسقى ماء النيل من الموضع التي فيها جريانه اشد والعفونة فيها اقل ... » اما الابار فان ماءها لا يصلح للشرب منه لقرب مياه القاهرة وضواحيها من وجه الارض مع سخافتها يوجب ضرورة ان يصل اليها بالرشح من عفونة المراحيض شيء ما ولان بطائح الارض تمتلئ حتى صار ماء النيل في ايام من ايام فيضانه (٧) .

٧ - وخاتمة هذه النصوص قول ابراهيم عبد الرحمن الازرق في كتابه (تسهيل المنافع) الصريح في

(٧) رشدي ، محمد : مدنية العرب في الجاهلية والاسلام ص ٢٧ - ٢٨ .

ذكر وتحديد الامراض المعدية بواسطة الهواء حيث يقول « وينبغي للانسان اجتناب الامراض المعدية بواسطة الهواء الى مجالسة اصحابها كالجلدات والجرب والرمد والسل فليحذر القرب من اصحابها وليتباعده عنهم الى فوق الرمح الى ما بعد (٨) ان تحديد المسافة بين الصحيح والمريض الى اكثر من الرمح خشية العدوى هي نفس المسافة التي نشتريها اليوم بين اسرة المرضى في المستشفيات . اما الامراض المعدية والسارية التي جاء ذكرها في الكتب العربية والاسلامية فيمكن تقسيمها الى ثلاثة اقسام :

اولا - الامراض المعدية التي تتسبب عن الاحياء الدقيقة (المكروبات) او (الرواشح = الفيروسات) وشملت ما يلي :

١ - الجدري والحصبة والحمقاء : ان اهم ما يسجله التاريخ بفخر للرازي في هذا الباب هو كونه لأول مرة في تاريخ الطب وفي كتابه (رسالة في الجدري والحصبة) فرق بين هذين المرضين ووصف كلا على حدة بصورة تفصيلية خلافا لمن سبقه من الاطباء العرب واليونان اذ انهم كانوا يعتبرون المرضين واحدا ، وقد جاء ذكر ذلك في ثلاثة مواضع من رسالته :

١ - في الفصل الثاني حينما ذكر اوقات انتشار المرضين كلا على انفراد .

ب - في الفصل الثالث حينما تكلم عن اعراض كل من المرضين بصورة منفصلة .

ج - في الفصل الرابع عشر حينما وصف الطلح للنوع السليم والنوع المهلك لكلا المرضين كلا على انفراد (٩) .

ومن اضافاتهم الاخرى في هذا الباب تأكيد ابن سينا بان الحصبة اكثر ما تكون عدواها في الربيع والخريف ويعتبر البلدي اول من كانت لديه فكرة الحصانة ضد الامراض فقد اكد على ان المصاب بالجدري او الحصبة مرة لا يصاب به مرة اخرى ، فتجده بعد ان ذكر علامات مرض الجدري وكيفية تفريقه عن مرض الحصبة يقول « فاما ما يخص من ذلك فسخونة البدن كله واشتعال لونه ... وحموره ... ووجع الظهر خاصة ... فاعلم ان الذي يظهر بالعليل جدري وبخاصة ان كان لا تجدر سيما ان

(٨) الازرق ، ابراهيم عبدالرحمن : تسهيل المنافع في الطب والحكمة ص ١٨٠ .

(٩) للزيادة في التفصيل يراجع كتاب تاريخ طب الاطفال عند العرب للدكتور محمود الحاج قاسم ص ١٨ .

كان قد حصب وظهرت الحميقاء » وعند التحدث عن مرض الحصبة يؤكد نفس الفكرة فبعد ذكر العلامات الفارقة بينه ومرض الجدري يقول « فاعلم انه يثور بالعليل حصبة ولا سيما اذا كان العليل لم يحصب وبخاصة اذا كان قد جدر وظهرت به الحميقاء » (١٠).

ونجد للبدي ايضا وصفا دقيقا لمرض الحميقاء ومن استعراض وصفه لهذا المرض يظهر انه يقصد بذلك ما نسميه اليوم بجدري الماء او الجدري الكاذب (Chikinpox) يقول في ذلك « فاما الحميقاء فانها لا تكاد ان يعرض معها في الحمى وجع الظهر ولا التفرغ ... وتخص هذه الحمى قشعريرة ... وظهور البشر في هذا يكون مع الرابع الى السابع واذا ظهر لم يشبه الجدري ولا الحصبة في حال البتة ... » (١١).

٢ - شلل الاطفال : يقول الرازي في ذلك « يحدث الشلل في الاطفال اما في طرف واحد او في الجسم كله وتمنع الطفل من المشي او اي نوع من الحركة ويحدث من سبب رطوبة لطيفة تشل العصب . علاج ذلك اذا لم تكن ولادية ... ان يوضع في حمام وان تدهن مفاصل الطفل بالدهان واستعمل يوميا المعاجين التالية ... » (١٢) . ثم يمتنع في ذكر المعاجين . وفي الحاوي يصف الرازي ضعف العضلات بالاسترخاء فيقول « اذا وقع الاسترخاء بمقبر مرض فاقصد اسخان تلك المواضع التي هي منابت تلك الاعصاب فان فيها اخلاطا باردة » (١٣) وفي محل آخر يقول « فاذا كان العضو عصب حسى وعصب حركى فربما حدثت الافة باحدهما » (١٤) . وفي قسم آخر من الكتاب نفسه يتكلم عن العلاج الطبيعى كالتدليك والتمارين العلاجية والحمامات المائية كلاما صائبا حيث ان ذلك معمول به الآن في علاج شلل الاطفال كما هو معلوم .

٣ - الكزاز : يقول الطبري عن هذا المرض « يحدث في افهام الصبيان علة تعرف بالاصكانك .. وهو ان يصطلك اسنانه ويبرز عيناه في سائر بدنه ؛ شبيه بالاختلاج ولم ار طفلا حدثت به هذه العلة نجا منها . . . ذلك هو الكزاز ولا يكاد يحدث هذا بالطفل الا

اذا كانت به جراحة خفيفة او ظاهرة » (١٥) . كما يقول عنه ايضا « علة في الطفل كثيرا وبالكبار من الناس عندما يصيب الجراحة اطراف العضلات والاورتار ... » الى ان يقول « واذا ما استحکم واستكت اسنانه سمي ذلك الوقت الكزاز الضابط ولما يتخلص منه الطفل ... » . ويذكر من اعراض الكزاز ايضا « العيان ناثان وان ترى العليل كأنه يبيح ويعرض له سهر وعسر بول واعلم ان كل افة يحصل في الوتر والنخاع والعضل ... وما يعرض له يعرض للدماغ ... » (١٦) .

ويذكر الرازي في الحاوي بانه « كان صبي اصابه نخس في الجانب الايسر من عضده في العضل فوضع عليه الطبيب دواء قد امتحنه في جراحات اخرى فتشنج الغلام ومات لان جراحته لم تكن واسعة لكن كانت نخسة » نستنتج من ذلك بان الرازي يعزى اصابة الطفل بالكزاز الى ضيق فم الجرح والتقيح الحادث في عمقه ويؤكد ضرورة توسيع فم الجرح وهذا ما ينصح به الاطباء اليوم في حالة مماثلة حتى اليوم (١٧) .

٤ - مرض الجدام : كان اول من وصف مرض الجدام وصفا شاملا ابن ماسويه (١٨) . وتبعه الكثير من الاطباء العرب بتفصيل طبيعة المرض المعدي واعراضه وعلاجه ولا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من ذكره .

٥ - السل : مرض السل عندهم عبارة عن حدوث قرحة في الرئة يصعب برؤها ويفرقون بين الخراج وبين القروح ويصف ابن سينا هيئة المستعدين للسل وصفا جيدا حيث يقول « هؤلاء هم المجنحون الضيقو الصدر العربي الاكتاف من اللحم الطويلو الاعناق المائلوها الى قدام . والسن الذي يكثر فيه السل ما بين ثمان عشرة سنة الى حدود ثلاثين سنة كما هي في البلاد الباردة اكثر ... وقد يعرض للمسلول ان يمتد به السل ممهلا اياه برهة من الزمان ؛ واصحاب قروح الرئة يتضررون بالخريف » ثم يميز بين السل وغيره ويذكر علامات السل بقوله « السعال ، الذي كثيرا ما يشتد بهم ويؤدي الى نفث الدم او السدة ،

(١٠) البدي ، احمد بن محمد بن يحيى : تدبير الحبالي والاطفال والصبيان - مخطوطة دار الكتب المصرية ص ١٦٥ .

(١١) المصدر نفسه ص ١٦٥ .

(١٢) الرازي ، رسالة في امراض الاطفال والعناية بهم - ترجمة الدكتور محمود الحاج قاسم محمد ص ١٨ .

(١٣) الرازي : الحاوي ج ١ ص ٧ .

(١٤) المصدر نفسه ص ١٨ .

(١٥) الطبري ، احمد بن محمد : المعالجات البقرائية - مخطوطة دار الكتب المصرية ص ١٢ .

(١٦) المصدر نفسه ص ٥ .

(١٧) حنين ، الدكتور محمد كامل : طب الرازي دراسة تحليلية ص ٤١ .

(١٨) هونكه ، سفيريد : شمس العرب تسطع على القسرب ص ٢٧٢ .

وحى رقيقة لازمة تشتد عند الليل . ويفيض العرق منهم كل وقت ، يأخذ البدن في الذبول والاطراف في الانحناء والشعر في الانتشار وتبطل الشهوة للطعام » ومن ملاحظاته هنا أيضا قوله « وأقبل الانسان لعلاج السل هم الصبيان » (١٩) كما ويقال بأنه اكتشف طبيعة السل المعدية لأول مرة (٢٠) . وكان الرازي أول من لاحظ تقوس الاظافر (Clubbing) في حالة الاساية بالسل حيث يقول « فاذا وقع في السل كبدت الوجنتان وذبل اللحم وتعقفت الاظافر » (٢١) .

٦ - الطامون : لقد سبق ذكره في اقوال ابن الخليل وابن خاتمة ولا حاجة لتكراره .
٧ - داء الكلب : وصفه الدميري كما ذكرنا سابقا .

٨ - الرمد : لقد كان عبدالله بن قاسم الحريري من اوائل الاطباء العرب الذين اكدوا طبيعة هذا المرض المعدية حيث قال « ومن امراض العين ما يمدى ويتوارث ومنها ما يمدى ولا يتوارث ... الاول كالسل والثاني كالرمد ولا سيما الى عين من ينظر اليه ... » (٢٢) . وقد سبق وان ذكرنا قول ابن الازرق في التاكيد على ذلك .

٩ - الامراض التناسلية : لم نجد ذكرا للأمراض التناسلية سوى ما جاء في تذكرة داؤد الانطاكي في شرح الزئبق حيث يقول عنه بأنه يفيد في علاج الحب المعروف بالانفرجي (٢٣) مما يدل على أن هذه الامراض لم تكن معروفة او منتشرة لديهم وربما انتقلت الى البلاد العربية بعد الحروب الصليبية .

ثانيا - الامراض المعدية التي تتسبب عن الطفيليات:

١ - الجعرة الخبيثة : كان ابن سينا أول من اشار الى هذا المرض ووصفه في القانون بقوله « فصل في الجعرة والنار الفارسية هذان اسمان ربما اطلقا على كل بشرة اكال منقطة محرق محدث

(١٩) ابن سينا : القانون ج ٢ ص ٢٤٩ .

(٢٠) فتاوي ، الدكتور شحنته : قصة الصيدلة والمقابر ص ١٦١

(٢١) الرازي : الحاوي ص ٩٦ ج ٤ .

(٢٢) الحريري الانبلي البغدادي - عبدالله بن قاسم : نهاية الافكار ونزهة الابصار تحقيق الدكتور حازم البكري - الدكتور مصطفى شريف العاني ، ص ٩٧ - ٩٨ .

(٢٣) الانطاكي ، داؤد : التذكرة ج ١ ص ١٦٩ .

خشكريشة ... وربما اطلق اسم النار الفارسية من ذلك على ما كان هناك من جنس النملة اكال محرق منقطة فيه سمي ورطوبة ... قليل السواد قليل التقعر ... واطلق اسم الجعرة على ما يسود المكان ويفحم العضو من غير رطوبة ويكون كثير السوادوية غائضا ... » (٢٤) .

٢ - مرض النوم : ان احمد بن محمد القلقشندي (٧٥٦ - ٨٢١ هـ) (١٣٥٥ - ١٤١٨ م) كان أول من اشار الى مرض النوم عندما تحدث عن احد ملوك مالي وهو (قنبنا ابن سليمان) حيث قال « وكان آخر امره ان أصابته علة النوم وهو مرض كثيرا ما يصيب اهل تلك البلاد لا سيما الملوك منهم ، يأخذ احدهم النوم حتى لا يكاد يفيق فاقام به سنتين حتى مات » (٢٥) .

٣ - الجرب : يقول الطبري في كتابه المعالجات البقراطية « اعلم ان الجرب انواع كثيرة منها رطب يسيل منه مدة وصديد واكثر حدوده الراس ، شديد الوجع شبيه بالسعفة وربما يتولد منها حيوان مثل الصبيان وهي مختلفة الصور » (٢٦) . هناك من يؤكد بان هذه اول اشارة لحشرة الجرب الا ان البعض الآخر يعتقد بان ذلك ليس حشرة الجرب وانما بيوض القمل (الصبان) حيث من الصعوبة رؤية حشرة الجرب بالعين المجردة .

٤ - حبة بغداد ، وتسمى ايضا (حبة بلخ او البلخية) : ان اقدم من وصف هذا المرض واعطى اعراضها بصورة دقيقة وواضحة كان ابو منصور بن نوح القمري البخاري (من قصبة بلخ في خراسان - احد اساتذة ابن سينا - توفي سنة ٩٩١ م) . ومن اشار الى حبة بغداد ابن سينا وقد ذكرها باسم قرحة او حبة بلخ . وايضا ممن اشار الى هذا المرض ابو الفضائل اسماعيل بن الحسن الجرجاني (والذي يسمى غالبا سيد اسماعيل والمتوفى سنة ١١٢٧ - ٥٣١ هـ) . حيث ذكر ان حبة بلخ - اي حبة بغداد - كانت ولا تزال متوطنة في بلخ وانها كانت موجودة في خانات دهستان ، حيث يطلق السكان في قصبة بلخ اسم عضة البعوض (بيض غاز بيداجي) على الحبة . انه من المناسب هنا ان ننبه الى ان الناس في بلخ ربطوا بين المرض وبين عضة البعوض وعلموا بان

(٢٤) ابن سينا : القانون ج ٢ ص ١١٨ .

(٢٥) القلقشندي : صبيح الاعشى ج ٥ ص ٢٩٧ .

(٢٦) الطبري ، احمد بن محمد : المعالجات البقراطية - ص ٨ مخطوطة دار الكتب المصرية .

ناقل هذا المرض حشرة تشبه البعوض وليس البعوض ، وقد يكون ذلك من اقدم الاشارات الى حدوث او انتقال مرض مستديم ومتوطن بعد عضة البعوض او بكلمة اخرى حشرة ما (٢٧) .

ثالثا - الديدان :

ان عرض الاطباء العرب والمسلمين لموضوع الديدان اعتمد اساسا على شكل الديدان البالغة كما تبدو للعين المجردة ، وما كان لهم ان يذهبوا الى ابعد من ذلك حيث انهم لم تكن لديهم المجاهر التي تكشف عن دقائق تركيب هذه الديدان واطوار نموها كالبويضات واليرقات . والسبب نفسه لم يوفقوا في فهم مصدر هذه الديدان وقالوا انها تتولد في الامعاء من البلغم اذا كثر العفن مستندين بذلك على نظرية الاخلاط الاربعة (٢٨) .

ولكن عدم معرفتهم بطبيعة الديدان ودورات حياتها لم تمنعهم من وصف أعراضها وصفا دقيقا فقالوا انها كثيرا ما تتولد في الاطفال والصبيان وهي تهيج عند المساء ووقت النوم اكثر ومن أعراضها الجوع والخفقان الشديد والغثيان والمغص والاسهال وانتفاخ البطن ، واذا اشتدت العلة والوجع سقطوا او تشنجوا والتووا كأنهم مصروعون دون فقد عقولهم وربما تأذت الرئة والقلب بمجاورتها فحدث سعال يابس وخفقان في البطن ، ويمرض لبعضهم يرقان . ومن علاماتها سيلان اللعاب ، اما الصفار فيدل عليها حكة المقعدة ولزوم الدغدة عندها ويمرض صراخ وتلعثم .

والمبدأ العام في علاج الديدان « ان يمنعوا من المادة المولدة لها من المأكولات الرطبة اللزجة مثل الفواكه والبقول والالبان واللحم الخام . وان تنقى البلاغم التي في الامعاء التي منها تتولد ، وان تقتل بأدوية هي سُموم بالقياس اليها . . . ثم تسهل بعد القتل ان لم تدفعها الطبيعة بنفسها ولا يجب ان يطول مقامها في البطن بعد الموت ، ثم يصفون عشرات الادوية كالشيح والترمس وبزر الكرفس والثوم وقشر الرمان وورق الخوخ . واما حب القرع فانها تحتاج الى اقوى من الافستين كالرخس اما المحولات فهي اولى بان تخرج من ان تقتل ، الا ما كان في المستقيم من صفار الديدان فهذه قد يقتلها احتمال الملح والاحتقان به واقوى

من ذلك احتمال النفط الابيض او القطران . والتعب والرياضة الشديدة قد تسهل خروج الديدان . اما احص الديدان التي جاء ذكرها في كتبهم فيمكن تقسيمها الى نوعين :

١ - الديدان المعوية ، وهي :

١ - الديدان الطوال العظام (الحيات) وهي تشمل الديدان من صنف الاسكارس .

٢ - الديدان الصفار (دود الخل) وهي تشمل الاوكريزرس .

٣ - العراض (حب القرع) = الديدان الشريطية : يقول البلدي عنها بانها ان خرجت كلها تخلص المريض منها وان انقطعت تولدت ثانية ، وهذا قول صحيح لا شك (٢٩) .

٤ - الديدان المستديرة : ذكرها ابن سينا ويقال بانها دودة التكتيتوما ، وقد اكد ذلك الدكتور محمد عبدالخالق عام ١٩٢١ وقد اقترت مؤسسة روكفلر الامريكية ذلك فسلجت ان ابن سينا عرف مصدر هذا المرض قبل ان يعرفه الطبيب الايطالي (دوبيني) الذي ينسب اليه الكشف عن هذا المرض (٣٠) .

ب - الخيطيات (داء الفيلاريا Filariasis) مما ذكره من انواعها :

١ - داء الفيل (Filaria Bancrofti) : يقول ابن سينا عن هذا الداء « هو زيادة في القدم وسائر الرجل على نحو ما يمرض في عروض الدوالي فيغلف القدم » . وعن علاجه يقول « اما داء الفيل فخبث قلما يبرا ويجب ان يترك بحاله ان لم يؤذ فان ادى الى تقرح وخيفت الاكلة لم يكن الا القطع من الاصل » (٣١) .

٢ - العسرق المدني (دودة المدينة) Medium Worm = Guinea Worm = Dracuncululus Medinensis

لا يكاد كتاب من الكتب الطبية العربية يخلو من ذكر العسرق المدني الا اننا لا نفلن احدا وصف هذه العلة حتى عصرنا هذا باكثر مما قاله الرازي عنها وقوله فيها صواب كله . والمعروف انها سميت كذلك نسبة الى المدينة المنورة (يثرب) او على

(٢٩) مقدمة كتاب تدبير الحيات والاطفال والصبيان لاحمد بن محمد البلدي - بقلم المحقق الدكتور محمود الحاج قاسم . (٣٠) طوقان ، قنري حالك : العلوم عند العرب ص ١٨ . (٣١) ابن سينا : القانون ص ١١٦ ج ٢ .

(٢٧) ابو الحب ، الدكتور جليل كريم : حبة بغداد - مقال - مجلة المورد - العدد ٨ / ١٩٧٩ ، ص ٣٦٩ . (٢٨) حسين ، الدكتور محمد كامل : الموجز في الطب والصيدلة عند العرب ، ص ٧١ - ٧٢ .

الأقل نسبة إلى الجزيرة العربية (٢٢). يقول الرازي « العرق المدني قد يكون في البلاد الحارة وبشرى المياه الرديئة » (٢٣) ويقول و « يحدث في البلاد اللطيفة الهواء الحارة وفي الأبدان الرطبة المترفة إذا انتقلت إليها » (٢٤) و « يتولد في الهند ومصر ويعرض في الأعضاء العضلية مثل المعصمين والساقين والفخذين ، وأما في الصبيان فقد يعرض في الجنين ، وكونها تحت الجلد ويخرج منه طرف العرق فإن مد عرست عنه أوجاع شديدة وخاصة أن انقطع » (٢٥) .

أما عن طريقة التخلص من هذه الدودة فنذكر قول الزهراوي حيث تكلم هو الآخر كلاما يستوجب الإعجاب يقول في سل العرق المدني « هذا العرق يتولد في الساقين في البلاد الحارة كالحجاز وبلدان العرب وفي الأبدان الحارة القصيفة القليلة الخصب وربما تولد في مواضع أخرى من البدن غير الساقين ... وعلامته ابتداء حدوث هذا العرق أن يحدث في الساق تلهب ثم تنفط الموضع ثم يبتدىء العرق يخرج من موضع ذلك التنفط كأنه أصل نبات أو حيوان » وبعد ذلك يقول « فإذا ظهر منه طرفه فينبغي أن يلف على قطعة صغيرة من رصاص تكون زنتها من درهم إلى درهمين وتمقده وتترك الرصاص معلقا في الساق ، فكلما خرج منه شيء إلى خارج لففته في الرصاص وعقدته فان طال كثيرا فاقطع بعضه ولف الباقي ولا تقطعه من أصله قبل أن يخرج كله لأنك إن قطعته تقلص ودخل في اللحم فأحدث ورما وعفنا في الموضع وقرحة رديئة فلذلك ينبغي أن يدارى ويجبر قليلا قليلا حتى يخرج عن آخره ولا يبقى منه شيء في البدن ، وقد

يخرج من هذا العرق في بعض الناس ما يكون طوله خمسة أشبار وعشرة ... فان انقطع لك في حين علاجك له فادخل مرودا في الثقب وبطه طويلا مع البدن حتى يفرغ كل ما فيه من مادة وحاول تعفين الموضع بالأدوية أياما ثم عالجه بعلاج الأورام ، وقد يكون هذا العرق ذا شعب كثيرة ولا سيما إذا ظهر في مفصل الرجل أو الرجل نفسه فيحدث له أفواه كثيرة ويخرج من كل فم شعبة فعالجه كما ذكرنا في التقسيم وبما تقدم » (٢٦) . أن طريقة العلاج هذه هي الطريقة المستعملة للتخلص من الدودة حتى اليوم .

٢ - الدود المتولد تحت الجلد (Loiasis) (٢٧) :

خصص الزهراوي لهذه الدودة فصلا خاصا تحت اسم « الشق على الدود المتولد تحت الجلد ويسمى علة البقر » فقال « هذا المرض يسمى في بعض البلدان عندنا علة البقر من أجل أنها كثيرا ما يعرض للبقر وهي دودة صغيرة واحدة تتولد بين الجلد واللحم وتدب في الجسم كله صاعدة وهابطة تتبين للمس عند ديبها من عضو إلى عضو حتى تخرق حيث ما خرقت في الجلد موضعا وتخرج وتكونها من عفونة بعض الأخطا ... » إلى أن يقول « وإنما يتوقع من أذيتها أنها إذا دبت في الجسم وارتفعت إلى الرأس وبلغت العين فربما فتحت فيها وخرجت فأبطلت العين ويعرض ذلك كثيرا فإذا أردت علاجها وأخرجها فانما يكون ذلك عند ديبها وظهورها للمس فينبغي أن تشد ما فوقها وتحتها برباط شدا جيدا ثم تشق عليها وأخرجها ، فان غاصت في اللحم ولم تجدها فأحمل على الموضع الكي بالنار حتى تحرقها » (٢٨) .

(٢٦) الزهراوي : التصريف لمن عجز عن التأليف - طبعة لندن ص ٢٩٢ .

(٢٧) اعتقد أنهم يمتنون بهذا المرض الذي يتسبب عن دودة (Loa - Loa) .

(٢٨) الزهراوي : التصريف ص ٦٠٥ .

(٢٢) حسين ، الدكتور محمد كامل : طب الرازي ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .

(٢٣) الرازي : الحاوي ج ١١ ص ٢٩٣ .

(٢٤) المصدر نفسه ص ٢٩٤ .

(٢٥) المصدر نفسه ج ١٠ ص ١٩١ .

المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية

دراسة نقدية مقارنة

بقلم الدكتور

عبد الجبار ناجي

كلية الآداب - جامعة البصرة

ليس هنالك كتابات توضح فيما اذا كانت هذه المدينة الفردية او تلك تمثل اي ظاهرة تاريخية او وحدة مدنية لها فلسفة خاصة في تكوينها تجمعها وفلسفة تأسيس المدن الاوربية او غيرها القديمة منها والوسيلة ؟ وفيما اذا كانت المدينة العربية تحمل اي مضمون متميز او سمة واضحة وفيما اذا كانت مدينة دينية في نشأتها ام انها وليدة التطورات الحضارة ام انها مدينة اقتصادية ام انها كانت مدينة لا تجمعها وحدة مدنية .

لقد شهدت المدينة الاوربية منذ الثورة الصناعية وما زالت تشهد تطورات اقتصادية وتخطيطية وعمرانية وتقنية كبيرة الامر الذي دفع البروفسور توينبي الى ان يسمى هذا التطور الحديث في كتابه « المدن في حركة » بالنفجر التمدني Urban Explosion تشبها بالنفجر السكاني Population Explosion (٢) وارتباطا بهذا التطور برزت على صعيد الدراسات المتعلقة بالمدن والتمدن عدد من الاتجاهات منها :

١ - ظهور مجموعة من الكتب والدراسات التي تتناول وضع المدينة الاوربية في العصور الوسطى وفترة ما قبل الثورة الصناعية وتركز على المدينة الاوربية .

٢ - ظهور عدد من الكتب والدراسات عن طبيعة التمدن في المدينة الاوربية الحديثة والأمريكية ، ومجموعة اخرى من الكتب والدراسات

تعد دراسة تواريخ المدن والعربية منها بوجه خاص من الدراسات الهامة التي اخذت تستبوي انظار الباحثين . فالمدينة العربية هي الوحدة الاساسية والانموذج الاكمل للحضارة العربية الاسلامية الفاعلة ، وان تحليل تركيبها الداخلي وانفجار سماتها وخصائصها ، وابرار الدور الذي قدمته بحد ذاته مشاركة في لقاء الاضواء على فعالية الدور الذي لعبته الحضارة العربية الاسلامية بصورة عامة . والمدن كما هو معروف وليدة الحضارة او كما عبر عنه بودلنك Boudling المدينة هي الحضارة (١) .

وتكمن اهمية دراسة تواريخ المدن بالاضافة الى ذلك ، في فهم وضع المدينة الحاضرة وتحسني وظيفتها فيقول لويس ممفورد Mumford في كتابه (المدينة في التاريخ) « انه وخلال مرحلة التطور التمدني المعاصر ومن اجل تفهم دور المدينة الحاضر لابد من فهم ودراسة التكوين التاريخي للتمدن ووظائف المدينة الاصلية . بدون ذلك فانا لا نملك المحفز في اتخاذ خطوات مستقبلية جريئة » (٣) .

ان دراسات التمدن العربي Urbanization واعني بها الدراسات المقارنة حديثة . صحيح ان هناك بضعة مؤلفات عن هذه المدينة العربية او تلك باللغة العربية وهي دراسات دون شك جيدة غير انه

1) Kenneth E. Boudling : "The death of the city : A frightened Look at Past Civilization" in The Historian and the City, P. 133.

2) Louis Mumford : The City in History (New York, 1961) P. 3. وترجم الى العربية

3) Arnold Toynbee : Cities on the move. Oxford, 1970 (Preface).

في المؤتمر الذي قامت بعقدته جامعة ميشيغن في آذار ١٩٧٢ تحت عنوان *The City in History*

(المدينة في التاريخ) قدم جنز Herbert Gans ورقة عن هذه الدراسات ووقف موقفا «معارضاً» لها . والواقع ان تخوف Gans من صعوبة نجاح دراسة التمدن المقارنة فيه كثير من الوجاهة فهي دراسة صعبة وربما تؤدي الى نتائج تقسم بصفة المجازفة . صعبة لأنها تحتاج الى الملم واسع في نظرية التمدن أولاً والمدن التي تعقد بينها المقارنة ثانياً، وتصبح أكثر تعقيداً اذا ما اخضع للمقارنة قطاع من المدن أو المجتمعات المتعددة في نواحيها الشكلية الوصفية والطيوغرافية والتركيبية ضمن مناطق جغرافية مختلفة ووفقاً لعامل واحد دون غيره من العوامل الأخرى . ومع كل ذلك فان الدراسات المقارنة اخذت تنمو وبشكل سريع واصبح الاهتمام بها من الناحية العلمية يتزايد يوماً بعد آخر فلماذا ؟

ان سبب نجاح الدراسات التمدنية المقارنة يرجع أولاً وبصورة أساسية الى نقص الدراسات الغربية للتمدن فهي دراسات انقسمت الى مدرستين الأولى فيها يمكن تسميتها بالدراسات الوصفية (Descriptive) وهي فضلاً عن تركيزها على المدينة الغربية فقط اهتمت بالمدينة من حيث ظروفها الخارجية (External conditions) وتنظيماتها الاجتماعية، ولم تعط الا اهتماماً قليلاً بتاريخ التمدن ، كما انها لم تعر اي اهتمام الى تشخيص المشاكل التي تعاني منها المدينة الحديثة وكيفية معالجتها ، فالتمدن لدى هذه المدرسة يساوي التحنيط لا غير (٩) اما المدرسة الأخرى فهي تلك التي يطلق عليها الدراسات التركيبية (Structural) وهي الدراسات التي تركز على العوامل المحيطية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية فالاضطرابات التي تحدث في هذه المدينة مثلاً أو تلك لا تؤخذ بالنظر الفردي الواقعي بل بعلاقتها بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية للمدينة التي وقعت فيها ، ولماذا حدثت في هذه المدينة مثلاً ولم تحدث في مدينة

المتعلقة بتخطيط المدينة الأوروبية وتركيبها الداخلي والمشاكل التي تعاني منها وكيف يمكن التغلب عليها .

٣ - اهتمام الجامعات الأوروبية وبصورة خاصة الأمريكية بحقل Urbanisation وهو حقل جامع يجمع بين الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية ، فهناك اقسام خاصة بهذا النوع من الدراسات يحتوي على اساتذة متخصصين يسعون باسنادة التمدن Urbanists .

ولكن وبالرغم من هذه الخلفية القوية علمياً لدراسات المدن والتمدن وكثرتها فان موضوع الدراسات المقارنة لم يزل حديثاً اذ لم يبلغ عمره سوى سنوات قليلة ، وان تجربة هذا النوع من الدراسات ما زال يخضع لمناقشات ومجابهات . فالباحث الاجتماعي Gideon Sjoberg في مقالته « بحث ونظرية في علم الاجتماع التمدني » (٤) وروبرت ألفورد Robert R. Alford في مقالته « التحولات في تفسير وشرح الدراسة المقارنة للتمدن الإداري والسياسي » (٥) وروبرت دالاند Robert T. Daland في مقالته « ابعاد الدراسة المقارنة عن انظمة التمدن » (٦) وروزنتال دونالد Rosenthal Donald, B. في دراسته « مشاكل التحليلات المقارنة لانظمة التمدن السياسي » (٧) . جميع هؤلاء يشيرون بتفصيل او اقتضاب الى المشاكل والصعوبات التي تواجهها الدراسات المقارنة خلال فترة الستينات . ويبدو ان مثل هذه المجابهات استمرت حتى فترة متأخرة ،

4) Gideon Sjoberg. "Theory and Research in Urban Sociology," in the study of Urbanization, ed. by Philip M. Hauser and Leo F. Schnore (2nd ed. U.S.A. 1966) PP. 157-189.

5) Robert R. Alford : "Explanatory variables in the comparative study of Urban Politics and Administration" in Comparative Urban Research. The administration and Politics of cities, ed. by Robert T. Daland, U.S.A. 1969, P. 321-323.

6) Robert T. Daland : "Comparative Perspectives of Urban Systems" in comparative Urban Research" The administration and politics of Cities, PP. 20-29.

7) Rosenthal, Donald, B : "Problems in Comparative Analysis of Urban Political System," Unpublished paper based on a presentation at University of North Carolina (Jan. 1967).

8) Cited by Janet Abu Lughod: The legitimacy of comparisons in comparative urban studies : A Historical position and an application to North African Cities," Paper presented to the comparative Urban Studies and Planning Program (University of California Feb. 1974), P. 10.

9) Philip M. Hauser and Leo F. Schnore : The Study of Urbanization, P. 209-10.

"This volume is concerned with the presentation and analysis of regularities in our two best documented examples of early, independent urban societies."

وهي انما تهدف الى تهيئة مقارنة منظمة او مرتبة حسبما تسمح به المعلومات ، لاشكال المؤسسات واتجاهاتها للتنمية الموجودة فيهما. مع التشديد على المشابهات الاساسية في التركيب Structure اكثر من السمات الشكلية الاخرى التي اشتهرت بها كل من تلك المجتمعات (١٣) ، وبذلك فان ادمز يشدد في مناقشته ومقارنته للمجتمعين على التحولات الـ "Societal" اكثر من التحولات الثقافية Cultural مبتدأ بالمشابهات الاقتصادية القائمة على الزراعة والنتائج المترتبة على هذا التطور الاقتصادي الى حجم السكان والاحوال الاجتماعية (دراسة العائلة وعاداتها ، الطبقات الاجتماعية وعادات كل منها) والسياسة (العلاقة بين الدين والسياسة والسلطات السياسية والتطورات السياسية الداخلية والخارجية) (١٤) . والعامل الحاسم الذي وجه اليه ادمز دراسته هو العامل الـ Geopolitics الجغرافية السياسية . بينما ركز لويس مفغورد في كتابه المشار اليه انفا على عامل Environment. (الظروف) وخاصة في الفصول الاولى من كتابه ، ففي رايه .

"The City and its inhabitants to function effectively must adjust to or even blend into the world of nature."

وان اهم مشكلة تواجه المجتمع المتمدن اليوم هي تلك الناتجة عن عدم التوازن بين الطبيعة (الظروف) وبين الحضارة الانسانية وبضمنها المدينة (١٥) . اما Fustal de Coulanges فقد ركز في كتابه (المدينة القديمة) على اهمية العامل الديني باعتباره الرابط الاساسي الذي يربط القبائل في اي مدينة ، وان المجتمع يتطور بسرعة من خلال الدين ، فالـ Urbs الذي يعني مكانا للتجمع السكاني ، هو مكان مقدس بحسب ذاته (١٦) فالمدينة في رايه ما هي الا فعلا دينيا

اخرى (١٠) . ونتيجة لسيادة الطابع الوصفي على الدراسات الاجتماعية للتمدن فان لجنة التمدن للبحوث الاجتماعية في المؤتمر الذي عقد في Illinois في شيكاغو

Committee on Urbanization of the Social Science research Council.

في ١٢ مايس ١٩٥٨ تحت عنوان (دراسة التمدن) The Study of Urbanization.

اتفقت على زيادة الاهتمام بالدراسات المقارنة على اعتبار انها مهمة من اجل التوصل الى فهم كامل لنمط التمدن Process of Urbanization. ونتائج (١١) . حقا ان الدراسة المقارنة للتمدن تقدم مساهمة فعالة في توسيع فهمنا وادراكنا لطبيعة التطور الحضاري للمدينة من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وفي مدن مختلفة واقطار مختلفة ، وبالتالي فانها توصل الى نتائج هامة جدا في حقل دراسة التمدن .

والدراسة المقارنة للتمدن ، كغيرها من الدراسات الانسانية ، خضعت لتفسيرات ونظريات كل منها مال الى عامل واحد من العوامل التطورية واعتبرته العامل الاساس دون غيره ، علما بان هناك بضعة دراسات اتجهت في تفسيرها لطبيعة التمدن في المجتمعات لعوامل عدة مجتمعة .

فالبروفسور Robert McC. Adams المشهور بدراساته المتعددة عن المجتمعات التمدنية القديمة وخاصة المصرية القديمة اصدر كتابا عام ١٩٦٦ في شيكاغو عنوانه « تطور المجتمع المتمدن » وهو عبارة عن دراسة مقارنة بين مجتمعي وادي الرافدين ووادي امريكا Mesoamerica اي المكسيك قبل الغزو الاسباني (١٢) Prehispanic وهي دراسة طريفة في نوعها اذ اخضع للمقارنة نموذجين حضاريين للتمدن القديم (قبل الميلاد) والحديث قبل الغزو الاسباني ، بحثا وراء عناصر التشابه بينهما فهو يشير الى هدفه بما يلي

13) Ibid; P. 1.

14) Ibid, P. 12.

15) Mumford, Op. Cit., Gideon : "Theory and Research" P. 169.

16) Fustal de Coulanges: The Ancient City: A study on the Religion laws, and Institutions of Greece and Rome (New York) P. 127, 131, 134.

10) Robert R. Alford : "Explanatory variables" P. 276; Gideon, Sjoberg : "Theory and Research", P. 159.

11) Philip Hauser and Leo Schnore, Op. Cit., P. 210.

12) Robert McC. Adams : The Evolution of Urban Society (Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico (Chicago 1966).

ومع ذلك فإن الدراسات القليلة السابقة أن هي الا بدايات للدراسات المقارنة عن المدن الأوروبية بشكل خاص ، عدا بالطبع دراسة Adams التي تناولت نموذجاً للتمدن في الوطن العربي القديم . والظاهر أن نظرية التطور التي غلبت على الدراسات السابقة ما زالت تحتل مكانة هامة في حقل الدراسات المقارنة لأنها في الحقيقة النظرية التي تستند اليها التاريخ وتعمله القاعدة التي تنطلق منه المقارنات الحضارية . علماً بأن الاتجاه نحو عامل واحد في هذه الدراسات التطورية يتضمن كثيراً من التناقض ونقاطه الضعف وذلك بإهمالها أثر العوامل الأخرى المتشابكة ، وتتجلى قمة الدراسات المقارنة المستندة على عامل واحد في الكتاب القيم الذي كتبه Gideon Sjöberg الموسوم بالمدينة قبل حركة التصنيع (٢٣) والواقع أنها دراسة مضنية نجح فيها المؤلف في تغطية الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والطوبوغرافية لقطاع من المدن في جهات واسعة من العالم في الصين ، الهند ، اليابان ، أوروبا وفي بعض الحالات إفريقيا . وهو مع الأسف لا يشير إلى المدينة العربية إلا في عدد قليل من المناسبات ، على الرغم من أن أرائه المتعلقة بأثر العامل السياسي في نشوء وتطور وبالتالي تدهور المدن لها ما يماثلها عند المؤرخ العربي ابن خلدون . حقاً أنه يشير إلى ابن خلدون في هذا المجال الفكري لكنه يقلل من أثره ويشيد بأثر مؤرخ المدينة الإيطالي . Giovanni Botero الذي جاء بعد ابن خلدون وكتب كتاباً عن المدن مبيناً فيه أثر العامل السياسي (٢٤) . يقول Gideon أن أي مدينة حتى تلك التي تحمل صفة المدن التجارية لا تنتمش ولا تزدهر دون تأييد مباشر وغير مباشر من دولة لها نظام سياسي قوي (٢٥) أن كيدون على الرغم من تركيزه على العامل السياسي في نشوء المدن قبل الصناعية ، لكنه يركز في دراسته التطورية هذه على عامل التكنولوجيا والصناعة في هذه المدن ويخرج بنتيجة مفادها أن

"As a sanctuary for this common worship, and thus the foundation of a city was always a religious act". (١٧)

ومن المناسب ذكره هنا أيضاً أن البروفسور توينبي في دراسته عن المدن في حركة يشير إلى أهمية العامل الديني لكنه لا يعتبره العامل الأساس والوحيد فهو يقول

"Every City - or, it might be more accurate to say, every city before the present age of mechanization - has been, among other things a holy city in some degree. Religion is an intrinsic and distinctive element in human nature, as I see it, and it is unquestionable that, until not more than about two hundred years ago, every city has had a religious aspect among others." (١٨)

غير أنه في مجال آخر يعود فيتحدث بأنه ليست هناك أي مدينة في أي وقت ومكان كانت تجارية فقط أو صناعية أو سياسية أو عسكرية أو دينية (١٩) وهناك عدد من المتخصصين الذين حاولوا تطبيق نظرية العامل الاقتصادي في دراساتهم المقارنة كما فعل Jone Jacob في دراسته (اقتصاد المدن) الذي يبدو فيه أنه متأثر خاصة في حديثه عن مدن العصور الوسطى الأوروبية بنظرية هنري بيرنه Pirenne في كتابه « مدن العصور الوسطى منشأها وانتعاش التجارة » (٢٠) في الوقت الذي تتبع فيه V. Gordan Childe أثر عامل التطور التكنولوجي في كتابه « الإنسان يصنع نفسه » (٢١) فهو يشير إلى ذلك بقوله أن القوى المحركة الرئيسة للتحويل التمدني إنما تقع في ظهور التكنولوجيا الحديثة ونماذج المعيشة فالتطور المتزايد للتكنولوجيا وازدياد الحصول على فائض الغذاء لاتساع رأس المال هما الدافعان الرئيسان للثورة التمدنية Urban Revolution (٢٢)

17) Ibid., P. 134.

18) Toynbee, Op. Cit., P. 153.

19) Ibid., P. 153.

20) Jone Jacob : The economy of cities (New York 1969), Henry Pirenne : Medieval Cities, their origins and the revival of trade, Trans. by Frank D. Halsey (Princeton 1925).

21) V. Gordon Childe : Man makes himself (6th ed. U.S.A. 1958).

22) Ibid., 120, 121, 122, 138; Adams : The evolution, P. 11-12.

23) Gideon, Sjöberg : The Pre-industrial City, past and present, (Texas, 1960).

24) Ibid., P. 3; Giovanni Botero : A treatise concerning the causes of the Magnificence and Greatness of cities. Trans. from Italian by Robert Peterson 1606 (London 1956) PP. 227-28.

25) Gideon, Sjöberg, Op. Cit., P. 76; (Muh-sin Mahdi : Ibn Khaldun's Philosophy of History (London, 1957), P. 209, 210-211).
انظر ما يقابل ذلك عند ابن خلدون

يعتمد على أسلوبين للمقارنة : الاول الذي تطلق عليه The Parameters أي التشابهات ذكرت فيه اوجه الشبه بين هذه المدن الثلاث ، وهي مع انها تركز على التطورات الحديثة في تلك المدن ترجع الى اصولها التاريخية قبل الفترة الإسلامية وخلالها. والثاني تطلق عليه The Variations أي الاختلافات منها السكانية ، العمرانية ، الاقتصادية ، الجغرافية والدكتورة ابولغد هنا ايضا لم تهمل الخلفية التاريخية للمدن وجذور تلك الاختلافات . ودراسة ابولغد مع انها جديدة الا انها ليست جديدة تماما ، واقصد أسلوبها او نظريتها في المقارنة : اذ ان روبرت الفورد الاجتماعي ايضا استعملها في دراسته المقارنة عن التمدن السياسي والإداري سنة ١٩٦٦ واطلق على الأسلوب الاول Situational ، والثاني الـ Demography ، لكن جانيت ابولغد خصصت النظرية لدراسة كاملة شاملة . والدراسة ايضا تحمل كثيرا من العموميات التي لم تدعم والتي قد تؤدي الى تضجر علماء التمدن المقارن الذي يعرفون الكثير عن هذه المدن الثلاث . تقول ما نصه

"By now I have probably not annoyed specialists on these cities with too many as yet unsupported and possibly erroneous generalizations but also bored comparative urbanists who now know more about these three cities than ever cared to."²⁶

ليس هذا فحسب فان الدراسة خالية من الهدف ، صحيح انها بينت التشابهات والاختلافات بين القاهرة وتونس ورباط سالي لكنها تغاللت عن الاسباب والنتائج المترتبة على ذلك قديما «وحاضرا» واحسب ان الدكتورة جانيت ابولغد في دراستها اتبعت نفس النظرية التطورية السابقة . فالقاهرة مهمة الان لانها كانت مهمة منذ فترة تأسيسها كعاصمة ومركز التطورات الفكرية والسياسية ، ومدينة التحولات الاجتماعية والاقتصادية . المدن الثلاث اذن نتيجة الى مراقبتها واصالتها التاريخية ظلت محتفظة بعدد من السمات المهمة في الوقت الحاضر وهذه عين نظرية التطور .

ان الدراسات التي وقفت عليها على الرغم من قلتها فانها تعتبر الاساسية والهامة في حقل الدراسات المقارنة للتمدن . فالى اي مدى يمكن الاستفادة منها في موضوع المدن العربية الإسلامية في العصر الوسيط؟ وهل بالإمكان اعتبار احدها النظرية الامثل في تفسير

التصنيع فيها كان على مستوى بسيط ، والحرفي كان هو الاساس في تصنيع المادة خلال مراحل تصنيعها المختلفة وكذلك تسويقها²⁷ . وهدف كيدون من هذه الدراسة تحليل تركيب المجتمعات المتمدنة قبل التصنيع ووضعها موضع المقارنة مع المدينة الصناعية الحاضرة ومجتمعها . كذلك وصف المدن قبل التصنيع تاريخيا قبل ان تتحول بفعل عملية التصنيع الحاضرة وفيما اذا توجد اوجه شبه بينها .

وعلى عكس الدراسات السابقة فان الدكتورة جانيت ابولغد توصلت الى نظرية جديدة للمقارنة لا تستند على عامل واحد ، وقد اوضحت منهجها هذا في الورقة التي تقدمتها الى مؤتمر الدراسات التمدنية المقارنة وبرامج تحليل المدن الذي انعقد في مدرسة الآثار والتخطيط الحضري في جامعة كاليفورنيا في شباط ١٩٧٤ . وابولغد ، كما هو الحال بالنسبة الى كيدون ، متخصصة في علم الاجتماع التمدني . والنظرية التي اشارت اليها في ورقتها عن « شرعية المقارنات في الدراسات التمدنية المقارنة²⁸ » تسمى بـ Process of Generalization وطلبتها على ثلاثة نماذج من المدن العربية الحديثة في شمال افريقيا هي القاهرة ، مدينة تونس ثم رباط سالي في مراكش . وبالنسبة فان اكثر دراساتها ابتداء باطروحتها تتركز حول القاهرة الحديثة²⁹ . واساس نظريتها

26) Pre-Industrial, P. 6, 7, 8. Gideon, Sjoberg. Cities in developing and industrial societies : A cross-cultural analysis, in The Study of Urbanization, P. 216-219.

27) Janet Abu Lughod : The legitimacy of comparisons in comparative urban studies : A theoretical position and application to North African Cities, Paper presented to the Comparative Urban Studies and Planning Program (School of Architecture and Urban Planning, University of California, Los Angeles, Feb., 1974.

28) The ecology of Cairo, Egypt : A comparative Study using Factor analysis (Ph. D. dissertation, Department of Sociology, University of Massachusetts 1966, idem Victorious City : The growth and structure of modern Cairo (Princeton), idem Cairo fact book (Cairo 1963). وفي ذلك

29) Abu Lughod : "The legitimacy" P. 35; see also Robert Alford : Explanatory variables P. 276-77.

بان المدن عبارة عن قلاع للأغراض الاضطرابية حيث الاهالي يسورون المكان من اجل الاحتماء به أثناء الحروب . ويتطور هذا التفسير كي يصبح عند Boudling الى تفسير سياسي او نظرية سياسية ، فالمدينة اهليا سياسي وان التجار والحرفيين يجتمعون في حماية او ظل الحصن .

Trade and manufacture often begin in the political city, for the first traders and artisans gather under the shadow of the fortification.⁽³²⁾

وهو يقول ان المدينة السياسية يمكن اعتبارها من اقدم المدن واولها⁽³³⁾ . وبعد كارل ماركس اول من فسر تكوين المدينة ووظيفتها على انها مؤسسة اقتصادية ، غير ان هنري بيرنيه الفرنسي يعتبر من اشد المتحمسين للتفسير الاقتصادي ، وبصورة خاصة التجاري ، في منشأ المدينة سواء كان في كتابة « المدن في العصور الوسطى » اصولها وانتعاش التجارة « او في مقالته باللغة الفرنسية « المدن هي مجتمعات التجار »⁽³⁴⁾ . فهو لم يعتبر المراكز التي اتخذت للحماية العسكرية او مراكز التعبد الديني مدنا . وانه وحتى القرن التاسع الميلادي فان الـ Civitas⁽³⁵⁾ هي في الحقيقة كانت مرادفة لمدينة الكنية او مدينة الاساقفة Episcopal وفيها يتمتع الـ bishop بسلطات دينية ودينية واسعة ، فقد كانت قلاعا ومؤسسات اسقفية لا غير وبذلك فانها ليس مدنا⁽³⁶⁾ . وحول اسوار هذه القلاع اتخذت المدن شكلا خاصا خلال فترة الانتعاش الاقتصادي فاصبحت by product للفعاليات توافل التجارة التي تمكث خارج الاسوار ، وينتفعون من حمايتها أثناء المخاطر . وبناتج التجارة دخلت للمدن الرومانية القديمة حياة جديدة واتسع حجم سكانها او ان جماعة من التجار تجمعوا حول القلاع العسكرية ووطدوا انفسهم على طول ساحل البحر ، وعلى ضفاف النهر وفي مراكز التقاء الطرق . وكل

المدينة ومقارنتها باختها وخلال فترات تاريخية واسعة ، بادي ذي بدء ان المدن العربية الاسلامية تجمعها قواعد واسس مشتركة عديدة بعضها تاريخي والاخر قومي واجتماعي وسياسي والى درجة كبيرة اقتصادي .

قبل التوغل في دراسة وجهة النظر العربية في المدينة العربية الاسلامية ، خصائصها ، مقوماتها في الدراسات العربية لا مندوحة من الإشارة وباقتضاب الى النظريات التي ارتكز عليها الغربيون في تفسير المدينة بصورة عامة وذلك لان اكثر التفسيرات او الصفات التي حددها المؤرخون والمتخصصون في التمدن من الاجانب للمدينة العربية قد استندت في الاساس على هذه النظرية او تلك . المسألة الاولى التي تجابهنا ونحن نتحدث عن المدينة العربية هي ما المدينة ؟ وهل هناك سمات محددة لمنطقة ما او مكان ما يحمل صفة المدينة City ، وهل هناك سمات اخرى محددة لكان ما يطلق عليه Town او قرية Village ما هو المعيار الذي يستخدم او استخدم في الفترة الاسلامية بالنسبة لهذا الموضوع جميع ذلك سوف تفسره نظريات المدن .

بالامكان اعطاء فكرة مجملة عن مدارات تلك النظريات بما يأتي هل المدينة اصلها ديني ام سياسي عسكري ام تجاري ؟ فهناك بعض الآراء التي ارجعت ، كما ذكرنا بالنسبة الى Fustat de Coulanges وتوينبي ، اصل المدينة الى انه ديني ، كل مدينة قبل عصر المكننة الحديثة كانت من بين ما كانت مدينة مقدسة دينية ، كما يقول توينبي⁽³⁷⁾ في الوقت الذي حدد فيه Frederick William Maitland . في كتابه (المدينة والـ Borough) تطور المدينة الانكليزية بقوله انها ترجع الى القلعة Castle او البرج Burg او Borough . وان اهالي المنطقة يبدو انهم كانوا يحتفلون ببيوت وجنود وحصون دفاعية داخل هذه القلعة يستخدمونها في حالة الحرب والخوف من الاعتداء⁽³⁸⁾ . وبذلك تعتبر اراءه عن اصل المدينة ضمن النظرية العسكرية Military theory القائلة

32) Kenneth, Bolding "The death of the City" P. 134, 135, 136.

33) Ibid P. 134.

34) H. Pirenne : Medieval Cities (Princeton 1925); idem "Les Villes Sont L' Ouvre des merchants," in Revue Historique (LVII).

35) تعني كلمة Civitas مدينة الاساقفة

Episcopal City اي مركز الاسقفية . وكان هذا

التحديد معروف منذ بداية القرن السادس الميلادي .

36) Pirenne : "Les Villes" P. 76. Weber, Op. Cit., P. 49-50.

30) Toynbee, Op. Cit., P. 153, See also Ashley : "The beginnings of towns life in the Middle Ages" In The QJE (1896) P. 374.

31) Maitland, F : Township and Borough (Cambridge 1898) P. 18, 24, Max Weber : The City. Trans. and ed. by Don Martinale and Gertrud Neuwirth (New York 1968) P. 48; also Ashley : "The beginning" P. 373.

وانه بالامكان تحديد المدينة بانها

"any settlement where the majority of occupants are engaged in other than agricultural activities."

او انها

"Cities are basically population aggregates are large."

heterogenous and densely settled within a limited land area.⁽⁴¹⁾

وبذلك حققت نظرية الـ Ecology تقدما ملموسا في مجال دراسة المدن ، وهيات اتجاها جديدا متمشلا بتفحص التركيب الداخلي والخارجي للمجتمعات المتعددة . فضلا عن هذه النظرية هناك ايضا نظرية اخرى ركزت على وسائل النقل والمواصلات واثرها في وجود المدن وتسمى بـ The theory of transportation. التي نادى بها كولي Charles H. Cooley . يقول Cooley انه بينما كانت المدينة في الماضي تقع بالقرب من مؤسسة دينية او قلعة ، وبينما اتخذت مدن اخرى لاعتبارات سياسية فان الاسباب الاساسية لمواقع المدن تكمن في موقعها من وسائل النقل فهي اما ان تقع على فم انهار او في النقاط الرئيسة من الانهار ، واما ان تكون مراكز تجمع او نقاط تجمع على التلال والسهول وغيرها من المناطق التي وجدت فيها المدن فان شيكاغو وكليفاند Cleavland ، وديترويت ، ونيويورك تتركز اهميتها على موقعها كنقاط ارتباط على الارض او على الماء⁽⁴²⁾ .

فكم يا ترى انتفع المتخصصون او من كتب عن المدينة العربية الاسلامية في نشأتها او تركيبها ، من هذه النظريات ؟ الواقع ان الكتابات التي كتبت عن المدن الاسلامية قد تأثرت قليلا او كثيرا بهذه النظريات والتطورات العلمية ، فالبعض منهم مال الى نظرية الـ Ecology بينما مال البعض الاخر الى نظرية المؤسسات Institutional theory. وايد آخرون نظرية التمدن Urbanizational theory. الى جانب ذلك هناك من نظر الى المدينة الاسلامية نظرة جامعة شاملة تتضمن عوامل متعددة . فلاستاذ البرت حوراني مثلا رأى بان هناك مدنا تحمل صفة واحدة او وظيفة واحدة وتلك اما ان تكون مراكز تجارية برية ، نهرية او موانئ للتجارة وهي التي يطلق

منها لعب دور السوق ، فالمدينة هي مجتمع التجار⁽³⁷⁾ . والى جانب هذه التفسيرات ذات العامل التجار . والى جانب هذه التفسيرات ذات العامل الواحد في اصل ونشأة المدينة ، هناك من حاول الجمع بين عوامل متعددة مثل ما قامت به Adna Webber في كتابها « نمو المدن في القرن 19م »⁽³⁸⁾ فهي على الرغم من اعترافها باهمية العامل الاقتصادي في نشوء المدن الا انها لم تنكر العوامل الاخرى مثل السياسي والاجتماعي فان اصدار قوانين لتشجيع الهجرة والادارة المركزية ، والقوة السياسية في الحفاظ على الامن في المدن ، والعامل الثقافي ... الخ . هذه العوامل مجتمعة تساعد على نمو المركز او المكان وتطوره الى المدينة⁽³⁹⁾ .

لقد شهدت دراسة اصل المدينة ونوعها منذ حوالي الربع الاول من القرن العشرين تطور جديدا فمثلا نجد بان جامعة شيكاغو شجعت في سنوات 1910 - 1920 . على جمع عدد من المحاضرات المتصلة بالمدن واصدرتها في جزء واحد تحت عنوان ("The City") وتولى هذه العملية كل من

Roderick D. Makenzie, Ernest W. Burgess. Robert E. Park.⁽⁴⁰⁾

ويعتبر هذا الانجاز البداية في ظهور نظرية منظمة من قبل علماء الاجتماع عن المدن ووظيفتها ، واصليها والنظرية هي التي تعرف بنظرية Ecology theory^(*) التي ركزت على الظروف الداخلية Internal Environment للمدينة بما فيها الامور الاجتماعية ، والاقتصادية ، والفكرية والتركيبية ، وبذلك فان تعريف المدينة حسب رأي Park احد المشاركين في الكتاب المذكور اعلاه هو

"It is a natural habitat of civilized man, because it represents a cultural area with peculiar cultural types."

37) Pirenne "Les Villes" P. 102.

38) Adna Weber : The growth of cities in the 19th century. New York 1899.

39) Weber : The City, P. 16-17.

40) Robert E. Park and others : The City. New York 1955, P. 7; Weber : Op. Cit., P. 21.

(*) من بين ما يتضمنه معنى كلمة Ecology دراسة السكان demography والاقتصاد والسياسة واحيانا التركيب البيولوجي

= Weber, Op. Cit., P. 21.

41) Egon Ernest Bergel : Urban Sociology. New York 1955, P. 8 Weber, Op. Cit., P. 26.

42) Weber, Op. Cit., P. 16.

لعدد سكانها وجنود من المدن الصغيرة^(٤٦) . غير ان هاموند كما اشرنا اليه اعلاه لا يعتبر حجم السكان اساسا للتمييز بينها والاهم فانه لا يعتبر وجود السور الدفاعي او حتى السلطة كأسس لهذا التمييز^(٤٧) . اما هوسر Philip Hauser فانه كاجتماعي يقدم شروطا متعددة للتمييز بين المدينة وغيرها منها : حجم السكان ، والتقدم التكنولوجي والسيطرة على الظروف الطبيعية ، وتطور المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(٤٨) . علما باننا خلال تقصينا وجهة نظر الغربيين في المدينة العربية الاسلامية وجدنا بانهم دائما يشيرون الى الاسس التي توصل اليها ماكس وير Weber ففي كتابه (المدينة) وضع وير Weber ضمن تصنيفه للمدن خمس سمات ينبغي تواجدها في المكان من اجل ان يتصف بصفة المدينة وهي :

- أ - الحصن او السور Fortification
 - ب - السوق ج - المحكمة والقضاء على ان يتمتع بقانون مستقل
 - د - نقابة Form of association. ثم
 - هـ - حكم ذاتي مركزي على الاقل Autocephaly.
- قائم على انتخاب اعضاء الماكنة الادارية^(٤٩) . ويبدو ان وير Weber قد افاد مما عرضه اشلي Ashley من سمات اربعة اعتمادا على المدينة الالمانية وهذه السمات هي أ - المدينة حصن Befestigt. وتعد من السمات الهامة اذ ان كلمة Burg لم تستبدل الى Stadt. (مدينة) الا بعد سنة ١١٠٠ م . اما السور فهو على شكل دائري او على شكل خندق . ب - المدينة المكان الذي يتسم بصفة الامن وبمرور الزمن تتغير صفات المدينة ، وتصبح التجارة حق بيد الملك د - المدينة مجتمع القانون للمصلحة العامة فالقانون والمحكمة هما الاساس الهامان كي تكون المدينة مدينة فعلا^(٥٠) . اننا في الوقت الذي نذكر فيه هذه التحديدات القرية الحديثة

عليها المدن التجارية تلك التي تستند وظيفتها على نقل البضائع لا انتاجها . بينما هناك مدن دينية ، وهناك مدن تقوم بوظائف متعددة فهي تنتج وتنقل البضائع . وهناك مدن وظيفتها ادارية^(٤٢) . وبينما حاول توينبي الافادة من التفسير الديني الذي اتبعه في كتابه المشهور « دراسة التاريخ » وذلك بتطبيقه على نشوء المدن واصولها فقال بان كل مدينة قبل عصر التصنيع الحديث كانت مدينة دينية . فانه في مجال آخر من كتابه حول المدن يتناول بانه ليس هناك في اي وقت ومكان مدينة تجارية او صناعية او سياسية او عسكرية او دينية بصورة كلية . والاصح ان المدن تختلف فيما بينها بتخصصها المتزايد بواحد من تلك الاتجاهات . ففي المدينة التقليدية اوروبية كانت ام اسلامية يعد الجامع او الكنيسة او الكاتدرائية بمعنى تلك المباني او المؤسسات المتعلقة بالعبادة اهم مؤسساتها . واستشهد بعدد من المدن الاسلامية التي يبرز فيها هذا الاتجاه^(٤٣) . ويميل هاموند M. Hammond الى انه ليس بالامكان وضع صيغة او مجموعة قليلة من الصيغ لتحديد معنى المدينة فقد ادعى البعض بان وظيفتها دينية بحتة بينما وجد آخرون انها مركز اقتصادي وظيفتها جمع وتوزيع المواد . وفي رأي هاموند ان الاعتماد على حجم السكان وكثافته في تمييز المدينة عن القرية الكبيرة او عن Town غير كاف^(٤٤) .

لقد تطرقنا في الصفحات السابقة الى النظريات والتفسيرات المختلفة عن اصل المدينة وانواعها ولكننا لم نشر الى الاسس التي اعتمدتها بعض تلك النظريات في التمييز بين المدينة والقرية . فقد اقترح بعض الكتاب الالمان الى ان تكون نسبة السكان وكثافته الاساس الامثل لذلك التمييز فالمنطقة التي يبلغ تعداد نفوسها اقل من ٢٠٠٠٠ شخص تعتبر Landstadt أي قرية زراعية تاتي بعدها مدن صغيرة اذا كان تعداد نفوسها ٢٠٠٠٠ شخص ثم متوسطة اذا كان ١٠٠٠٠٠ شخص ومدينة كبيرة اذ كان حجم سكانها ١٥٠٠٠٠٠ ولهذا ، حسب ما ورد في هذا الجدول ، عدد Lopez لندن وباريس من المدن المتوسطة نتيجة

46) Lopez : "The crose roads within the wall" in Historian and the city, P. 30.
47) Hammond, Op. Cit., P. 6-7.
48) Philip Hauser : "Urbanization : An Overview" in The Study of Urbanization, P. 1-2.
49) Max Weber, Op. Cit., P. 81.
50) Ashley : "The beginnings" P. 382-84.

43) A.H. Hourani and S.M. Stern : The Islamic city (A colloquium, Oxford 1970) P. 9.

44) Toynbee : Cities on the move, P. 153.
45) Mason Hammond : The city in the Ancient world, Harvard, 1972, P. 6-7.

للمدينة لابد من القول بان هناك تحديدتين قديمتين احدهما يوناني والاخر اسلامي يتناولان تقريبا الاسس ذاتها الواردة عند كل من اشلي ووير . فلقد وصف اليوناني Pausanias the Periegete. المتوفى 176م المدينة بما يلي

"A city of the Phocians, of one can give the name of city to those who posses no government offices, no gymnasium, no theatre, no market, no water descending to a fountain, but live in bare shelters just like mountain cabins, right on a ravine. Nevertheless they have bundaries with their neighbors, and even send delegates to the Phocian assembly".^(٥١)

فالسلطة ، والجمنازيوم ، والمرح، والسوق ، وماء الشرب ، وتحديد الحدود ، واعضاء او ممثلون عن المدن في المجلس هي السمات التي تحدد المدينة في رايه وهي اذا ما جمعت تجدها تتضمن عددا من الاسس التي حددها المحدثون . اما التحديد الاسلامي للمدينة فيتمثل في اوصاف بعض الجغرافيين كالمقدسي في احسن التقاسيم وياقوت الحموي في معجم البلدان. يذكر المقدسي راي الفقهاء في مصر بأنه « كل بلد جامع يقام فيه الحدود ويحله امير ويقوم بنفقته ويجمع رستاقه » ثم يعقب على ذلك بان مصر هو كل بلد حله السلطان الاعظم وجمعت اليه الدواوين وقلدت منه الاعمال واخيف اليه مدن الاقاليم ، وربما يكون للمصر او القصة نواح لها مدن^(٥٢). وقد شخص ياقوت الحموي جملة من السمات التي تتسم بها المدينة ، فهي ان تكون كبيرة ، آهلة بالسكان ، فيها مسجد جامع ومنبر ، مياهها غزيرة ، ذات خيرات وموارد اقتصادية زراعية او تجارية . يقول مثلا عن مدينة قيسارية انها من اعمال فلسطين « وقد كانت قديما من اعيان امهات المدن . واسعة الرقعة ، طيبة البقعة ، كثيرة الخير والاهل . واما الان فليست كذلك وهي بالقرى اشبه منها بالمدن^(٥٣) » .

لو احصينا عدد ما كتب عن المدينة العربية خلال الفترة الاسلامية او الفترات الحديثة من المؤلفين

51) Cited by von Grunebaum, "The Muslim town and the Hellenistic twon" in Scientia (1955) P. 364.

(٥١) المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ٢٧ .

(٥٢) ياقوت الحموي : معجم البلدان (ط . بيروت) ج (١)

ص ٢١١ ، ايضا ص ١١٤ ، ج ٥ ص ٢٩٦ ، ٢٨٩ .

العرب لوجدناه لا يمثل الا جزءا ضئيلا مما كتبه المؤلفون الاجانب . والاكثر من هذا فان اكثر ما كتبه المؤلفون العرب لم يكن سوى دراسة تاريخية لهذه المدينة او تلك دون الاهتمام بوصفها مقارنة بالمدينة الاوربية القديمة والوسيلة ودون الاهتمام بمقوماتها وعناصر تكوينها . في الوقت الذي نجد فيه الدراسات الاجنبية، على الرغم من قصورها ونواقصها تناولت المدينة العربية اسلامية او حديثة من جميع مناحيها التاريخية واعينتها ، وموضعها في حركة التمدن ، وتركيبها الاثري والجغرافي ، ووظيفتها . وان موضوع التمدن العربي قد نال اهتماما واسعا عند المؤلفين الغربيين منذ تقريبا الحقبة الاولى من القرن العشرين . وكما هو الحال بالنسبة للدراسات الاستشرافية بصورة عامة فان المؤرخين لعبوا الدور البارز في هذه الدراسات . وان نظرة سريعة الى قائمة اسماء من كتب عن المدينة العربية والتمسك العربي خلال تلك الحقبة والتي تلتها من القرن العشرين تشير تساؤلا عن الدوافع التي دفعتهم الى هذا الاهتمام ؟ فهل هو حب الاستطلاع العلمي فقط؟ غير انه قبل الاجابة على هذا التساؤل لابد من القول بان اغلب : او بالاحرى الغالبية العظمى ، هذه الدراسات الاجنبية عن المدينة العربية في الفترة الاسلامية حتى حوالي منتصف القرن العشرين تمثلت بالعلماء الفرنسيين . ليس هذا فحسب انما بالامكان تحديد الرقعة الجغرافية التي شغلت اهتمامهم : فهي بالدرجة الاولى شمال افريقيا وبضمنها مصر ثم بلاد الشام (سوريا) وبدرجة اقل العراق ، واقل بكثير المشرق . ومما لا شك فيه ان هذا التحديد الجغرافي لاهتمامات العلماء الفرنسيين سيساعدنا في الوصول الى توضيح الدوافع التي شجعتهم على القيام بتلك الدراسات الا وهو الدافع السياسي ، خاصة اذا ما القينا نظرة سريعة الى الخارطة السياسية للمنطقة العربية في الفترة بين الحربين واهتمامات ونزاعات الدول الكبرى انشد حول الاستحواذ على هذه المنطقة وتقاسمها . فضلا عن هذا فانه ينبغي عدم تجاهل اثر الدوافع والعوامل الاخرى ، فالنصف الاول من القرن العشرين شهد تطورا ملحوظا في نمو الدراسات الاستشرافية في اوربا وعلى وجه التحديد في فرنسا والمانيا وبلجيكا وهولندا سواء منها المناوئة للاسلام ودور العرب الحضاري ام الإيجابية ، فكتابات لامانس وبلاشير وسفاجيه وبروفنسال ولويس ماسنيون وبهسل وديمومبين ودوزي وفلوجل وقيل ودي ماسيه وكاترمير وفنسك ونولدكه وكرونباوم وقرتون وشاخت وتشنر وبروكلمان وعشرات اخرين بعضهم

حوض البحر المتوسط مما جعلها تدخل ميدان التجارة والصناعة في آن واحد ، وظلت بعض هذه المدن محتفظة بهذه السمات المتطورة .

اتسمت المدرسة الاوربية اذا ما جاز لي التعبير وبضمنها الفرنسية ، والالمانية ، والانكليزية في دراساتها عن المدن عموما والعربية الاسلامية خاصة بتركيزها على نظرية المؤسسات Institutional theory. وهي تختلف عن نظرية الـ Ecology التي كانت سائدة في دراسات التمدن وما زالت تطبق في الوقت الحاضر . ولما كانت اكثر الدراسات عن المدينة العربية فرنسية فاننا سوف نبدأ الحديث عن اهميتها بالنسبة الى موضوعنا وهي يمكن تقسيمها الى ثلاثة اتجاهات : -

١ - الاتجاه الاول المتعلق بالمدينة العربية بصورة عامة من حيث دراسة مقوماتها وخصائصها ، وفيما اذا كانت هناك وحدة في تركيبها ام لا ، ومدى تأثيرها بالمدينة الهلنستية ، واليونانية ، والرومانية .

٢ - والاتجاه الثاني يتمثل بالدراسات التي تناولت تاريخ مدينة من المدن العربية عبر فترات تاريخية ومختلفة .

٣ - اما الاتجاه الثالث الاكثر حداثة فهو المتمثل بالتركيز على الحركات الاجتماعية والشمعية داخل المدن باعتبارها ظاهرة تمدنية .

(١) يحتل لويس ماسنيون مركز الصدارة في قائمة المؤلفين الذين يمثلون الاتجاه الاول . لقد بقيت افكاره لاسيما تلك المتعلقة بالثقافات الاسلامية ماثرة نقاش وجدل ، وتأييد وتفنيد حتى الوقت الحاضر . فقد تناول ماسنيون هذا الموضوع بوضوح في مقالته في دائرة المعارف الاسلامية (طبعة قديمة) تحت عنوان Sinif. ثم تناولها ايضا في مقالة اخرى بالفرنسية بعنوان (الامتياز والمدينة الاسلامية) (٢) ومن اهم الامور التي تطرق اليها في هاتين المقتاتين هي : - ان المدينة الاسلامية سواء كانت في المغرب ام المشرق تركزت على اربعة مراكز اقتصادية . . اولها المركز الخاص بالصرف وهو ثابت ويعتبر مركزا مهما ، ويوجد حوله مكان جمع الضرائب ، ودار الضرب والحاسب . وهنا ايضا يتركز وجود الحملات بسبب وجود سوق الدلالة Auction. ومن

اهتم بتحقيق المخطوطات الاسلامية والاخر مال الى الدراسات الفلسفية والتصوفية وثالث التفت الى الدراسات التاريخية والحضارية . ومع هذا فبالامكان القول بان الطابع الغالب على اتجاهات المؤرخين والمختصين الفرنسيين كان يتركز على المجالات الاجتماعية والفكرية . وهذا ربما يدفعنا الى الانتباه الى دافع اخر يضاف الى عامل التوسع والتطور في الدراسات الاستشرائية والمتمثل بدور فرنسا في الحركة الفكرية والسياسية والفلسفية وهو دور مشهور لا اريد الوقوف عليه كثيرا فحركة الانسكلوبيديين والتنوير انما قد انطلقت من فرنسا فضلا عما جاءت به الثورة الفرنسية من افكار سياسية واجتماعية واقتصادية ظهرت بفعل النشاط الفكري لمفكري المجتمع الفرنسي . وفوق كل ذلك فان المدينة الفرنسية وبالتالي الاوربية لعبت دورا فعلا في النشاط الاقتصادي والاجتماعي وفي اضعاف المجتمعات الاقطاعية .

وهناك مسألة اخرى تجلب الانتباه في الدراسات الفرنسية عن المدن العربية اسلامية او حديثة فهي قد ركزت ، من بين ما ركزت ، على دور بعض المؤسسات المدنية كالنقابات ، والبنوك والحركات الجماهيرية . وهذا بدوره يثير تساؤلا اخر حول الدافع الوجه لمثل هذه الاتجاهات ، فمن المعروف تاريخيا وفي حقل المدن خاصة ، ان لويس ماسنيون يعد من اشهر وابرز المدافعين عن وجود نقابات مهنية في المدينة الاسلامية الوسيطة ، وعن علاقة النقابة بالسلطة من جهة والحركات المعارضة من جهة اخرى . فهل كان هذا بتأثير من الحركات النقابية في المدن الفرنسية لان المعروف في الوقت الحاضر ان اتحاد النقابات والحركات الاشتراكية في ايطاليا وفرنسا تلعب ادوارا فعالة في التطور السياسي للمدينة في تلك الاقطار فمن المحتمل جدا ان تسو المدينة الفرنسية وبالتالي الاوربية ودورها في التطور الصناعي ونمو الحركة النقابية واحتلالها موقعها سياسيا متميزا لاتخاذها المنهج الاشتراكي كاسلوب ووسيلة في محاربة الرأسمالية بعد محركا اساسيا في توجيه اهتمامات المؤرخين والمهتمين بالمدن الاوربية والغربية في التركيز على مثل هذه المواضيع . فالؤرخ يتأثر كثيرا بالاحداث والتطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية التي يشهدها اي مجتمع من المجتمعات . ومن الجدير بالذكر ان المدينة الفرنسية والمدن الاوربية الاخرى تمتلك رصيدا تاريخيا قديما فباريس ومارسيليا وجنوه وفلورنسا وغيرها من المدن قد لعبت ادوارا كبيرة خلال فترة الانتعاش الاقتصادي في القرن العاشر الميلادي في

54) L. Massignon : "Les corps de métiers et la cite Islamique" in Revue Internationale de Sociologie (Vol. 28/1920) PP. 473-90.

بعدد من الأدلة التاريخية لتعليل رايه عن ارتباط النقابة بالقراطة منها اشارته الى رسائل اخوان الصفا وخاصة رسالتهم حول تمجيد العمل وتكرمه ومنها علاقة القراطة باصحاب الحرف وطبقات العمال ومنها اختلاف مكانة النقابة في مصر زمن الفاطميين عنه في العراق زمن العباسيين .

ان اهم ما تحتاجه افكار ماسنيون عن النقابة كمؤسسة مدنية النصوص التاريخية لتقويتها والتدليل على وجودها في المدن الاسلامية منذ القرن التاسع الميلادي وهو الامر الذي دفع تلميذه برنارد لويس الى دراسة (النقابة الاسلامية)^(٥٩) ، وتتبع ادوارها وفعاليتها وارتباطها بالقراطة والاسماعيلية منذ القرن العاشر فصاعدا . حتى انه اعتمد على بعض الدراسات التركية الحديثة المؤيدة لوجود تأثير قرمطي على نقابات اناضوليا في القرن الثالث عشر للميلاد اذ يذكر الاستاذ كوبرلو Koprulu في كتابه (اصول او جذور الامبراطورية العثمانية)^(٦٠) ان النقابات هناك كانت تحمل نفس نظام الدرجات الذي اشتهر في التنظيم القرمطي^(٦١) واعتمد لويس ايضا على ديوان فارسي وهو (ديواني خاكي خورساني) Divani Khaki Korasani . والديوان عبارة عن شعر في الفارسية اسماعيلية الاصل يرجع الى القرن السابع عشر الميلادي ويحتوي على مقطع كامل فيه مناقشة مهمة النقابة ووظيفتها^(٦٢) بالاضافة الى دراسة ماسنيون السابقة عن النقابة فان الموضوع اصبح مجالا للبحث ايضا عند بعض الباحثين الفرنسيين الاخرين امثال اتجر Ateger في مقالته (النقابات التونسية) حيث تتبع فيها المؤسسات الحرفية منذ الفترة الاسلامية مركزا على وضعها في الفترة الحديثة . فاشار مثلا الى الرواية التي اوردتها ابن عذاري وفيها ان والي القيروان امر باعادة تنظيم الاسواق على ان يخصص لكل مهنة مكانا مستقلا^(٦٣) . كما ان ماسنيون اسهب في مقالة اخرى حول الحرف الاسلامية والحرفيين والتجارة في مراكز في الفترة

الناسب ذكره ان ماسنيون اهتم بدراسة وضع البنوك في المدينة الاسلامية ، فقد كتب مقاله حول (اثر الاسلام في العصر الوسيط على تأسيس ورفع البنوك اليهودية)^(٥٥) اما ثانيهما فهو القيصرية ، والثالث سوق الغزل وفي هذا السوق يتواجد اصحاب الحرف التي تحتاجها النساء اللواتي يجلبن ما لديهن من غزل للبيع امثال القصابون والخبازون والرابع الجامعة التي تكون اعتياديا ملتصقة او مجاورة للمسجد الجامع^(٥٦) وتتوزع ضمن هذه المراكز الاربعة النقابات فكل نقابة تحتل سوقا خاصا بها . والواضح ان تقسيم ماسنيون لخصائص المدينة الاسلامية لا تشمل التقسيم الطبوغرافي انما يتعلق بتوزيع الاسواق وعلاقتها بالنقابات . وهي مسألة وسعها فيما بعد كرونباوم في مقالته (تركيب المدينة الاسلامية)^(٥٧) . اما الملاحظة الثانية التي وردت في مساهمات ماسنيون هي قوله ان المدينة الاسلامية منذ القرن التاسع الميلادي شهدت وجود نقابات ومؤسسات حرفية وان وجودها يرتبط بالقراطة . فالنقابة الاسلامية على عكس النقابة الاوروبية اتسمت بسمة المعارضة للسلطة (الخلافة العباسية) وانها تكوين ذاتي لا انعكاسي لسياسة الدولة فهي قد تولدت نتيجة للحاجات الاجتماعية التي كانت تعاني منها الطبقة العاملة وظل هذا الدور سائدا في النقابة الاسلامية حتى القرن العشرين . فالنقابات في مدينة فاس (في شمال افريقيا) ما زالت تحتفظ بسمة المعارضة للدولة^(٥٨) . ان تأكيد ماسنيون على دور النقابة بتعلق من تركيزه على ان المدينة الاسلامية كانت مدينة حقا على اعتبار ان النقابة حسب المفهوم الغربي للمدينة تعتبر من اهم المؤسسات التي تتصف بها أي مدينة . وهو في الوقت ذاته يدلي

59) B. Lewis : "The Islamic Guilds" PP. 20-37.

60) M. Koprulu : Origines de L' Empire Ottoman, Paris 1935. قد ترجم الى العربية

61) Ibid., P. III; B. Lewis, Op. Cit., P. 26.

62) B. Lewis, P. 25.

63) Ateger : Les corporations tunisiennes, Paris 1909 as cited by B. Lewis, P. 21.

انظر ايضا ابن عذاري، البيان المغرب في اخبار المغرب، لندن ١٨٥١ ، ص ٦٤ .

55) Massignon, L. "L'influence de L'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives" in Bulletin d'Etudes Orientales (I/1931) PP. 3-12.

56) Massignon : "Les corps" P. 473; B. Lewis : "The Islamic guilds" in the Economic History Review (VIII/1237) P. 20.

57) Von Grunebaum : "The structure of the Moslim Town" in Islam; essays in the Nature and Growth of a cultural tradition (London 1961) P. 145-47.

58) Massignon, L. : "Les Corps de métiers" PP. 474-5 un esprit de frondeur tre's particulier centre le souverain".

الحديثة (١٤) معتمدا فيها على بعض كتب الصنائع والمهن التي كتبت في سنة ١٩٢٢م ، وقد ترجم نسوس هذه الكتيبات الى الفرنسية .

وبينما كانت الصفة المتميزة لدراسات ماسنيون تزيد وجود نقابات في المدن الإسلامية ووجود قواعد متشابهة في توزيع الاسواق وعلاقتها بالنقابات نجد في كتابات الاخوين وليم مارسيه وجورج مارسيه تطوراً جديداً يتمثل بالاهتمام بالمشابهاة الطبوغرافية للمدن الإسلامية وما يمكن تسميته بوحدة التمدن الإسلامي . Pan - Islamic urban order .

ففي مقالته المعنونة (الإسلام والتمدن (١٥) ، ركز وليم مارسيه على ان الطابع الذي تميزت به المدينة العربية إسلامي ، فالإسلام لم يظهر الا في مجتمع متمدن ، ويقول ان المدينة ضرورية في الإسلام لتطبيق الشعائر الإسلامية لاسيما الصلاة الجامعة ففسي المدينة يجد المرء فضائل الإسلام المتمثلة بالمسجد الجامع والمدارس الدينية ، وفي المدينة يبرز التوزيع الطبوغرافي للسكان وموقع المقبرة في خارج السور ، لقد كرر جورج مارسيه الافكار ذاتها والرامية الى اظهار اثر الإسلام في المدينة واظهار وحدة المدينة الإسلامية وعناصر تشابهاها في مقالتي الأولى تحت عنوان (تصور المدن في الإسلام) (١٦) . والثانية (التمدن الإسلامي) (١٧) . وعرض في المقتاتين ظروف نشأة المدينة الإسلامية ووظيفتها ، وبان مؤسسيها لم يهتموا اي جانب ففكروا حتى في مسألة تصريف المياه وتجهيزه للبيوت والجماعات (١٨) . كما انه اثار موضوعاً طريفاً لكنه لم يقف عليه طويلاً الا وهو تقسيم المدينة العربية الى صنفين تلك التي كان للدين الإسلامي او

بالاخرى لحركات التحرر العربي الاثر البالغ في ايجادها كما هو الحال في الامصار الإسلامية التي لم تكن موجوده سابقاً ولم يكن تخطيطها قديماً ، والاخرى التي كانت اصلاً موجودة قبل الفتح الإسلامي وكانت تتمتع بمكانة مرموقة في عالم التمدن منذ الفترة اليونانية والرومانية . فوجود الامصار الإسلامية كان رد فعل وانعكاس لحاجات ملحة فرضتها عملية الفتح . كذلك فان جورج مارسيه وقف في مقالته « التمدن الإسلامي » على الخصائص التي تشابه فيها المدن الإسلامية ، وفي الوقت الذي شدد فيه ماسنيون على السمات الاربعة في المدينة العربية السابقة الذكر من الوجهة الاقتصادية نرى مارسيه يركز على التوزيع السكاني الذي يقول عنه بانه كان يتصف بالعزلة والانفصال . فالعزلة الاجتماعية تعتبر ، حسب رايه ، اهم سمة في تكوين المدينة السكاني ، ويشير بعدها الى ان السوق ، مركز الحياة التجارية ، يقع حول المسجد الجامع . فيذكر الاسواق المتواجدة في هذه المنطقة ، أي بالقرب من المسجد الجامع ، كباعة الكتب ومجلديها ، والى جوارهم صائمي الاحذية (الاسكافيون) والتجارين والخطاطين واسحاب السجاجيد ، بعد ذلك الدباغين والصباغين ، وبالقرب من مدخل المدينة يجد المرء باعة السروج والصغارين ، والى جانب السوق هناك السور والمقبرة . واما داخل المدينة فيتصف بوجود شارع او اثنين يقسم المدينة الى عدة محلات ، وهو يستشهد بذلك بعدد من مدن شمال افريقيا امثال فاس ، وتلمسان ، وسالي . والواقع ان تصور مارسيه للاسواق المجاورة للمسجد الجامع متأثر ايضا بما هو موجود في بعض مدن شمال افريقيا ، والتخطيط كما يبدو قد اثر كثيرا على الوصف الذي اوردته كرونباوم الالمانى في دراسته عن المدينة الإسلامية فهو ايضا يرسم نفس التوزيع الذي اشار اليه مارسيه مع اضافة وحدات طبوغرافية اخرى الى جانبها (١٩) . -

وبينما تعرض جورج مارسيه بصورة مقتضبة الى المدن الإسلامية التي تأسست نتيجة لحركات التحرر والى تلك التي كانت موجودة قبل ذلك ، فان ادموند بوتى E. Pauty قد خصص مقالة جيدة عن هذا الموضوع هي « المدن الدائرية والمدن المخلوقة » (٢٠) فقد رد بوتى في هذه المقالة على مجموعة

69) Von Grunebaum : "The structure of Moslim Town" PP. 145-47.

70) E. Pauty : "Villes spontanées et villes créées" in Annales de L'Institut d'Etudes Orientales" IX/1951 PP. 52-75.

64) Massignon : "Enquets sur les corporation d'artisans et de commerçants au Maroc" in Revue du monde musulman (LVIII/1924) PP. 1-250.

65) W. Marcais : "L'Islamisme et la vie urbaine" in comptes rendus des séances (Academie des inscriptions et belles-lettres (1928) PP. 86-100.

66) G. Marcais : "La conception des villes dans L'Islam" in Revue d'Alger (11/1945) PP. 517-33.

67) G. Marcais : "L'urbanism musulman" in Mélanges d'Histoire et el' Archeologie de L'occident musulman (I/1957) PP. 219-231.

وقدمها في اول الامر الى مؤتمر عقد سنة ١٩٤٠ .

68) Idem, P. 224-6.

"From the 8th to the 11th centuries the Muslim world was the scene of prodigious urban expansion. This expansion was characterized at first by the creation of towns, some of which rapidly became the largest in the world."⁽⁷³⁾

كما انه اشار الى ان تقدم التمدن الاسلامي كان اكثر بعدا وتأثيرا من التمدن الروماني وانه يضاهي التطور التمدني في الفترة الهلنستية وفترة نمو المدن في اوربا الغربية⁽⁷⁴⁾ . فقد شهدت منطقة شمال افريقيا خلال الفترة من القرن ٨ - ١١ م ظروفًا وتطورات عامة شجعت كثيرا على النمو التمدني اذ تأسست مدن عديدة جديدة في هذه المنطقة⁽⁷⁵⁾ .

وخلاصة القول فان الدراسات السابقة على الرغم من تركيزها على مدن شمال افريقيا ، وعلى الرغم من قلة الاستشهاد بالمصادر الاسلامية وتبنيها صفات عامة اُرسدت عددا من المسائل الهامة المتعلقة بالمدن الاسلامية التي دارت حولها النقاشات ، ومن هذه الامور :

- ١ - ان هناك مدينة عربية اسلامية لها صفات متشابهة ووحدة في التركيب .
- ب - الاثر الفعال للإسلام على تركيب المدينة .
- ج - وجود عدد من المؤسسات المدنية .

غير ان هذا لا يعني ان جميع الدراسات ضمن هذا الاتجاه كانت ايجابية في نظرتها للمدينة العربية فقد عرض عدد من المؤلفين الفرنسيين آراء أخرى مخالفة لتلك فاوردوا صورا معاكسة عن المدينة الاسلامية . فكتاب سوفاجيه Sauvaget عن (حلب) ودراسته عن (اللاذقية ودمشق) ، التي سيتم ذكرها ضمن الاتجاه الثاني من تصنيفه ، بتعلقان بتخطيط هذه المدن ، وبانه لم يكن هذا التخطيط اسلاميا بل قديما ، وبان المسلمين لم يضيفوا شيئا للمدن بل أبقوها على وضعها ، وبان ما اضافوه من خطط في هذه المدن قد ادت الى اضطراب وحدتها وتشويه تركيبها الداخلي . ويخرج بنتيجة مفادها ان المدينة الاسلامية ان هي

من الآراء التي اخذت تظهير في دراسات بعض الباحثين الفرنسيين خلال هذه الفترة (العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين) الداعية الى تأثر المدينة الاسلامية كثيرا بالمدينة الاوربية، الهلنستية واليونانية والرومانية . ومع ان بوتني كان اثريا وليس مؤرخا الا انه نجح في عرض آرائه في تصنيف المدن الاسلامية الى هذين الصنفين اي المدن الذاتية والمقصود بها تلك المدن التي نمت وتطورت عبر فترات تاريخية طويلة نتيجة لعدة ظروف تتعلق بموقعها الجغرافي وموقعها التجاري وكونها على طرق النقل والتجارة والمدن المخلوقة تلك المدن التي تأسست بأمر من قبل الدولة او الاميركي تكون عاصمة لها او له ومقرا لحكمه او متنزها له . لذا فان المدينة المخلوقة قد يكون وجودها مرتبطا بوجود ذلك الوالي او تلك الدولة ، ولكن من اجل ان تبقى حية لفترة طويلة فان بوتني قد ركز على العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كموامل هامة في انجاح ذلك . ويرى بوتني بان عدد هذه المدن التي نشأت دون تخطيط مسبق ودون ان تراث تصميميا قديما اكثر من تلك التي كانت خاضعة لتصميم سابق . لقد اثرت مقالة بوتني تأثيرا واسعا في الدراسات التي تناولت المدن الاسلامية سواء كانت الاوربية منها ام الامريكية وانقسمت بين مؤيد ومفند لبوتني عمل آخر انري لم يبلغ الاهمية التي حصلت عليها مقالته السابقة⁽⁷⁶⁾

ولعله من الممكن الاشارة هنا الى كتاب موريس لومبارد Lombard (العصر الذهبي للإسلام)⁽⁷⁷⁾ . الذي ترجم من الفرنسية الى الانجليزية ضمن الحديث عن هذا الاتجاه من الدراسات . ان الكتاب عموما لم يكن عن المدينة او التمدن الاسلامي بل عن قضايا متعددة ، ولكن المؤلف قد خصص فصلا مسهبا عن الاسلام والتمدن تطرق فيه الى مدن شمال افريقيا مثل القيروان وقاس القديمة والحديثة ، وتلمسان، والمهدية كما تعرض الى بعض المدن السورية والعراقية . والاندرلسية زمن الفتح الاسلامي . والاهم من ذلك فانه ادلى بآراء ايجابية بالنسبة لعلاقة الاسلام بالتمدن فهو يقول مثلا

71) Panty : Palais et maison d' époque musulmane au Caire (Caire 1933).

72) M. Lombard: The golden age of Islam, trans. by Joan Spencer (Netherlands 1975).

73) Ibid., P. 118.

74) Ibid., P. 118, 119.

75) Ibid., P. 135.

الا تقليد للمدينة الاوربية القديمة^(٧٦) . بينما اوضح كارديت Gardet ان المدينة الاسلامية خالية من المؤسسات الادارية ولم تكن تتمتع بالاستقلالية ، وانه ليس هناك شعور بالمواطنة لدى الفرد العربي وهو من الجهة الاخرى اشار الى ماسنيون ونظريته في النقابة وابدى رأيا « مؤيدا » لوجود نقابات في المدن العربية^(٧٧) . وهناك ايضا دراسة هنري بيرنيه Pirenne التي اشرفنا اليها في السابق حول موضوع (مدن العصور الوسطى) و (المدن مجتمع التجار) . ففي كتاباته يقول بان سبب انحطاط تجارة اوربا عامة والتجارة في البحر المتوسط خاصة يرجع الى الفتوحات العربية التي سميها بـ (الغزو الاسلامي) يقول بيرنيه ان التقدم الاسلامي قد دمر اوربا القديمة ووضع حدا لرخاء البحر المتوسط

"Its sudden thrust and destroyed ancient Europe. It had put an end to the Mediterranean common wealth".^(٧٨)

وهو يعزو انحطاط اقتصاد المدن من امثال مارسيليا وبلاد الفول والبروفنس Provence الى التقدم العربي ، ولم يقتصر الاثر السلبي على هذا فحسب بل انه ادى ايضا الى اضطراب النقد^(٧٩) . وظلت نظرية بيرنيه شائعة في الكتابات فصاعدا واستغلت ايضا في مجال التمدن فقد ارجع مؤيدوها انهيار التمدن في الهلال الخصيب وشمال افريقيا الى الفتوحات الاسلامية ويعتبر بلا نهول اكسير Plahol Xavier من أبرز المثليين لهذا الاتجاه السلبي المعارض ، فكتابه (العالم الاسلامي)^(٨٠) المترجم من الفرنسية الى الانكليزية الذي يدور حول الوضع الاقتصادي في القرن الثامن ينقسم عموما الى اربعة فصول تشير جميعها الى انه كتاب في الجغرافية اكثر منه كتابا في التاريخ ، فضلا عن هذا فانه خال نهائيا من الهوامش

والمصادر غير انه ذكر في نهاية الكتاب قائمة بالمصادر لكل فصل . والمؤلف يشير فقط الى المصادر التي استقى منها المعلومات التي تفيد وجهة نظره امثال سوفاجيه وثوريه بالباس Balbas الذي كتب عن المدينة الاسلامية في اسبانيا وويلرس Weulersse الذي كتب دراسة عن انطاكية من وجهة نظر جغرافية المدن . لكنه من الجانب الاخر يقلل من اهمية معلومات وراء ماسنيون وبوتي ، ويتهمس الاخير بانه ركز على الاوصاف الظاهرية للمدينة ولم يكثر لاهميتها التاريخية^(٨١) . فالصفة الرئيسية للمدينة العربية كما يرى بلا نهول اكسير Xavier هي الفوضى في التخطيط وعدم وجود اسس تخطيطية ثابتة فيها ، وانه خالية تماما من اي وحدة تركيبيه ، وهي ضعيفة التماسك على عكس المدينة الرومانية ومدن اوربا في العصور الوسطى ، وان المدينة الاسلامية خالية من المؤسسات^(٨٢) . اما رايه في طبيعة العلاقة بين الاسلام والمدينة فانه يقول بان الاسلام لم يفلح بان ياتي بالبدل للمدن التي خضعت للفتوح (وهو في هذا الرأي متأثر بسوفاجيه) والتي ورثت تمدنا متعاسكا قديما . فالاسلام ببساطة قد قلد تلك المدن الموجودة . فالسوق Bazaar ما هو في الحقيقة الا Colonnaded avenue الروماني ، والقيصرية ما هو الا ال Basilica الرومانية ، حتى الحمام كما يقول بلانهول اكسير Xavier هو ال Therma اي الحمام اليوناني القديم ، في حين وقف كرونيبيوم موقفا غير مؤيد لعدم اقتناعه ان يكون الحمام وريشا للثرما Therma^(٨٣) . اليونانية ، وبلانهول يرى ايضا بان الاسلام لم يبتدع فكرة تقسيم المدينة الى محلات فهي اوربية الاصل . وبصورة مختصرة فان الاسلام لم يؤثر ابدا على تكوين المدينة بل على العكس فانه باحلاله بعض الطوبغرافيات يكون قد دمر شكلها القديم وهيئتها الموحدة فجاءت النتيجة عكسية من وجهة نظر التمدن^(٨٤) . الاسلام لم يكن مشجعا او دافعا ايجابيا لحركة التمدن ، اذ ان الشوارع في داخل المدينة كانت ضيقة ادت الى عرقلة فعالية الحركة ان التأثير

76) Sauvaget, J : Alep (Paris 1941) PP. 78-9, 104-105; idem "la plan de Laodicée sur mer" in Bulletin d' Etudes Orientales (1934) PP. 99-102; (Halab El (2).

77) L. Gardet : la cite' musulmane (Paris 1954) P. 259-60.

78) H. Pirenne : Medieval cities, P. 24.

79) Ibid., PP. 35-6.

80) Xavier de Planhol : The World of Islam. New York, 1959.

81) Ibid., P. 18-19.

82) Ibid., P. 7-8.

83) Ibid., P. 22-23.

84) Von grunebaum : "The Muslim Town and the Hellinistic" P. 364.

85) Xavier, PP. 15-16, 21, 22-23, 29.

خلال فترة الخلفاء المتأخرين (٩٢). ويحتل سوفاجيه مركز الصدارة في كتاباته عن بعض المدن السورية . ففي كتابه المشهور «حلب» تتبع أهمية هذه المدينة منذ أقدم الفترات كالسلوقية والرومانية ، وهو في الفترة الإسلامية يقسم حياة المدينة إلى خمس فترات تاريخية ، وحلب خلال فترة الخلافة ، ثم خلال فترة الفوضى السياسية ، ثم خلال فترة الدويلات التركية ، ثم المماليك ، ثم الفترة العثمانية وبالنسبة إلى سوفاجيه فإن التركيب الذاتي لحلب ليس إسلامياً وإنما يوناني روماني والمتغير الوحيد هو المجتمع فقط . فالرومان هم الذين وضعوا تخطيط الشارع Colonnaded avenue والمباني والحدائق والأسواق والشوارع الأخرى التي على شكل متعامد . وكرر هذه الآراء في مقالته « مختصر تاريخ دمشق (٩٢) » ودراساته عن أنطاكية من وجهة نظر جغرافية المدن (٩٥) وكذلك في (أنطاكية نموذج من نماذج المدن الإسلامية (٩٦)) وفي هذه المقالة الأخيرة درس سوفاجيه أنطاكية ومجملتها الخمس والأربعين خلال الفترة العثمانية ، فقسمها تقسيماً اتنولوجياً ودينياً كمحطة اليونان والارثودوكس والأرمن ، ومحطة الأغوات الأرستقراطيين الأتراك . . . الخ يؤكد فكرة العزلة الاجتماعية التي اعتبرها السمة الهامة للمدينة العربية إلى جانب أعمال سوفاجيه هناك مقالة اشترى E. Ashtor عن التمدن الإداري لسورية في العصور الوسطى (٩٧) . وتكمن أهمية المقالة في أن مؤلفها ركز على الأحوال الاجتماعية والتمدنية للمدينة السورية ، وأشار إلى دور الحركات المعارضة الشعبية في المدن السورية ضد السلطة أو الحكام الأجانب محاولاً أن يشبهها بالفعاليات

الوحيد للإسلام على المدينة يمكن تلخيصه في بناء (٩٨) الدور . والظاهر أن أكسير Xavier ردد دون تفصي وتحرك أكثر المعلومات التي أدلى بها سوفاجيه المتصلة بمدينة حلب وبعض مدن سوريا وفاته أن مدينة حلب لا تمثل المجموعة الكبيرة للمدن العربية الإسلامية التي أوجدها العرب ، والدليل على تناسيه وتغافله عن بعض الحقائق المسألة المتعلقة بنظريته إلى شوارع المدن إذ أنه اتهم فيها الإسلام بعدم استيعابه لحركة التمدن ولو رجع إلى رواية الطبري والمصادر لوجد أوصافاً ومعايير قياسية دقيقة لا يجوز الإخلال بها كانت تتبع في تخطيط الشوارع الرئيسية منها والفرعية ثم الأقل تفرعاً (٩٩) . كما أنه نتيجة إلى تأثره بآراء الآخرين قد وقع في عدة تناقضات ، فهو بينما ينكر على الإسلام أي دور وفاعلية في حركة التمدن نراه يقول

"But the essential fact is that Islam has need of the city to realize its social and religious ideals. The religion encourages the tamir the founding of a town". (١٠٠)

ويقول في مجال آخر :

"By virtue of its social constraints as well as spiritual demands Islam is a city religion". (١٠١)

(٢) ويتضمن الاتجاه الثاني للدراسات الفرنسية عدداً من الدراسات التي تناولت بعض المدن العربية في فترات تاريخية مختلفة ، مثال على ذلك دراسة لويس ماسنيون حول خطط (٩٠) الكوفة ، ومقالته « خطط البصرة (٩١) » ، ودراسة شارل بلا عن الجاحظ والبصرة (٩٢) ، التي ركز فيها على الوسط الاجتماعي والفكري والاقتصادي للبصرة ومدى تأثيره على الجاحظ . وكلود كاهين عن بغداد

- 93) C. Cahen : "Baghdad au temps de ses derniers califes" in Arabica (IX/1962) PP. 289-302.
94) Sauvaget : "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas" in Revue de Etudes Islamique (VIII/1934) PP. 421-80.
95) "Antioche, essai de geographie urbaine" in Bulletin d'etudes Orientales (IV/1934) PP. 27-79.
96) "Antioche, un type de cite' d'Islam" in Congres International de Geographie (III 1937) PP. 255-62.
97) E. Ashtor : "L'administration urban en Syrie medie'vale" in Rivista degli Studi Orientali (1956) PP. 73-128.

- 86) Ibid., PP. 15-16, 22-23.

(٩٧) انظر تاريخ الرسل والملو ١٢ - ٢٢٨٨ - ٢٢٨٩
الاحكام السلطانية (مصر) ص ١٩٦ - ١٩٧ .

- 88) Xavier, P. 5.

- 89) Ibid., P. 7.

- 90) Massignon : Explication du plan de kufa" in Opera Minora.

ولقد ترجمها الصعيبي إلى العربية بعنوان (خطط الكوفة) .

- 91) Massignon : "Explication du plan de Basra" in the Westostliche Abhandlungen R. Tschudi (1954) PP. 154-74.

- 92) Ch. Pellat : Le Milieu Basrien et la formation de Gahiz. Paris 1953.

ترجمه الكيلاني إلى العربية (دمشق ١٩٦١) .

السياسية والثورات التي شهدتها بعض المدن الأوربية ضد اللوردات .

أما فيما يتعلق بالدراسات عن مدن شمال إفريقيا فهناك مقالة ماسنيون الطويلة حول الحرف والصنائع الإسلامية في مراكش (٩٨) ، اعتمد فيها كما ذكرنا سابقا على عدد من كتب الصنائع والحرف المؤلف حسب إحصائيات سنة ١٩٢٣م ككتاب « بيان الحرف والصنائع » و « كتاب إحصاء أرباب التجارة والحرف » . وقام بترجمة بعض هذه الإحصائيات إلى الفرنسية ، وهناك مقالة كيبيل J. Caille من مدينة الرباط خلال فترة الاحتلال الفرنسي (٩٩) ، وكتاب تورينو Tourneau الجيد عن تاريخ مدينة فاس (١٠٠) ، وهو بالأصل بالفرنسية وترجم إلى الإنجليزية . وقد أفدت منه كثيرا في موضوع مكانة مدينة فاس خلال الفترة الإسلامية المبكرة . والمهم في هذا التأليف أن صاحبه يشير إلى وجود نقابات تجارية في فاس في العصر الوسيط (١٠١) ، وهو يصف الدرجات التي خضع لها نظام النقابة فقد كان لها رئيس يدعى أمين . علاوة على ذلك فإن تورينو تناول ذكر صلاحية النقابة ودورها في حماية أعضائها . وهناك مقالة ديسبواس J. Despois عن مدينة القيروان (١٠٢) . وفي نفس الوقت فإن عددا من الدراسات الفرنسية قد تناولت مدينة القاهرة ، والفسطاط مثل دراسة كليرجيت Clerget عن القاهرة من وجهة نظر جغرافية المدن والتاريخ الاقتصادي (١٠٣) . ودراسة بوتي عن القصور والبيوت في مصر خلال الفترة الإسلامية (١٠٤) .

(٢) أما الاتجاه الثالث من الدراسات الفرنسية عن التمدن العربي فيمثل البروفسور كلود كاهين . فمن بين دراساته الكثيرة عدد تخصص في التنظيمات الاجتماعية والحركات الشعبية التي تشكلت في بعض المدن العربية الإسلامية باعتبارها من الأسس الهامة في موضوع المؤسسات التمدنية أو من السمات التمدنية للمدينة . ومن الجدير ذكره فإن كاهين لا يتفق مع نظرية ماسنيون في النقابات الحرفية لأنه لا يرى في الحرف الموجودة في المدينة العربية نقابات كالنقابات الموجودة في المدن الأوربية خلال العصور الوسطى ، فتلجأ الموجودة في المدن الإسلامية كانت أدوات بيد السلطة تعزز بها سيطرتها . وفي هذه المسألة ، كما أشرنا سابقا ، يناقش ما أورده كل من ماسنيون ولويس فيما يتعلق الأمر بالدور الذي لعبته النقابات الإسلامية في معارضتها للسلطة . والمهم أن كاهين حاول أن يتخذ موقفا معتدلا بالنسبة إلى فترة ظهور النقابة في التاريخ العربي الإسلامي فهو لا يعيل إلى وجودها خلال القرن التاسع الميلادي لكنه من الجانب الآخر يشير إلى وجودها في فترة متأخرة ، أي العثمانية . وكاهين عرض في بحث آخر عنوانه « هل هناك تعاونيات حرفية في العالم الإسلامي الكلاسيكي ، بضعة ملاحظات وتأملات (١٠٥) » ورأيا مقاده : أنه من الخطأ أن نطلق على المدينة الإسلامية Islamic cities والأحرى تسميتها بمدن دار الإسلام . وهنا ، حسب اعتقادي ، يهدف إلى تجريد المدينة الإسلامية من صفات مدنية مستقلة وذلك لأنه في مجال آخر يقول بأن الكثير من سمات ما تسمى بالمدينة الإسلامية أن هي في الواقع الصفات وسمات المدينة البيزنطية الوسيطة ، وصفات المدينة الإيطالية قبل القرن الحادي عشر . ولكن كاهين على الرغم من تفنيده وجود نقابات حرفية في المدينة الإسلامية يشير في بحث أخرى بوضوح إلى وجود حركات شعبية مستقلة ويشبهها بتلك التي شهدتها المدن الأوربية الوسيطة ضد حكامها . ففي مقالته « الحركات الشعبية والتمدن الذاتي أو

105) C. Cahen : "Ya-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique? Quelques et réflexions" in The Islamic City (ed. by Hourani and Stern, Oxford, 1970) P. 51-63.

98) Massignon : "Enquete sur les corporations" PP. 1-250.
99) J. Caille : "La ville de Rabat jusqu' au protectorate Français" in L'Institut des Hautes Etudes marocaines (XLIV/ 1949).
100) R. Le Tourneau : Fez, in the Age of the Marinides (Trans. by Besse Alberta Clement, Oklahoma, 1961).
101) Ibid., P. 95, 96-7, 97-8.
102) J. Despois : "Kairouan" in Annales de géographie (1930) PP. 159-77.
103) M. Clerget : Le Caire, étude de géographie urbaine et d'histoire économique (1934).
104) E. Panty : Palais et maisons d'époque musulmane au Caire (Le Caire 1933).

العملية تقصا وعدم تماسك في الحياة المدنية وأنها صفة غالبية على المدينة العربية^(١١٠) ومما ينبغي ملاحظته أن كرونباوم ، يتقصد أو بعدمه ، لا يطلق على المدينة الإسلامية كلمة City بل يشير إليها دائما بكلمة Town ، والكلمة إذا ما رجعنا إلى التفسير أو التصنيف الألماني للمدينة تكون أقل مرتبة من الـ City من حيث عدد السكان وتقع المؤسسات . أما الاستنتاج الآخر الذي توصل إليه كرونباوم فيتركز على أن المدينة الإسلامية لا تمثل نموذجا « موحدا » للحياة المدنية كما هو الحال بالنسبة للمدينة اليونانية والرومانية^(١١١) وهو يكرر الآراء ذاتها تقريبا في مقالتيه الآخرين ، الأولى باللغة الألمانية وموضوعها « المدينة الإسلامية »^(١١٢) والثانية بالإنجليزية وموضوعها « تركيب المدينة الإسلامية »^(١١٣) وهما مقالتان متشابهتان بشكل عام من حيث المحتوى والآراء يشير فيهما أيضا إلى موضوع المدينة المخلوقة والمدينة الداتية ويصنف المدن المخلوقة الإسلامية إلى عدة أصناف ، ويصف طوبوغرافية المدينة مشيرا إلى تجمعات الأسواق . ومن المسائل الهامة التي أشار إليها هي موضوع النقابات ، فهو حسبما يفهم من تصويره للحرف ووظائفها يعيل إلى رأي ماستيون ، وبالفعل فإنه ذكر مقالته عن إحصائيات الحرف والصنائع في المغرب لسنة ١٩٢٣^(١١٤) . كما أنه يرى بأن الإسلام دين مدني^(١١٥)

Religion of the towns people

وأنه بحاجة إلى المدينة^(١١٦) ومن الدراسات الألمانية الأخرى كتابي فايت . Gaston Weit عن القاهرة وبغداد^(١١٧) ، وهما دراستان تقليديتان ، وهناك أيضا دراسة تشر Taeschner عن العيارين والفتوة^(١١٨) وتشر يخالف آراء كلود كاهين في هذه

المستقل في آسيا الإسلامية في العصر الوسيط^(١١٩) يتناول بأسباب التكوينات والفعاليات التي لعبتها بعض الحركات الشعبية كالعيارين والفتوة والأحداث . ويذكر كيف شكل أحداث سوريا منذ القرن الحادي عشر قوة سياسية وأصبحوا مؤسسة معترفا بها رسميا . فكان يرأسهم شخص يدعى رئيس المدينة ووظيفته ورؤية بصورة عامة . كما أنه يشير إلى منظمة الشباب الشجعان في مصر في القرن العاشر ودورهم ضد الأرستقراطية ، ومنظمة الحرافيش التي تربط بمنظمة العيارين^(١٢٠) والفتوة . وبالإضافة إلى كاهين هناك دراسة^(١٢١) أشتر Ashfor التي اشترت إليها سابقا وتركز أيضا على التنظيمات الاجتماعية وعلاقتها بالمدن في المدن السورية .

الحديث عن مساهمات الفرنسيين ، سواء كان منهم المؤرخون أم الأنثروب أم الجغرافيون ، وما يتعلق الأمر بالمدينة العربية لا يعني عدم مساهمة الباحثين الأوروبيين الآخرين . فقد قدمت بضعة دراسات تمتعت برصيد من الشهرة في حقل التمدن كدراسة كرونباوم Von Grunebaum « المدينة الإسلامية والمدينة الهلينية »^(١٢٢) التي ما زال يعتمد عليها ويشار إليها عند التطرق إلى تأثير المدينة الهلينية على المدينة الإسلامية . ففي هذه الدراسة القصيرة يقارن كرونباوم بين المدن الأوروبية القديمة والمدينة العربية الإسلامية ويخرج بعدد من الاستنتاجات منها : تعد المدينة بالنسبة للمسلمين المكان الذي تنجز فيه واجباتهم الدينية ، وهي المكان الذي يبرز فيه ترائيم الاجتماعي ، لذلك فإنها لا تشابه الـ Polis التي تعتبر وحده سياسة مستقلة . فمن أجل أن يكون المرء مواطنا في المدينة الأوروبية عليه أن يحصل على موافقة وأن يدون اسمه في سجل هذه المدينة أو تلك ، وهذا لم يكن موجودا في المدينة العربية الإسلامية ، حيث أن الأفراد المختلفين أصلا وجنا يمكنهم الاستقرار بها واتخاذ المحلات الخاصة بهم ، فانتجت هذه

110) Ibid, P. 369.

111) Ibid, PP. 369-70.

112) Von Grunebaum : "Die Islamische Stadt" in Saeculum (VI/1955) PP. 138-53.

113) Von Grunebaum : "The Structure of the Moslim Town" PP. 141-158.

وعمل كرونباوم في أمريكا .

114) Ibid., PP. 145-7, 150.

115) Ibid., P. 142.

116) Ibid., P. 143.

117) Gaston Weit : Caire city of Art and commerce (Oklahoma 1964); idem Baghdad (Oklahoma, 1971).

118) Taeschner, "Futwwa" in E1 (2).

119) C. Cahen : "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulman du moyen age" in Arabica, (V/1958) PP. 225-50, (VI/1959) PP. 25-56, 223-65;

120) Ibid; idem "Futwwa" in E1 (2).

121) E. Ashtor : "L'administration urbaine en Syrie" PP. 73-128.

122) V. Grunebaum : "The Muslim town" PP. 364-70.

ما اشرت اليه سابقا من مقالة برنارد لويس حول الثقافات الاسلامية وابدى فيها عددا من وجهات النظر الفتنة عن المدينة العربية الاسلامية منها : وقتية المدن الاسلامية في العصور الوسطى ، فهي تتمتع بأهمية تجارية فكرية لقرن او اكثر ثم تتدهور وتختفي ، وخلق المدينة من اي مؤسسات مدنية Municipal Institutions ، ومن اي وجود تمدني مستمر (١٢٦) ، وهو في هذا الرأي والرأي الآخر الذي يقول فيه بأنه من الصعب ان نجد أي أثر لما يسمى Civic spirit (المواطنة) في المدينة العربية الاسلامية يلتقي مع ما طرحه سوفاجيه وما تكرر في كتاب بلانهور اكسفور Xavier . ولهذا من الممكن تصنيف آراءه مع آراء المدرسة الفرنسية بتركيزها على المؤسسات الادارية كأساس للتمييز بين المدن (١٢٧) . وإلى جانب مقالة لويس هناك دراسة جت A. R. Guest « تأسيس الفسطاط وخطتها » (١٢٨) ودراسة اشلي Ashley القديمة « المدينة في العصور الوسطى الأوروبية » (١٢٩) . وظلت الدراسات الانجليزية عن المدن العربية منذ ثلاثينات القرن العشرين حتى الستينات منه متخلقة وغير متخصصة إلى حد ما إذا ما قورنت بمساهمات المؤرخين الفرنسيين . ويبدو أن المؤرخين الانجليز لم يهتموا بهذا الحقل من الدراسات لاختلافه بدراسات جغرافية المدن ولعدم وجود متخصصين . وبالفعل فإن هناك عددا من الدراسات الانجليزية عن جغرافية المدن العربية تناولت الاطار التاريخي لهذه المدن ، وعرضت جملة آراء ، الكثير منها مقلد إذ اعتمد على آراء الباحثين الفرنسيين . فمثلا هناك دراسة عن « الشرق الاوسط ، دراسة جغرافية » (١٣٠) من تأليف عدة باحثين تطرقوا فيها إلى سمات المدينة العربية الاسلامية وخصائصها ، واختلافها عن المدينة الأوروبية ولقد كرروا آراء جوردج مارسيه (١٣١) وكرونيانوم في هذا المجال . وهناك دراسة كوستيلو Costello في قسم الجغرافية

المواضيع إذ انه يشير بوضوح إلى أن جميع المدن الاسلامية تتصف بوجود ثقافات واصناف (١٣١) .

وإذا ما كان عدد الدراسات الألمانية عن المدن العربية لا يقارن بعدد الدراسات الفرنسية فإن المساهمات الانجليزية أقل من ذلك بكثير . وقد يرجع السبب إلى أن حركة الاستشراق في فرنسا قد تركزت كما ذكرنا سابقا على القضايا الاجتماعية والفكرية ، بينما توجه اهتمام الألمان إلى تحقيق المخطوطات الاسلامية والكتابة عن التصوف والفلسفة والعقائد الاسلامية والتاريخ الاقتصادي . في حين انصب اهتمام الباحثين الانجليز على التاريخ الاسلامي سياسيا ودينيا مع اهتمام خاص بالفرق الاسلامية . ومع كل ذلك فإنه من الغرابة القول بعدم وجود دراسات من المؤرخين الانجليز حول المدن في المناطق التي كانت خاضعة لسيطرتهم السياسية كما شاهدناه في اهتمام الفرنسيين بتمدن شمال افريقيا القديم والحديث . صحيح أن هناك اهتماما ملحوظا من قبل الانجليز بمدن إيران والشرق من امثال دراسة لوكهارت L. Lockhart (المدن الفارسية) (١٣٢) ودراسة فري R. Frye عن بخاري ، ثم تحقيقه كتاب الترشيخي عن بخاري (١٣٣) ايضا ، وما كتبه ماينورسكي Minorsky عن تاريخ « شروان ودريند » (١٣٤) ودراسة كلارك J. I. Clarke عن « كرمشاه » ، و « شيراز » (١٣٥) ودراسة كوستيلو Costello عن « كاشان مدينة واقلية » (١٣٦) ودراسات أخرى (١٣٧) . لكننا لا نجد كتابات ترتبط بتاريخ المدينة العربية الاسلامية من وجهة نظر التمدن ، ما عدا

- 126) B. Lewis, Op. Cit., P. 20.
- 127) Ibid.
- 128) A.R. Guest : "The foundation of Fustat and the Khitat of the Town" in JRAS (1907) PP. 49-83.
- 129) W. J. Ashley : "The beginnings of town life" PP. 359-406.
- 130) Peter Beaumont and others : The Middle East : A geographical study (Britain 1976).
- 131) Ibid., P. 192, 196-7, 197-8, 199.

- 119) Ibid.
- 120) L. Lockhart : Persian Cities (London 1960); idem Famous cities in Iran (Brentford, Middlesex, 1939).
- 121) R. Frye (editor) : The History of Bukhara of al-Narshakhi (Cambridge 1954); idem Bukhara, the Medieval Achievement (Oklahoma 1965).
- 122) V. Minorsky : A History of Sharvan and Darband (Cambridge 1958).
- 123) J. I. Clarke and B. D. Clark : Kermanshah, an Iranian provincial city (Durham 1969).
- 124) V. F. Costello : Kashan, a city and region of Iran (London 1976).

(١٣٥) من امثال اعمال يوزورت عن سجستان وخراسان واديري عن شيراز .

العامة المدنية في المدن الإسلامية الوسيطة (١٢٨) :
 وورقة لايدوس « المجتمع الإسلامي التمدني في
 سوريا المملوكية » (١٢٩) وورقة روجرز Rogers
 عن سامراء (١٣٠) ، وورقة كاهين « النقابات الحرفية
 في العالم الإسلامي الكلاسيكي » (١٣١) وورقة جين
 أوبين Aubin (عناصر دراسة التجمعات المدنية في
 إيران في العصور الوسطى (١٣٢)) وورقة جارنيت
 J. Garnet « ملاحظة حول المدن الصينية خلال
 الفترة الزاهرة في الإسلام » (١٣٣) وورقة إيلسيف
 N. Elisseeff (دمشق ونظرية سوفاجيه) (١٣٤)
 ومن مفارقات الندوة أنها تتضمن ثلاثة مناهج
 متعارضة إلى حد ما بالنسبة إلى تفسير المدينة
 وسماتها ، فالمؤرخون الفرنسيون لا سيما كاهين ،
 على الرغم من معارضته لافكار ماسنيون ، فانه من
 الجهة الأخرى يؤيد وجود مؤسسات مدنية في المدن
 الإسلامية كالنقابات والحركات الشعبية المعارضة
 للسلطة في فترة متأخرة أي منذ القرن ١٢ ميلادي .
 بينما وقف المؤرخون الانجليز موقف المعارض تماما
 للاتجاه الداعي إلى وجود مؤسسات في تلك المدن ، في
 الوقت الذي ركز فيه المؤرخون الأمريكيون على
 النظرية السائدة في كتاباتهم والمتمثلة بمكانة تلك
 المدن من حركة التمدن . والأهم من هذا فانه كان من
 المتوقع ان يحتل المؤرخون الانجليز مكانة الصدارة في
 هذه الندوة سواء من ناحية العدد أم المدة لكن

في جامعة برستول (التمدن في الشرق الأوسط (١٣٢)
 وهو في حديثه عن المدينة الإسلامية في العصر
 الوسيط يعتمد كليا على كويتاين Goitein
 في دراسته (مجتمع البحر المتوسط ، ويهود العالم
 العربي ، الأسس الاقتصادية) ومقالته (القاهرة ،
 المدينة الإسلامية حسبما تصوره وثائق الجيزة) (١٣٣)
 وكذلك يعتمد على دراسة لايدوس (المدن الإسلامية
 في العصور الوسطى المتأخرة) (١٣٤) وكلاهما من
 المتخصصين الأمريكيين في حقل التمدن .

ويبدو ان تحولا قد طرا على اهتمام المؤرخين
 الانجليز نحو حقل التمدن الإسلامي ، ففي حوالي
 ١٩٦٥ عقدت جامعة أوكسفورد أول ندوة من نوعها
 حتى هذه الفترة ، موضوعها المدينة الإسلامية
 The Islamic city. (١٣٥) ، وقد جمـع
 الأوراق التي قدمت إلى هذه الندوة وحققها كل من
 البروفسور البرت حوراني A.H. Hourani
 والبروفسور ستيرن S.M. Stern ثم طبع
 الكتاب بالتعاون مع معهد الدراسات الشرق أوسطية
 في جامعة بنسلفانيا في أمريكا سنة ١٩٧٠ . والأوراق
 التي قدمت إلى هذه الندوة تتعلق بالمدينة الإسلامية
 من وجوه متعددة ، فهناك ورقتان من بغداد : الأولى
 للدكتور صالح العلي (١٣٦) والثانية كتبها لاسنر (١٣٧)
 Lassner ، وورقة أخرى لسترن ، وثالثة
 من تأليف سكانلون Scanlon حول الخدمات

- 138) George T. Scanlon : "Housing and Sanitation : Some aspects of medieval Islamic Public Service" in The Islamic City PP. 179-94.
- 139) Ira M. Lapidus : "Muslim Urban Society in Mamluk Syria" in The Islamic City, PP. 195-205.
- 140) J. M. Rogers : "Samarra : A study in Medieval Town-Planning" in the Islamic city, PP. 119-155.
- 141) C. Cahen: "Ya-t-il au des corporations professionnelles" in The Islamic city, PP. 51-63.
- 142) Jean Aubin : "Elements pour L'Etude de agglomeration urbaines dans L'Iran Medieval" PP. 65-75.
- 143) J. Garnet : "Note sur les villes chinoises au moment de L'apogee Islamique.
- 144) N. Elisseeff : "Damas a la lumière des theories de Jean Sauvaget" in the Islamic City, PP. 157-166.

- 132) V. F. Costello : Urbanization in the Middle East (Cambridge 1977).
- 133) Ibid., P. 12-14, S.D. Goitein : A Mediterranean Society; the community of the Arab world. I. Economic foundation (Cambridge 1967; idem "Cairo : An Islamic city in the light of the Geniza Documents" in Middle Eastern Cities ed. by I.M. Lapidus (Berkeley and Los Angeles 1969).
- 134) Costello, PP. 14-16; I.M. Lapidus : Muslim Cities in the later Middle Ages (Cambridge, Mass 1967).
- 135) A.H. Hourani and S.M. Stern (eds.). The Islamic city (Oxford 1970).
- 136) S. el-Ali : "The foundation of Baghdad" in The Islamic City PP. 87-101.
- 137) J. Lassner : "The Caliph's Personal domain : The City Plan of Baghdad Re-examined", in The Islamic City, PP. 103-118.

الوقت ملأنا لظهور جامعة كالجامعة في المدينة اللاتينية الغربية ، وأنه من السخف أن نجد محاولات في بعض المساهمات الغربية تشير إلى أثر وفصل المدرسة الإسلامية على الجامعات الأوروبية (١٤٩) .

٣ - لقد اعتمد ستيرن في الوقت ذاته على النتائج التي توصل إليها سوفاجيه التي سبق عرضها والتي تفيد بأن خطط المدينة الإسلامية مأخوذة من المدن اليونانية القديمة ، كالشوارع ، والسوق المركزية ، فيقول

"It is evident that on the whole urban life in the Muslim cities owed a great deal to the traditions of Antiquity". (١٥٠)

٤ - ويرى ستيرن أن المدينة العربية الإسلامية تتسم بفقدانها لأي وحدة وتماصك في تركيبها وبخلوها من المؤسسات المدنية

Corporate municipal institution

وهو في هذه المسألة لا يذكر إلا الآراء المؤيدة لرايه بينما يتجاهل تلك المعارضة . وكما شال على ذلك موقفه من المعلومات التي أوردها الحسيني في كتابه (الإدارة العربية Arab Administration) فالحسيني يشير إلى أن المدن الإسلامية كانت تدار من قبل مجلس يسمى (ديوان الشورى) ويتصدره رئيس يدعى (الصدر) وأن كل مدينة تدبر شئونها بنفسها وتدفع ريعاً سنوياً للدولة، وأن هناك أمارات شبه مستقلة تشابه الـ Free cities (المدن الحرة) في أوروبا ، وأن هناك نقابة للتجار (١٥١) . ويكتفي ستيرن معلقاً على جميع هذه الآراء بالقول (أنه كلام خال من أي دليل ، وصورة كاذبة ومزيفة) ويقول أيضاً (أن الكتاب سطحي لم أشر إليه إطلاقاً) (١٥٢) ثم يعقب على ذلك مردداً الآراء السابقة من أن المدينة الإسلامية خالية من أي مؤسسات ، لأن المجتمع الإسلامي لم يرث أيًا من المؤسسات المدنية من الحضارات القديمة ويقصد بها اليونانية والرومانية . كما أن الإسلام لم يطور أيًا من هذه المؤسسات (١٥٣) ذاتياً فالحضارة الإسلامية في رأيه كان باستطاعتها السيطرة على ما كان موجوداً قبل الفتح الإسلامي من مؤسسات مدنية قديمة وتطویرها غير أنها لم تتم بهذه العملية لانتفاء دور وفعالية المؤسسات

حقيقة الأمر أظهرت العكس فالمشاركون اثنان حوراني وستيرن ، أو بالأحرى واحد هو ستيرن لأن البروفيسور حوراني لم يقدم ورقة مستقلة وإنما قدم مقدمة فيها خلاصة الأوراق والتدويع . وأن كليهما غير متخصص بالمدن والتمدن الإسلامي ولم يكتب أي منهما عن المدن سابقاً . فالشهور عن البرت حوراني بأنه كتب في مواضيع مختلفة من التاريخ العربي الحديث (١٥٤) ، في الوقت الذي تركت فيه كتابات ستيرن على الدولة الفاطمية والإسماعيليين . ومع كل هذا فإنهما مالا بشدة إلى نظرية المؤسسات : وفي بعض الأحيان بشكل متناقض . أن جوهر وخلاصة ورقة ستيرن (تركيب أو نظام المدينة الإسلامية) يدور حول مناقشته بل ومعارضته لكل ما أورده ماسنيون من أفكار ، فهو يقول عن موضوع النقابة وعلاقتها بالقرامطة ما نصه :

"The theory though it sounds most attractive, has in fact not a shred of evidence to support it". (١٥٥)

والحقيقة أن لويس ماسنيون ، خلافاً ، لما يزعمه ستيرن ، قد ذكر عدداً من الاستشهادات المؤيدة لرايه ، وأنها على الرغم من نقصها وقتها ما زالت أقوى من رد ستيرن الذي اكتفى بالتعليق على ذلك الرأي بأنه عبارات منمقة ينقصها الدليل . أما عن الأدلة الأخرى التي ذكرها ماسنيون كرسالة أخوان الصفا حول العمل ، ووجود نقابة للمعلمين في الأزهر ، ومشابهة نقابات القرن ١٢م في أناضوليا لنظام الدرجات عند القرامطة جميعها حسب رأي ستيرن خليط من كلام كاذب (١٥٦)

"Pelle-mell collection of false logic

٢ - وبينما يشير ماسنيون إلى وجود مؤسسة (الجامعة) في المدينة الإسلامية كجامعة الأزهر نجد ستيرن يعارضه في هذا الرأي قائلاً بأن الفترة التاريخية من القرن ١١م فصاعداً قد شهدت ظهور سمة المدارس ، فلو كان للحضارة الإسلامية اتجاه نحو الـ Corporations (النقابات) لكان

145) See A.H. Hourani : Great Britain and the Arab World (London 1945) idem: Arabic thought in the liberal Age 1798-1939 (London 1962; idem Minorities on the Arab World (New York 1947 etc.

146) S.M. Stern "The Constitution of the Islamic City" PP. 25-50.

147) Ibid., P. 37.

148) Ibid., P. 40.

149) Ibid., P. 48.

150) Ibid., P. 29-30.

151) S.A.Q. Husaini : Arab administration (Madras 1949) PP. 217-18.

152) Stern, Op. Cit., P. 31.

153) Ibid., P. 31.

المدينة القديمة ، فلم يبق هناك من شيء يمكن لهذه الحضارة ان تستعيره (١٥٤) .

٥ - اما فيما يتعلق بالحركات الشعبية التي شهدتها بعض المدن الاسلامية واستقلاليتها التي سبق ذكرها في مقالة اشتر Ashfor فانها حسب رأي ستيرن ، ظاهرة عرضية لم تات بنفس النتائج التي جاءت بها الحركات الاخرى في المدن الاوربية . وهو يعلق في هذا الصدد على ما ذكره ابن خلدون من رواية مفادها ان محمد بن عباد كانت له الرياسة على المدينة ، وانه قد تولى رأس المشيخة وكان يلقب بعميد او رئيس المدينة ، وانه قد اقتسم الحكم مع عدد من اعيان المدينة (١٥٥) ، ان هذا كما يرى ستيرن حدثا عرضيا وقتيا .

٦ - ولم يكتف بذلك كله بل تعرض الى المدن التي انشأها العرب والتي لم تكن موجودة قبل الفتوحات ويعتمد في هذا المجال على ويبر Max Weber في كتابه « المدينة » حيث يقول ان المدينة الاسلامية خالية من المؤسسات ، والسبب يرجع الى التقاليد (١٥٦) العربية البدوية .

ومن الجهة الثانية فان حوراني عرض ايضا في مقدمته افكارا تتلأم وما طرحه ستيرن ومؤيدو نظرية المؤسسات . فهو قد اعتمد ايضا على الخصائص الخمس للمدينة التي اشار اليها ويبر Weber وحاول ان يجد ما يقابلها في المدينة الاسلامية فقال بان اثنين من هذه الخصائص وهما المحكمة ، واستقلالية المدينة لا تتواجد في المدينة الاسلامية . لذا فانها ليست مدينة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة (١٥٧) . اما مدى تاثر المدينة الاسلامية بالاوربية فان حوراني يعتمد على رأي سوفاجيه الداعي الى ان المدينة العربية هي مدينة يونانية رومانية ، وان العرب الفاتحين اتخذوا مستقراتهم في المدن المفتوحة في منطقة الاكورا Agora والشارع المركزي والمعبود او الكنيسة ، وجميع هذه الوحدات الطبوغرافية كانت هي قلب المدينة اليونانية . ففي هذا المكان حل المسجد الجامع محل المعبد او الكنيسة ، وحلت الاسواق الرئيسية

محل الشارع المركزي والاكورا (١٥٨) . وعلى الرغم من ذلك فان موقف حوراني نتيجة الى عرضه العام كان اقل حدة من موقف ستيرن تجاه المدينة الاسلامية والحضارة الاسلامية اذ نراه يميل الى رأي وليسم مارسيه وجورج مارسيه القاضي بان هناك شخصية مشتركة عامة (١٥٩) تجمع بين المدن الاسلامية . ويميل الى رأي جين اوبين Aubin في مقالته المشار اليها سابقا التي تفيد بان انعدام المؤسسات المدنية في المدينة الاسلامية لا يعني انعدام وجود التمدن في الاسلام ، فالمدينة الاسلامية تشابه المدن الاسيوية الاخرى في هذا النقص . كما انه يشير الى ما ذكره جارنيت Gernet حول المدينة الصينية حيث قال بانه لم يكن في الصين ، وحتى فترة النمو التجاري والبرجوازي خلال فترة السونغ Song* (١٦٠) اي تمدن اطلاقا والمدينة هناك كانت مجرد قطعة من الارض يكتنف فيها الناس ، فلم يكن لها سلطة او ادارة خاصة ، ولم تكن لها وظيفة متميزة . ويعلق حوراني على هذا بان المدينة الاسلامية ليست كالمدينة الصينية تماما ، اذ انها كانت فعالة (١٦١) .

ان ما تقدم ذكره من عرض لورقة ستيرن واره حوراني تدفعنا للقول مرة اخرى ان الباحثين الانجليز لم يقدموا مساهمات عميقة في حقل دراسات المدن الاسلامية بصورة خاصة ، وعدم وجود متخصصين في هذه الدراسات على عكس ما قدمه الفرنسيون ، فستيرن لم يوفق في اظهار رأي او تفسير مستقل بهذا الشأن بل انه وكذلك حوراني كثيرا ما ذكرا اسماء الباحثين الفرنسيين واعتمدا على ارائهم وكتاباتهم . كما انهما مالا الى التفسير الذي يركز على المؤسسات وعبرا عنه بوضوح . ولكن قبل ان نغادر المدرسة الانجليزية لا مندوحة من الإشارة الى كتاب المؤرخ الانجليزي المشهور توينبي الذي اصدره سنة ١٩٧٠ (المدينة في حركة) وتناول توينبي في هذا الكتاب انواع المدن قبل عصر المكتشفة كالمدين التقليدية ومدن الدول City States والمدن العواصم ، والمدن الدينية ، ولم المدن الميكانيكية . وهو على الرغم من انه لا يتحدث عن المدينة الاسلامية فيما يتعلق بنظرية التمدن واظهار خصائصها ومقوماتها

158) Hourani, P. 22.

159) Ibid., P. 12.

(٥) وتمتد فترة السونغ خلال ٩٦٠ - ١٢٧٠ م .

160) See J. Aubin: "Element pour L'Etude" Op. Cit., P. 66-67 J. Gernet : "Note sur les villes" Op. Cit., PP. 77-8, 79-80, 84.

154) Ibid., P. 30.

155) Ibid., P. 30.

156) Stern, P. 30.

انظر ابن خلدون : تاريخ ج ٢ ص ٢٠٨ .

157) Weber, P. 81, Hourani, A.H. "The Islamic city in the light of recent research," in the Islamic city, PP. 13-14.

لكنه يفسر وبشكل تاريخي فشل الدولة العربية في العصور الوسطى باتخاذ عاصمة ملائمة أو فشلها باتخاذ مدن لعبت دور عواصم ، فباتخاذهم الشام أو دمشق عاصمة كانوا قد فشلوا في السيطرة على خراسان لبعدها الجغرافي وكذلك حينما اتخذوا بغداد عاصمة فشلوا أيضا في السيطرة على شمال أفريقيا وإسبانيا . لذلك فهو يصل الى نتيجة مفادها : لو أن العرب كانوا قد اتخذوا سلسلة من العواصم وفي المدن القديمة أمثال طيسفون وأنطاكية والإسكندرية لكانوا قد نجحوا أكثر بكثير في السيطرة على جناحي الإمبراطورية الشرقي والغربي (١٦١) . وهو أيضا في هذا الكتاب يذكر بعض المدن الإسلامية التي اشتهرت بسبب العامل الديني (١٦٢) .

حدث التطور الهام في دراسة المدن عامسة والإسلامية بضمنها ومن شتى النواحي في أواخر الستينات والسبعينات في الولايات المتحدة الأمريكية فهناك مكتبة غنية جدا بالكتب والدراسات عن المدينة الأمريكية بالدرجة الأولى والمدن الأوروبية ثانيا . كذلك فإن الجامعات الأمريكية تولي اهتماما متزايدا نحو دراسات التمدن . فكان نصيب المدينة العربية الإسلامية من جراء هذا التطور أن حظيت باهتمام غير قليل ، ومما يلفت النظر أنه بينما قد ركز الفرنسيون على المدينة الإسلامية والأوروبية والوسطية من وجهة نظر تاريخية ، فإن الباحثين الأمريكيين والمتخصصين بالتمدن قد ركزوا اهتمامهم على وضع المدينة الحديثة لا سيما المدينة الأمريكية صحيح أن لويس مفورد في كتابه (المدينة في التاريخ) يشير الى أنه من الضروري حينما نفكر بوضع أسس جديدة لحياة مدنية مستقبلية أن نتفهم الطبيعة التاريخية للمدينة للتمييز بين وظائفها الأصلية ، وبعبارة أخرى لا نملك الحافز الدافع لاتخاذ خطوة جريئة كافية في المستقبل (١٦٣) . أن هذا القول صحيح من الوجهة النظرية ، وعمليا فإن اتجاهات الدراسات التمدنية الأمريكية لا تتخذ ذلك المسلك لأن أغلبيةها لا تعطي إلا اهتماما قليلا بتاريخ هذه المدينة أو تلك . وقد يرجع سبب ذلك الى فلسفة الباحثين الأمريكيين في المدينة ونشأتها ، فال معروف أن المدينة الفرنسية أو الأوروبية بصورة عامة ومدن المنطقة العربية تتمتع

بإصالة تاريخية ، فهي تمتلك تاريخا قديما يمتد الى مئات أو آلاف السنين . وهو تاريخ عريق في التمدن يزود المؤرخ الأوروبي والشرقي بمادة تاريخية غنية ، بينما نجد المدينة الأمريكية فقيرة تاريخيا فهي مدن حديثة لا تمتلك مثل تلك العراقة والإصالة التاريخية بذلك فليس هنالك من دافع يحث المختص بالمدن أو التمدن الأمريكي على البحث في تاريخ المدن وإظهار موقعها من التقدم التمدني . وبالفعل فإن ما ذكره ماكس ويبر عن ردود فعل الباحث الأمريكي تجاه الدراسات الأوروبية للمدن صحيح ، فهو يعتبرها مجرد مدن قديمة ، وهو نادرا ما يراها ملائمة للمشكلة التي تجابهه في الوقت الحاضر (١٦٤) . فالباحث الأمريكي للمدن يوجه أهمية متزايدة للمدينة الأمريكية الحديثة وما تواجهه من مشاكل معقدة بعضها يتصل بتزاحم السكان وتزايد الهجرة وبعضها يتعلق بتشويش تخطيطها ونقص أو تزايد عوامل العمران تبعاً لميزاتها المالية ، والبعض الثالث يتصل بحياتها الاقتصادية ، كالبطالة والفقر ، ومشاكل أخرى تتعلق بتزاحم النقل والواصلات وفساد الجو والعزلة الاجتماعية . وقد دفعت هذه المؤثرات وغيرها الباحث الأمريكي الى أن يشخص هذه العلل ويحاول الوصول الى حلول نظرية على الأقل كذلك فإن هذه المؤثرات قد أدت الى توجيه مفهومه وفلسفته في حقل دراسة التمدن بصورة عامة ، كما نلاحظ ذلك في دراسته للمدينة الإسلامية فالباحثون الأمريكيون بصورة عامة لم يقفوا كثيرا على موضوع المؤسسات وفيما إذا كانت المدينة العربية تمتلك هذه المؤسسات المدنية أم لا ؟ بقدر ما اهتموا بوصفها من وجهة نظر التمدن وعلاقتها بالقرية ، وكيف تمكن العرب آنذاك من التغلب على مشاكل الهجرة ، وتوصيل المياه ، والحفاظ على النظافة ، وتوفير الخدمات المدنية ، والبناء ونوعه . والشوارع وهيئتها ونظام تفرعها ، ووضع المدينة الاقتصادي ، والثقافي ، والاجتماعي .

فضلا عن ذلك ، فإن هناك مسألتين ينبغي الإشارة اليهما في الوقت الحاضر قبل الخوض في وصف مساهمات الباحثين الأمريكيين . المسألة

164) Max-Weber : The City, P. 46.

عن هذا انظر مثلا التقرير الصحفي الذي نشرته صحيفة تلهاس الأمريكية بالانجليزية بعنوان (المدن أماكن جميلة للزيارة لكن . . .) وفيه يوضح الصحفي المشاكل التي تعانيها المدينة الأمريكية المعاصرة .

Democrate Tallahassee Friday March No. 82 P. 11 (A).

161) Toynbee : The City on the move, P. 128, 129, 130.

162) Ibid., P. 153, 158, 160.

163) L. Mumford : The city in History, P. 3.

العموميات الناتجة من حكم معاصرة اختصاصهم ،
وتمسكهم في فرض التفسير التي تميل الى عامل
واحد دون آخر .

اما المسألة الثانية فهي الرقعة الجغرافية التي
اشرت اهتمامات الباحثين الامريكان بالنسبة للمدن
العربية . فمن الغرابة ان نجد شمال افريقيا
بصورة عامة ومصر خاصة قد احتلت مكانة ملحوظة
في دراساتهم واستشهاداتهم ، ثم الى درجة قليلة
جدا العراق . والاتجاه صوب التمدن في شمال
افريقيا كان ، كما لاحظنا الصفة السائدة لاهتمامات
الباحثين الفرنسيين . فالباحثون الامريكان اضافة
الى مساهماتهم في دراسة التمدن في شمال افريقيا
خلال الفترة الحديثة ، اعتمدوا على بعض
الدراسات الفرنسية فترجموا عددا منها كدراسة
جوليان C.A. Julian حول تاريخ شمال
افريقيا (١٩٨٠) ، ودراسة تورينو Le Tourneau
حول مدينة فاس ، ودراسة لومبارد Lombard
حول عصر الاسلام الذهبي اذ يتضمن حديثا طويلا
عن التمدن في شمال افريقيا .

بالامكان تقسيم الدراسات الامريكية فيما
يتعلق بالمدن الاسلامية الى قسمين : -

١ - الدراسات التي تناولت بصورة رئيسية
المدينة ككل من حيث اهميتها كوحدة حضارية من
النواحي الاجتماعية والاقتصادية والتمدنية .

ب - الدراسات التي تخصصت بمدينة
واحدة من المدن العربية الاسلامية .

وقد مثل الاتجاه الاول بصورة عامة علماء
الاجتماع ، ومن بينهم بيرت هوسلتز
Bert F. Hoselitz في مقالة « دور المدن في
انمو الاقتصادي للأقطار النامية » (١٩٩٠) ومن الآراء
التي خرج بها هوسلتز هي : - ان الوظيفة
الاقتصادية لمدن العصور الوسطى وفعالية الدور
الذي لعبته قد انتجا تركيبا « اجتماعيا » بسيطا
على عكس المدن المعاصرة لهذه البلدان النامية .
فالمدن المعاصرة تتسم بتشابه المؤسسات لذلك

الاولى هي : بينما كان المؤرخون كما سبق ذكره
يحتلون مركز الصدارة في دراسات المدن الاسلامية
خلال العصور الوسطى والحديثة سواء كان في
فرنسا ام في اوروبا بدرجة اقل ، نجد ان الباحثين
الاجتماعيين وعلماء الاجتماع هم الذين لعبوا
ويلمبون دورا اساسيا في دراسة المدن الحديثة في
المنطقة العربية (١٩٥٠) ففتحوا بذلك مجالات جديدة في
دراسة المدن عامة والمدن الاسلامية في العصر
الوسيط ايضا ، غير ان هذا لا يعني اختفاء دور
المؤرخين في هذا المجال ، ورب سائل يتساءل فيما
اذا احدث هذا التحول في الكتابة اي نتائج حرة
بالملاحظة ؟ والجواب الى درجة ما بالايجاب .
فالاجتماعيون كما ترى شيرلي قد انقسموا حول
طبيعة مهمتهم للمدينة الى اولئك الذين وجدوا في
المدينة انها المكان الدائم ذو الوجود المحدد ، واخرين
الذين نظروا اليها وكأنها مرحلة اولى في حركة
التطور التمدني (١٩٦٠) . بالاضافة الى هذا فان
الاجتماعيين وعلماء الاجتماع الاخرين قد انقسموا
ايضا في تفسيراتهم الى مدارس تبعا للعامل المؤثر في
تكوين المدينة . فمنهم من مال الى اثر العامل
الاقتصادي والاجتماعي ، واخرون مالوا الى اثر
المحيط Ecology بضمنه المحيط والسكان
وجماعة تالفة ركزت على الظروف Environments
ورابعة على العامل التكنولوجي ، وخامسة على
فضائل المدينة Values والرها في التركيب
الاجتماعي (١٩٧٠) الا ان من اهم نتائج توجه الاجتماعيين
نحو دراسة المدن العربية ، حسم يتضح في ادناه ،
هي وقوعهم في عدد من التناقضات نظرا لعدم صلابه
خلفيتهم التاريخية ، وتوصلهم الى عدد من

(١٩٥٠) لزيادة الاطلاع حول ما كتبه الاجتماعيون انظر
البيبلوغرافيا في كتاب :

Comparative Urban Research : The
administration and politics of cities.
Ed. by Robert T. Donald (USA 1969)
PP. 325-5.

علاوة على ذلك الاوراق التي قدمت الى الندوة
والتي احتواها الكتاب التالي :

The study of urbanization. Ed. by
Philip M. Hauser and Leo F. Schnore
(USA 1966).

166) Shirley B. Laska : "The role of the
city in Modern society" in Human Mo-
salc, Vol. 3 No. 2 (1969) P. 194.

167) See Gideon Sjoberg : "Theory and
research in urban sociology PP. 165-
72.

168) C.A. Julien : History of North Africa
(New York, 1970).

169) Bert F. Hoselitz : "The role of cities
in the economic growth of underdevel-
oped countries" in the J. of political
Economy (LXI/ 1953) No. 1, PP. 195-
208.

غير انها شهدت تحولا جذريا خلال الفترة الاسلامية بعد ان اضمحل دور المدن الرومانية والفارسية كسلوقية ، بالميرا ، وبثرا ، وقيصريه Caesaria و طيسفون وسوسة (١٧٤) . وبذلك فان اغلب مدن الشرق الاوسط يرجع الفضل في بدايتها التمدنية وتطورها الى الاسلام (١٧٥) وهو اعتراف صريح من كيدون بدور الاسلام في ظهور المدن .

ويعتبر كيدون من المؤيدين لفكرة اثر العامل السياسي في نهوض المدينة ونموها حتى بالنسبة الى تلك المدن التي وصفت بانها مدن تجارية ، اذ ليس باستطاعة المدن ان تزدهر وتنتعش كما يقول دون دعم مباشر او غير مباشر من نظام سياسي قوي . فانتعاش مدن غربي اوربا بعد القرن التاسع الميلادي انما كان في حقيقته نتيجة مباشرة الى الدعم الذي نالته من الامبراطورية البيزنطية والعربية (١٧٦) .

وفي هذا المجال يستشهد كيدون بآين خلدون الذي اعتبره مؤسسا علم الاجتماع الريفي-التمدني وتركزت استشهاده عن هذا الموضوع على الامبراطورية الرومانية و امبراطورية الموريا Maurya في الهند ، و امبراطورية الهان Han الصينية (١٧٧) . ولكنه مع الاسف عند حديثه عن العامل الاساسي واثره في نشر حركة التمدن يكرر الامثلة السابقة دون ذكر ما انتجته حركات التحرر العربي من حركة تمدنية متصاعدة في منطقة واسعة (١٧٨) . ويكرر كيدون اراءه في اثر العامل السياسي وفي ظهور ونمو ثم اختفاء المدن في مقاله الجيدة الاخرى (ظهور وسقوط المدن - تأمل نظري (١٧٩)) .

فضلا عن ذلك فان كيدون خلال حديثه عن التشابهات الاجتماعية والطوبوغرافية بين المدن قبل حركة التصنيع والمدن الاسبوية خاصة نجده يتأثر بالادوات التي قدمها الباحثون الفرنسيون وبشكل خاص جورج مارسيه وسوفاجيه ، على الرغم من سعة افق مقارناته وشمولها مدن صينية وهندية . وامثلته عن المدن العربية تتركز بفعل التأثير ذاته على مدن شمال افريقيا باعتبارها

انتجت تطورا اجتماعيا معقدا (١٨٠) . ومن الممكن القول بان اراء بيرت هوسلتز قد تأثرت كثيرا بالاراء التي سبق ان طرحها الفرنسي بيرنيه Pirenne بالنسبة لعلاقة المدينة بالظروف التجارية ، وانه في الواقع ردد رأي بيرنيه من صفحة (١٩٨) الى (٢٠٠) المتعلق بتقسيم المدن الاوربية في العصور الوسطى الى مدن لها وظيفة سياسية ، واخرى ذات وظيفة اقتصادية . والاهم من ذلك فان هوسلتز يكرر ايضا رأي بيرنيه حول دور الاسلام او الفتح الاسلامي في تدمير التمدن الاوربي والمدينة الاوربية (١٨١) . وضمن هذا الخط تأتي دراسات كيدون Gideon الاجتماعي ، واهمها دراسة (المدينة قبل التصنيع) و « نظرية وبحث في علم الاجتماع التمدني » . وكيدون واحد من مثلي مدرسة شيكاغو التي ركزت على العامل الاقتصادي الميكانيكي والاجتماعي وموقع المدينة من هذا التطور ومع انه لا يفرد فصلا عن المدينة العربية الاسلامية من بين فصول كتابه (المدينة قبل التصنيع) لكنه يتحدث عن المدينة بصورة عامة من وجوهها الاجتماعية والتخطيطية والاقتصادية والدينية والسياسية ، والثقافية ويشير احيانا الى مدن المنطقة العربية ، فهو يشير مثلا الى دور الشرق الاوسط في حركة التمدن فيقول ان اكثر اقسامه منذ الفترة المسيحية كان الى درجة ما متمدنة . وعندما يصل الى الفترة الاسلامية يقول : (وفي حديثا عن سعة العملية التمدنية لابد ان ننظر الى ما أحدثه التفجر الاسلامي

"For truly extensive city-building throughout the Middle East we must await the explosion of Islam" (١٨٢)

فالعرب المسلمون خلال فترة قصيرة سادوا منطقة واسعة محطمين بذلك الامبراطوريات القديمة ومشيدبن بدلا عنها رخاء متمثلا بظهور المدن الجديدة (١٨٣) . ان مدنا مثل مكة ، والمدينة ، وبغداد (١٨٤) ودمشق كانت في بداية امرها مدنا صغيرة

174) Gideon, Op. Cit., P. 56.

175) Ibid.,

176) Ibid., PP. 76.

177) Ibid., PP. 71-72.

178) Ibid., PP. 70-71.

179) Gideon, "The rise and fall of cities : A theoretical perspective" in International J. of comparative sociology (IV/1963) PP. 107-20.

170) Ibid., PP. 205-6.

171) Ibid., P. 198.

172) Gideon, Sjöberg : The pre-industrial city, P. 55.

173) Ibid., P. 56.

(١٨٤) الإشارة الى بغداد باعتبارها مدينة كانت موجودة قبل الاسلام غير صحيحة ، مع العلم بان هناك قرية صغيرة غير مهمة في المكان التي انطلقت فيها بغداد زمن المنصور .

ومغامرة قصيرة المدى ترتبط بظهور دولة تطمح في انبات سيطرتها على مكان ما . وان ارض الاسلام مملوءة Pock marked ببياكل مدن ميتة ، على عكس ما تتميز به المدن الاوربية من استمرارية في مسيرتها التاريخية ، ان عملية الهدم واعادة التمدن قائم في كل وقت في اوربا ، وان الاوربيين يبنون نفس ما يهدم وبذلك صارت عملية التمدن عملية مستمرة . اما المدن الاسلامية فهي قصيرة العمر ، وان موتها نهائي ، ولذلك فاننا نشهد خلال كل بضعة اجيال انماطا تمدنية جديدة (١٨١) .

وهناك ايضا دراسة كل من

J. Cambaire and Werner J. Cahnman

ضمن هذه المجموعة من الدراسات العامة للمدن . فالؤلفان في كتابهما (كيف تنمو المدن . علم الاجتماع التاريخي للمدن (١٨٥) يذكران موضع المدن الاسلامية في علم الاجتماع التمدني ، ويشيران الى ان سكان المدينة الاسلامية لم يكونوا موجودين الا في مساحة خضوعهم الجماعي للسلطان ، وان وحدتهم هذه لم تنشق من خلال تماسكهم تجاه القانون كما هو الحال في المدينة الاغريقية والرومانية والاوربية في العصور الوسطى فاهالي المدينة الاسلامية منقسمون على انفسهم ، تقسيما ، دينيا ، واقليميا ، وعشريا ، والى جماعات وكتل لكل منها رئيسها وقوانينها . وانهم لم ينتقلوا في نقابات او تنظيمات حرفية . وبعبارة اخرى يقول المؤلفان - فانه يمكن تسميتهم بساكني المدينة لاغير لكنهم في الحقيقة لا يمتون بصلة مدنية لها (١٨٦) .

كذلك هناك دراسة هاموند Mason Hammond (المدينة في العالم القديم) فهو على الرغم من تركيزه على وضع المدينة في الحضارات القديمة لكنه ايضا يتناول عدة جوانب تتصل بوضع المدينة الاسلامية نفسها . ويرى بان العديد من المدن الاسلامية من امثال بغداد ، سامراء والقاهرة قد ظهرت وانتعشت في مناطق لم تتمتع الا بالقليل من الاصاله في التاريخ التمدني (١٨٧) . ويقول ايضا ان المدن

انموذجا للمدينة الاسلامية وخاصة « فاس » (١٨٠) وبلاضافة الى دراسات كيدون ، هناك نموذج آخر من الدراسات الاميريكية التي ساهم فيها الاجتماعيون من امثال الاجتماعي بينيت F. Benet في مقالته (فكرة التمدن الاسلامي (١٨٨)) . فهو يرى بان الاختلاف الجوهرى بين مدن العالم القديم والمدن الاسلامية هو ان نشأة المدن الاولى كانت اسطورية ملحمة ، في حين ان المدن الاسلامية قد نشأت في فترة تاريخية معروفة ومحدودة ومكتوب عنها في الكتب التاريخية لذا ، يقول بينيت ، بان الباحثين قد اخطاوا في التحدث عن كيفية تأسيس او نشوء هذه المدن والتحويلات التي شهدتها القبائل البدوية ضمن حركة انتقالها الى مرحلة الاستقرار . ويعطى بينيت Benet اهمية كبيرة في دراسته لآثر البداوة في المدن وانضاح ذلك في التقسيمات الطبوغرافية للمدينة وفي محلاتها المغلقة ، وهو يرى بان محاولات عدة قد اتخذت لاجتثاث التقاليد البدوية من بين المستقرين العرب في المدن كما قام به زياد بن ابيه في البصرة (١٨٢) . اما بالنسبة الى وجهة نظره في الاسلام وتأثيره على حركة التمدن ، فيقول ان الاسلام دين تمدني وانه ظهر اولاً في مدن تجارية ، وقد لعب دوراً فعالاً في اعادة البناء التمدني الذي نراه متمثلاً بالمدن (١٨٣) . فالدين الاسلامي كان يحتاج الى جامع واربعين شخصاً من اجل اقامة الصلاة ، وتعتبر هذه ضمن حدود تلك الفترة في القرن السابع الميلادي ، شروطاً تمدنية . ان التاريخ العالمي في الاسلام هو تاريخ مدن « انباء القرى » كما جاء في القرآن الكريم .

ولكن من الجهة الثانية يشير بينيت الى ان المدينة الاسلامية مع هذا مدينة سياسية . ويستشهد بان خلدون فيما يتعلق بارتباط حياة المدينة الاسلامية ونموها وموتها بحياة الدولة التي استسها ، فهي تموت بموت الدولة . وبذلك فانه يصل الى نتيجة مفادها ان المدينة الاسلامية تختلف عن المدينة الاوربية في مسيرتها التاريخية ، فهي غالباً ما تكون وقتية Passing Affair

184) Ibid., P. 212.

185) Jean Comhaire & Werner J. Cahnman: How cities grew. The historical sociology of cities (New Jersey 1965, 3rd ed.).

186) Ibid., PP. 6-7.

187) Mason Hammond : The City in the Ancient World (Harvard, 1972).

180) Gideon, Pre-Industrial, PP. 91-2, 100-101.

181) F. Benet : "The Ideology of Islamic Urbanization" in International J. of comparative sociology (Vol. IV/1963) PP. 211-226.

182) Ibid., PP. 216-17.

183) Ibid., P. 215.

الإسلامية كانت بصورة رئيسة ، مراكز للقيام بالواجبات الدينية ، وأن العرب المسلمين لم يروا في المدينة على أنها تمثل وجودا سياسيا واجتماعيا، فكانوا ببساطة ينظرون إليها على أنها مجرد مكان لتجمع الناس ، ولذلك فإنها تدار كأي بقعة أخرى. وعلى هذا فإن العرب لم يعيروا أهمية لتأسيس مؤسسات مدنية (١٨٨) . صحيح يقول هاموند ، أن الرسول محمد (ص) كان من المجتمع متمدين ، وأن القرآن يحتوي على العديد من الإشارات المتعلقة بالتمدين ، غير أنه من الجهة الثانية نرى بأن أغلب المسلمين الأوائل كانوا من أفراد القبائل. وقد بقيت تركيباتهم القبلية الاجتماعية سائدة في المدينة . وكانت القبيلة تمثل الوحدة الاجتماعية المدنية . فالمدينة إنما كانت عبارة عن معسكرات لقبائل مستقرة . وعلى الرغم من أن العرب قد اتخذوا مدنا سبق أن وجدت من قبل ، غير أنهم قد شكلوا هنا أيضا نفس التركيب الاجتماعي القبلي (١٨٩) . وبكر هاموند الآراء التي طرحت سابقا من أن المدينة الإسلامية كانت تقوم بوظيفة العاصمة للبيت الحاكم، وسرعان ما يتركها الحكام الذين يعقبون مؤسسها (١٩٠) . وينبغي عرضه هذا بالاستنتاج التالي أنه على الرغم من التطور العالي الذي ظهر في بعض المدن أو العواصم العربية الإسلامية ، فإن بالامكان النظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها كانت ضد حركة التمدن ، أما الاستمرار بقاء بعض المدن البيزنطية والرومانية فكان أمرا عارضا أكثر من أنه يمثل أي سياسة هامة (١٩١) . من الواضح بإمكان أن أفكار هاموند السابقة تميل بنفس الاتجاه الذي اتخذته بلانهور أكفير الفرنسي ، علما بأنه قد أدلى بجملة آراء أخرى مناقضة لموقفه المعادي للحضارة الإسلامية وللدور الإسلام في التمدن ، فيقول مثلا خلال تعرضه لعلاقة الإسلام بحركة التمدن بأن الإسلام لم يكن ضد التمدن كليا لكنه مع ذلك نظر إلى الدين كمعبر للمدن . والنص هو

"Islam as a way of life was not entirely anti urban, but it did look to religion as the justification for cities". (١٩٢)

وفي مكان آخر يذكر هاموند أنه على الرغم من أن العرب قد انتجوا هذه الحضارة المتقدمة فإنهم كانوا يؤكدون على الروابط القبلية ، باعتبارها أساسا لتركيب المجتمع . فالمدينة بالنسبة إليهم ظاهرة مادية وليس كيان اجتماعي أو عضوي (١٩٣) . Organic ويصرح في مجال آخر برأي مناقض ثالث حينما قال بأنه من الواجب الاعتراف بأن العديد من المدن الأفريقية والرومانية قد تضاءلت أهميتها فعلا وأصبحت مجرد قرى ، أو أنها هجرت خلال الفترة الإسلامية والتركية ، ولكن في المقابل ظل عدد من المدن الأخرى محتفظا بالاستمرارية التمدنية حتى الوقت الحاضر (١٩٤) . ويعود مرة رابعة فيناقض تلك الآراء عندما يتحدث عن الغزوات التي تعرضت لها الإمبراطورية البيزنطية منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن الخامس عشر سواء كان من قبل العرب أم السلاف أم الأتراك فيقول أن هذه الغزوات قد وجهت ضربة شديدة إلى المدن Polies البيزنطية ذلك لأن أولئك الشعوب (كاللذان في الغرب) لم تكن وجهتهم أساسا وجهة تمدنية ، ولأن الإسلام قد اعتبر المدينة مجرد وجود ديني لا سياسي (١٩٥) . وأن الأتراك كانوا أكثر من العرب في اتجاههم المعادي للتمدن فإنهم فضلوا الحياة كفلاحين أو محاربين ، وأن مدنا في الأناضول والبلقان بضمنها اليونان قد انكمشت أهميتها تحت حكمهم وأصبحت مجرد قرى كائنا مثلا كانت تتمتع بأهمية تمدنية عالية خلال الفترة البيزنطية بينما صارت خلال السيطرة العثمانية قرية تعية (١٩٦) .

ومن بين الدراسات الأخرى التي تضمنها هذا الاتجاه الاجتماعي دراسة جانب أبو لغد المتخصصة بمدن شمال أفريقيا . فقد حاولت في مؤلفاتها المختلفة وفي الورقة التي تقدمت بها إلى مؤتمر مدن الشرق الأوسط الرجوع إلى التاريخ القديم والإسلامي كي تدعم وجهة نظرها الاجتماعية تجاه التمدن الإسلامي . ففي هذه الورقة (نماذج في التجارب التمدنية) ركزت على دراسة مدينة القاهرة وأبدت رأيا مفاده أن الإسلام قد نجح في السيطرة والتغلب على التمايز الطبقي والتمايز الثقافي ، وأفلح أيضا في تقليل الأبعاد الاجتماعية بين الجماعات المختلفة .

193) Ibid., P. 345.

194) Ibid., P. 345.

195) Ibid., P. 358.

196) Ibid., P. 342-43.

189) Ibid., P. 341, 342.

189) Ibid., P. 342.

190) Ibid., P. 342.

191) Ibid., P. 342.

192) Ibid., P. 354.

النظام القانوني الروماني الذي اعتمدته اغلب مدن
العصور الاوربية الوسطى . فالقانون الاسلامي

"defined forms of ownership and rights
of development, which dictated similar distinction
between private and public space. Private proprietors and the quasireligious
state".⁽²⁰¹⁾

لا شك ان نظرة علماء الاجتماع للتمدن الاسلامي التي
سبق عرضها تنطلق من الاهتمامات السائدة في مجال
دراساتهم . وفي هذه المناسبة فان البرت رايس
Reiss هو الآخر قد شدد على تلك الاهتمامات
فقال في مساهمته « علم الاجتماع التمدني » ان اكثر
ما يهتم به علماء الاجتماع دراسة وتنظيم طبقات
المجتمع والتركيب الاجتماعي ؛ لذلك فانهم استخدموا
المدينة كمحل لاختبار نظرياتهم التي قد لا تمت الى
علم الاجتماع التمدني⁽²⁰²⁾ . وعلى هذا فان جميعهم
قد ركز على طبيعة التكوين الاجتماعي للمدينة
الاسلامية ؛ وان جميعهم عدا ابولغد ؛ قد رأى ذلك
التكوين الاجتماعي على انه تكوينا قليا في الاساس
وبدوره قد اثر على التقسيمات الطبوغرافية
بله العلاقات الاجتماعية في داخل المدينة . وعلى الرغم
من ان وجهة نظرهم هذه تعد بحد ذاتها تطورا فيما
يتعلق بدراسات المدينة ؛ لكنهم ايضا قد وقعوا في
عدة تناقضات اثرت على المستوى العلمي لدراساتهم
من الناحية التاريخية . اذ وجهت عدة انتقادات
للدراسات الاجتماعية للمدن فقد رأى كيدون Gideon
ان علم اجتماع المدن الامريكي ما زال يعلق اهمية
اساسية على جمع المادة لا على بناء انظمة نظرية⁽²⁰³⁾
وفي مجال آخر يشير الى ان هناك عددا من الاجتماعيين
ممن عرف التمدن بحدود سكانية لا غير⁽²⁰⁴⁾ ،
فحقيقة التمدن ليست ارقاما فحسب ؛ ولقد وقع
الاجتماعيين فريسة النظريات المتعددة المتعلقة
بالتمدن مما ادى الى وقوعهم في التناقضات فهم

"Class cleavages, cultural cleavages,
and to decrease social distance even among
people who are objectively very dissimilar".⁽¹⁹⁹⁾

وهدفها من تتبع التاريخي للمشاكل التمدنية
التي واجهتها مدينة القاهرة هو اظهار التباين التمدني
المعاصر فيها . فقد وجدت مثلا ان مركز التمدن
التقليدي او القديم يتمثل باقدم محطة في قاهرة
العصور الوسطى التي ترجع الى فترة الفاطميين
والايوبيين والمماليك ؛ وان اغلب الطبقات العاملة
والذين يشتغلون بالانسجة والاخشاب والجلود
والحرف المعدنية يتركزون في هذا الجزء القديم من
القاهرة . بالاضافة الى ذلك فان عددا من التجار
ووكلاء التجار والملاكين قد اتخذوا ذلك الجانب
ايضا⁽¹⁹⁸⁾ . وهي كذلك تعتمد على الخلفية التاريخية
عند تتبعها الآثار التي انتجتها الهجرة على نمو
القاهرة سكانيا وما جاءت به من مشاكل في الوقت
الحاضر لقرى فيما اذا كانت قد عانت نفس هذه
المشكلة في العصور الوسطى ام لا⁽¹⁹⁹⁾ . المهم اننا
خلال تصفحنا لدراسات ابو لغد نجد تطورا في نظرة
علماء الاجتماع بالنسبة للمدينة الاسلامية وكذلك
بالنسبة لعلاقة الاسلام بالتمدن ؛ فانها تشير ، في
ورقتها الاخرى التي تقدمتها الى مؤتمر الدراسات
المقارنة للتمدن ؛ الى مسألة هامة معارضة للرأي
القائل بان المدينة الاسلامية قديمة ومتغيرة وهي ترى
ان حوالي نصف المدن التي تأسست حديثا في المغرب
قد كانت من صنع الفترة الاسلامية ؛ وان اكثرها ما
زال يتمتع برخاء⁽²⁰⁰⁾ .

وابو لغد تعتمد دائما على التاريخ الاسلامي
اثناء مقارنتها بين القاهرة ورياط سالي وتونس وذلك
لاظهار وحدتها التمدنية واستمراريتها التاريخية عبر
القرون حتى الفترة الراهنة ؛ وتخلص الى نتيجة
مفادها ان النظام القانوني Legal system
للك المدن الثلاثة التي تأسست خلال القرن الاول
من التاريخ الاسلامي يختلف اختلافا جوهريا عن

201) Ibid.

202) Albert J. Reiss : The sociology of
urban life : 1946-56" in Paul K. Hatt
and Albert J. Reiss (eds) cities and
society : The revised reader in Urban
sociology (New York 1957) P. 10-11.

203) Gideon, Sjöberg : "Theory and Research"
P. 178. (204). Ibid., P. 163.

204) Goitein : "The rise of Middle Eastern
Bourgeoisie in Early Islamic Times"
in studies in Islamic History and Institutions
(1966) P. 225; (Masdjid) in
El. by Pederson.

197) Janet Abu Lughud : "Varieties of Urban
experience: Contrast, co-existence
and coalescence in Cairo" in Middle
Eastern Cities, ed. by Ira M. Lapidus
(Los Angeles 1969) P. 183.

198) Ibid., P. 178.

199) Ibid., P. 167.

200) Janet Abu Lughud : "The legitimacy
of comparisons" P. 12.

عملهم في الريف وعادوا الى المدينة (٢٠٦) . ويذكر لايدوس ، وهو متخصص آخر في تاريخ التمدن العربي ، كيف كان العرب يفتخرون بمدنهم ويحبونها ، فكتبوا عنها وشهدوا اليها الرحال (٢٠٧) .

ويقول لايدوس ان المدينة تحمل قدسية خاصة في نظر المسلمين ، وكان العرب يفاخرون دائما بمدنهم ويفضلونها عن غيرها كما يفضلون العيش فيها بدلا من الريف ، وكانوا كالاوريين والامريكيين يكرهون الفلاحة (٢٠٨) . وهذا كريبس Graber يتحدث عن حب المسلمين البناء مستندا بذلك على نقش يعود الى تاجر اقمشة بنى جامعا في القاهرة ، ويعلق على ذلك بقوله : ان هناك عدة استشهادات في يوميات المؤرخ الحنبلي ابن البناء عن نشاطات الافراد العمرانية في العاصمة (٢٠٩) . ويلمح رسل Russell في دراسته عن سكان الفترات القديمة والوسيلة الى ان الاسلام حقق انجازا كبيرا بتشجيعه على سكنى المدن مما ادى الى زيادة كبيرة في سكان المدن في شمال افريقيا ، ودمشق ، وانطاكية وبلاد وادي الرافدين (٢١٠) . وان التاريخ الاسلامي ، فوق هذا كله ، يزودنا بالكثير من استشهادات التي تخالف وجهة نظر الاجتماعيين السابقة .

وان التناقضات التي احتوتها دراسة هاموند مثلا هي الاخرى تدعم الرأي السابق في ان وجهة نظره ليست وجهة نظر مؤرخ تستند على

- 206) Ira M. Lapidus : "Muslim cities and Islamic society" in Middle Eastern cities, P. 75.
- 206) Ira M. Lapidus : "Muslim Cities and Islamic society" in Middle Eastern Cities, P. 75.
- 207) Ibid., P. 47.
- 208) Graber, Oleg : "Cities and citizens" in Islam and Arab World, ed. by B. Lewis (1976) P. 89.
- 209) Russell : "Late Ancient and Medieval Population" in Transactions of the American philosophical society field at Philadelphia for promoting useful knowledge, New series, Vol. 48, Part-3 (1958) PP. 89, 91.
- 210) Middle Eastern Cities (A symposium on Ancient, Islamic and contemporary Middle Eastern Urbanism. Ed. by Ira M. Lapidus (Los Angeles, 1969) Oct. 27-29 (1966).

لم يعيروا للتاريخ أهمية كبيرة ، كما انهم اعتمدوا على نماذج قليلة جدا ربما تكون فردية ثم اعطوا اوصافا وتعميمات جازمة ، فدراسة بينيت وورنر Cambair, Werner ركزت على مدينة فاس وذلك لظهور العزلة الانثولوجية بوضوح في هذه المدينة بالذات ، لكنه من الصعب اعتبار مدينة فاس قاعدة عامة تنطبق على بقية المدن الاسلامية ، لقد كانت الحواجز الاجتماعية القائمة على التقسيمات القبلية حقيقة واضحة في بداية الفتوحات الاسلامية وخلال القرن الاول للهجرة ، غير ان هذه الحالة قد تغيرت خلال القرون ، الثالث والرابع والخامس للهجرة عندما تبدلت العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والانتاجية فصارت المدن تبعا لذلك تمثل مراكز انتاجية تجارية او زراعية ، او ادارية او سياسية فانفتحت ابوابها لجموع من الوافدين الذين لا ينسبون الى هذا الاسل القبلي او ذاك وانخرطوا في حياة المدن الانتاجية فانصهرت نتيجة لهذه التغيرات وبمرور الزمن ، العلاقات القبلية وتحطمت الحواجز التي كانت موجودة وقائمة على النسب والعزلة القبلية ، والواقع ان الاجتماعيين قد بالغوا بالتركيز على هذا الامر . فهناك عدة ادلة ادلى بها عدد من مؤرخي المدن امثال كويتانين المتخصص بدراسة وثائق الجيزة الذي يقول انه من الخطا الفادح ان نعزو الى البدو اتجاه قلة التدفق للحياة المدنية ، ويشير الى ان نظرة الى الادب الاسلامي ستقدم استشهادات غير قليلة عن اللوم الذي وجه ضد البلخ المتزايد في تشييد العمائر والى الصرف الباذخ على تشييد المساجد . ويضيف قائلا بان العرب المؤسسين للامصار كانوا من اشد المحبين للبناء والعمران ، وان ابن سعد في طبقاته يشير في عدة مجالات الى ما قام به المسلمون الاوائل في بناء البيوت والعمارات الاخرى (٢١١) . لقد كان اهل المدن العربية يحبون مدنهم ويفخرون السكن فيها ، او الانتساب اليها ، ويورد كويتانين رواية تتعلق بمقد زواج اشترط فيها اهل الزوجة ان لا يبدل الزوج المدينة بأي مكان اخر دون موافقة الزوجة . ويذكر ايضا رسالة اخرى توضح بان الزوجة لم تتحمل العيش في الريف لذلك هربت من زوجها واتجهت الى القاهرة ، فرضخ الزوج لطلب زوجته بالانتقال من الريف الى دمياط . وهناك عدد من الوثائق في الجيزة تفيد بان عدد من الموظفين قد تركوا اماكن

- 205) Goitein : "Caire : An Islamic City in the light of the Geniza Documents" in Middle Eastern cities (1966), P. 83.

عن الجامع وهي دراسة اثيرة لها صلة بالاحوال المدنية في مدينة في المنطقة العربية ، ولا بيدوس عن المدن الاسلامية والمجتمع الاسلامي « وكويتاين عن القاهرة على ضوء وثائق الجيزة ، وشارل عيساوي عن «التحول الاقتصادي والمدني في الشرق الاوسط» ، وجانيت ابو لغد عن القاهرة ايضا بعنوان « نماذج من التجارب المدنية » (٢١١) وقبل التعرض لوجهات نظر الدراسات المرتبطة بالبحث لابد من الاشارة الى الخلاصة العامة والتي توصلت اليها الندوة بالنسبة للمدن الاسلامية وقد قدم هذه الخلاصة البرونسور ادمز المشهور بكتابه عن التمدن لتقديم . فهو يقول

"The conclusion that traditional Middle Eastern cities were relatively segmented, unstable and acephalous is not meant to imply a denial that there were important functional links, shared values, and unifying symbol systems that distinguished these cities and allowed them to survive as creative cultural centres." (٢١٢)

فالمدينة الاسلامية على الرغم من انها نسبيا منعزلة وغير ثابتة ، ودون رأس أو حكومة ، فان بينهما عددا من الروابط الوظيفية الهامة ، والفصائل المشتركة والانظمة الموحدة التي تميزت بها واعطتها الحياة في ان تبقى حية كمراكز ثقافية فعالة . ان قراءة هذه الخلاصة تظهر لنا دون شك مدى التطور الذي طرا على الفكر التاريخي للتمدن الاسلامي . فالورقة التي قدمها او بنهايم عن المدن القديمة تنوغل في دراسة مدن العراق ، بالاخص مدينة سبار . وهو في نفس الوقت يركز على مسائل جوهرية رئيسة في حقل التمدن كملاقة المدينة بالضاحية ، وتركيباتها الداخلية والخارجية ، والتركيب الاجتماعي ، وطبيعة ادارتها وعلاقتها بالعاصمة بابل ، والحياة العائلية والمعاشية ، والوظائف الموجودة فيها ، ومؤسساتها واستقلاليتها وهي كما مر ذكره الامور الهامة التي يركز عليها الباحثون الامريكان في دراساتهم عن التمدن . اما كريبر فانه حاول ان يبرز في ورقته عن الجامع المراحل التاريخية التي مرت به اهمية هذه المؤسسة الدينية سواء كان من حيث المكان أم الهيئة . وقد ساهم كريبر ايضا في كتاب (الاسلام والمسلم العربي) المنشور ١٩٧٦ ، بمقالة عن المدينة واهلها مبرزاً فيها

استشهادات وادلة تاريخية اكثر من كونها نظرة اجتماعية مقلدة فهو يزعم مثلاً وقوف الحضارة العربية الاسلامية ضد حركة التمدن وفاته حقيقة ان الحضارة هي التمدن ، وان جميع المؤرخين الاوربيين قد اعترفوا بفعالية الحضارة العربية وبان الاسلام هو دين مدني . وهاموند يشير الى اثينا على انها اصبحت خلال السيطرة التركية مجرد قرية ويرجع ذلك كما يرى الى ان الاتراك كانوا ضد التمدن متناسيا ومتجاهلا حقيقة وهي ان منطقة حوض البحر المتوسط قد خضعت لعدة تطورات وتغيرات جديدة ادت بدورها الى اختفاء مدن من على المسرح نهائيا او تضاعف اهميتها الى مرتبة ثانوية ، كما ادت ايضا الى ظهور مدن اخرى ، فضلا عن هذا فانه من المعروف تاريخيا بان حركات التحرر العربي لم تكن سلبية تجاه التمدن فلم تخرب المدن القديمة الموجودة في المنطقة ، والصحيح ، اعتمادا على اقوال المتخصصين في التمدن ، بان هذه المدن اليونانية والرومانية قد انحلت فعلا واصبح دورها ثانويا وقد تناقصت اهميتها بعد ان تحولت الى مجرد قرى قبل ان يشارك العرب في حركات التحرر بفترة . وأوضح مثال على ذلك مدينة كارتاج في شمال افريقيا وبالميرا في بلاد الشام في الوقت الذي استمر فيه بقاء مدن اخرى بل اخذت تحتل مراكز هامة في حركة التطور المدني الاسلامي كدمشق ، وحلب ، والقدس ، والاسكندرية . ومن كل ذلك اريد القول بان الدراسات الاجتماعية على الرغم مما قدمته من نظريات وتفسيرات متطورة بالنسبة للتمدن الاجتماعي غير انها وقعت في مغالطات عديدة وذلك لعدم مراعاتها الارث والتوصل التاريخيين للتمدن .

بقي علينا الان ان نتعرض لتطور الفكر التاريخي المتعلق بالمدن العربية الاسلامية في الدراسات الواقعة ضمن هذا الاتجاه . فبعد حوالي السنتين من عقد الندوة العلمية في اكسفورد في بريطانيا تحت عنوان « المدينة الاسلامية » ساهم فيها عدد من الباحثين الامريكان امثال لاسنر وسكانلون ، عقدت ندوة علمية اخرى Symposium في مدينة لوس انجلز في كاليفورنيا استغرقت ثلاثة ايام من ٢٧ اكتوبر الى ٢٩ اكتوبر ١٩٦٦ تحت عنوان « مدن الشرق الاوسط (Middle Eastern Cities) والاختلاف الرئيسي بين هاتين الندوتين ، انه بينما تخصصت الاولى في المدينة الاسلامية تناولت الندوة الثانية المتعقدة في امريكا المدينة والتمدن في الشرق الاوسط قديما ووسيطا اي اسلاميا ومعاصرا . قدم فيها او بنهايم Oppenheim ورقة عن المدن العراقية القديمة ، وكريبر Graber

211) Ibid., P. 192.

212) Ibid., P. 74.

ج - حماية اعضائها من أي منافسة .
د - تم ارتباطها بالدين في البلدان المسيحية (٢١٦) .

ومن الطريف ذكره ان كويتاين في مناسبة أخرى يشير الى ان مثل تلك الوظائف والمسؤوليات ، كما وردت في الجيزة ، كانت موجودة في المدينة العربية لكن بدون هذه المنطقة او تلك ، هم الذين يقومون بها او تقوم بها شرطة الدولة ، او النبلاء المتنفذين (٢١٧) سواء كانوا يهود ام مسلمين لا المنغلات الحرفية . ومن الامور التي ينبغي ذكرها هنا ايضا ان كويتاين كما اوضحنا سابقا من المعارضين للرأي القائل بان العرب لم يكونوا مبالين للعيش في المدن ، فهو يرى العكس اذ يرجع اليهم الفضل في اتخاذ المدن وتشيد البيوت والمراكز العمرانية الأخرى . وهو فوق ذلك يرى فضل « هذه الثورة التمدنية التي جاء بها الاسلام على التاريخ التمدني العالمي » (٢١٨) والبرونسور لا بيدوس هو الذي اشرف على تحقيق اوراق الندوة هذه وقدم مقدمة جيدة ، فضلا عن مساهمته بورقة عنوانها « المدن الاسلامية والمجتمع الاسلامي » ، وهو ايضا صاحب كتاب (المدن الاسلامية في العصور الوسطى المتأخرة) (٢١٩) ركز فيه على الفترة الملوكية ان الملاحظة الهامة عن مقالته هي ان اراده هي نفسها قد ذكرت في كتابه الانف الذكر على الرغم من وجود بضعة اضافات . اوضح لا بيدوس رايه في مقدمة الكتاب حيث قال بان الفتح العربي الاسلامي لم يؤدي الى تخریب او هدم المدن القديمة ، فان هذه المدن كانت قد انتهت مهمتها كمدن (بوليس) قبل ان يأتي الفتح العربي بفترة طويلة (٢٢٠) . وهو يرى ايضا بان العرب قد اوجدوا عددا من المدن الجديدة المهمة جدا ومن اجل اقرار القبائل الفاتحة . وبعد ذلك فان الدول العربية بالتعاقب قد قدمت دفعا كبيرا لحركة التمدن وساعدت على توسيعها ونشرها الى مختلف الاجزاء في المنطقة العربية . فانتساع حركة الزراعة والتجارة ، ونمو الحاجات الادارية والسياسية ادت كلها الى نمو

جوانب اجتماعية طريفة في المدينة الاسلامية . لقد كتب كويتاين Goitein العديد من المقالات التي تناولت جوانب مختلفة من التاريخ السياسي والاداري والاجتماعي والاقتصادي في الاسلام استنادا على وثائق الجيزة ، وكانت ورقته في المؤتمر « القاهرة مدينة اسلامية في ضوء وثائق الجيزة » ذكر فيها ان اصل كلمة مدينة ارامي ، وتعني Din العدالة ، لذلك تعد المدينة المكان الذي تطبق فيه العدالة ، ففيها يقيم اعضاء الحكومة ويسود فيها الامن والاستقرار أكثر من أي منطقة أخرى . ويقول عن علاقة الريف بالمدينة ان الفلاحين بانوا يوم الجمعة الى المدينة ليحضروا سوقها وليكونوا على صلة بالسلطة (٢١٢) . ثم يرجع الى مسألة طريفة تكررت في مقالة شارل عيساوي وهي : ان العواصم الرومانية امثال قيسرية Caesarea في فلسطين ، والاسكندرية في مصر ، وكارتاج في افريقيا كانت عواصم تقع على البحر ، الامر الذي مكنتها من الاتصال المباشر بروما عاصمة العالم بينما تقع العواصم التي اتخذها العرب امثال دمشق والقسطاط والقيروان بعيدة عن البحر فهي لذلك امنه من هجمات البيزنطيين المباشرة (٢١٤) . ان كويتاين سواء كان في ورقته تلك ام في كتابه (دراسات في التاريخ الاسلامي والنظم الاسلامية) لا يتفق ونظرية ماسنيون عن وجود نقابات في المدن الاسلامية منذ القرن التاسع الميلادي ، ولكنه يقول بانه لا يستطيع تفنيد الفكرة الداعية الى وجود نقابات حرفية بين القرن السادس عشر والتاسع عشر ، فيقول بانه لا توجد هناك أي اشارة تشير الى وجودها قبل ذلك التاريخ أي منذ القرن التاسع والثالث عشر للميلاد . وكانت الشرطة هي التي تاخذ على عاتقها مراقبة السوق في المدينة لا النقابة (٢١٥) . ولذلك فانه خصص مجالا غير قليل من مقالته لمناقشة ما تعنيه النقابة وما هي صلاحياتها مشيرا الى عدم وجود مثل هذه الصلاحيات في المدينة الاسلامية . ان وظائف النقابة كما يذكر هي .

ا - مراقبة عمل اعضائها لدعم مستواهم .

ب - تهيئة مستلزمات تثقيف التلاميذ وضمهم للنقابة .

216) Ibid., P. 94.

217) Goitein, "The rise of Middle Eastern Bourgeoisie" in studies in Islamic history and Institutions, P. 225-6, 241.

218) Lapidus, I.M. Muslim cities in the later Middle Ages. Cambridge; Mass, 1967.

219) Lapidus, I.M. Middle Eastern cities, P. 22 (Introduction).

220) Ibid., P. 22.

213) Goitein : "Cairo : An Islamic City" P. 82.

214) S. D. Goitein : Studies in Islamic history and Institutions, Leiden 1966, P. 267, 269-70; idem : "Cairo : An Islamic city" P. 94.

215) Goitein : "Cairo : An Islamic City" P. 94.

المعاصرة منها ورقة شارل عيساوي التي تركزت على (التغير الاقتصادي والتمدني في الشرق الأوسط) (٢٢٧) وهو على الرغم من تناوله التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتمدنية لمدن المنطقة المختلفة وخامسة مدن العراق وايران فانه يشير في موضوع الخلفية التاريخية لذلك التمدن الى بضعة مسائل سبق ان طرحها الباحثون الفرنسيون من قبله امثال بلانول اكسير Xavier . فيقول مثلاً ان من السمات البارزة للمدينة الاسلامية (Town) افتقارها لمدينة الدولة City State. وخلوها تقريباً من المؤسسات والادارات المستقلة ، وتقسيم محلاتها وطوبوغرافيتها على اساس ديني . فيقول ان كل محلة مغلقة على نفسها بأسوار وبوابات (٢٢٨) ، وهي فكرة سبق ان طرحها من قبل مارسيه في مقالته Urbanism musulman (P. 219) وبلانول اكسير . ويضيف عيساوي الى هذه المواضيع بان المدن الاسلامية تشابه المدن الصينية قبل فترة التصنيع مشيراً الى مقالة ولفروم Wolfram. جولد (تركيب المدينة الصينية قبل حركة التصنيع) ، وهذه الفكرة ايضاً سبق ان اشرنا اليها خلال مناقشة اراء حوراني ورايه القاضي بان المدينة الاسلامية اكثر فعالية ودينامية من المدينة الصينية . ويرى عيساوي راي كويتاين الذي يفيد بان اكثر المدن الكبيرة في الفترتين اليونانية والرومانية كانت عبارة عن موانئ ، امثال : النينا وروما ، وكارثج ، وانطاكيا ، ورودس ، وكذلك الحال بالنسبة الى المدن الاوربية الكبيرة الحديثة كجنوة وفينيسيا ، وناپولي وامستردام ، ولندن ، وفيلادلفيا ، ونيويورك، وسنت بترسبرك، وكوبنهاغن على عكس اكثر مدن المنطقة العربية فانها لم تكن موانئ، لوقوعها في الداخل كحلب وبغداد والقاهرة والري (٢٢٩) ، ونيسابور واصفهان وتبريز وطهران ولكنه يتناسى عدد غير قليل من المدن العربية التجارية كالبيصرة وحما وعجر ... الخ .

المدن والتمدن الاسلامي (٢٢١) فالعرب لم يؤسسوا مدناً جديدة فحسب بل وانهم سيطروا على عدد من المدن القديمة الموجودة سابقاً ووسعوها وانشأوا لها ضواحي جديدة . والنموذج الواضح لذلك هو تأسيسهم ضواحي للامراء تشتمل على قصر للحاكم ، والادارة ، والقوة العسكرية (٢٢٢) . وهو يرى ، على عكس الاراء التي سبق ذكرها ، باستمرارية المدينة الاسلامية وعدم وقتيتها او قصر عمرها . ويقول انه منذ بداية التدوين التاريخي كانت مدن الشرق الأوسط وحضارته متشابهتين ، فقد مثلت المدن سواء كانت قديماً ام خلال العصور الوسطى منظمة اجتماعية سياسية ، وقد لعبت دوراً ثقافياً فعالاً . اما في الوقت الراهن فانها تمثل مراكز للتطور الاقتصادي والتجديد الذي لعب دوراً قوياً في تغيير مجتمع الشرق الأوسط (٢٢٣) . ويستنتج بان المسلمين كانوا محبين للعيش في المدن ، وكانوا يتفاخرون بها ، فكانت المدينة تملك قدسية متميزة (٢٢٤) . ولابيدوس يمتدح سعة المدينة الاسلامية وكبر حجمها ، فمدن مثل بغداد والقاهرة كان سكانها يقدر بـ ٢٠٠.٠٠٠ او ٢٠٠.٠٠٠ نسمة وهو تعداد يكبر أي مدينة سبق ان وجدت في الشرق الأوسط . وان هذه المدن لم تكن مدناً مفردة بل مركبة ، او عبارة عن مجموعة من المدن ، كانت بغداد مثلاً محاطة بالحربية من الشمال وبالمركز التجاري (الكرخ) من الجنوب ، وتقابلها الرصافة من جهة دجلة الاخرى . وكانت القاهرة تشتمل على القسطنطينية ، والعسكر والقطائع (٢٢٥) . بالانضافة الى كل ذلك فان لابيدوس سواء كان في ورقته ام في كتابه يناقش مواضيع اجتماعية في مدن كحلب ودمشق خلال الفترة المملوكية وهي مناقشة تفيد كثيراً في اظهار دور الحركات الشعبية المعارضة للمماليك ، ودور المحلات واستقلاليتها ووجود النقابات الحرفية (٢٢٦) .

اما ما تبقى من تلك الاوراق التي قد قدمت الى هذه الندوة فانها كانت تبحث عن مدن المنطقة العربية

- 227) Welfram, Eberhard : "Data on the structure of the Chinese city in the pre-industrial period" in Economic Development and cultural change (April, 1956).
- 228) Charles, Issawi, Op. Cit., PP. 106-7.
- 229) Robert S. Lopez : "The cross roads with the wall" in the Historian and the city, ed. by Oscar Handlin and John Burchard (Harvard University Press, 1963) P. 29.

- 221) Lapidus : "Muslim Cities and Islamic Society" P. 63.
- 222) Lapidus : Middle Eastern Cities (Introduction) P. 5.
- 223) Ibid., P. 25.
- 224) Lapidus : "Muslim Cities" P. 61.
- 225) Lapidus : Muslim Cities in the later Middle Ages, P. 196, 199, 200.
- 226) Charles Issawi : "Economic change and urbanization in the Middle East" in Middle Eastern Cities, PP. 102-21.

انطباعاً بأنها لم تكن من تنفيذ خجلة سابقة بل كانت من نتاج مراحل تطورية ذاتية عدة (٢٢٤) . ولاستر في كتابه المشار اليه اعلاه يخصص معظم حديثه ، اعتماداً على المصادر الأولية ، على وصف مدينة بغداد وخطتها . وهو في نفس الوقت يعرج على موضوع المدينة الدائرية والمدينة المخلوقة الذي وضع اصوله كما تم ذكره المستشرق الفرنسي يوتي ، ويطبق لاسر النظرية على المدينة الاسلامية فكرر في هذا المجال ما سبق ان طرحه في ورقته عن اعادة تأسيس الامصار . وهو يرى في « المدينة المدورة » نموذجا آخر مختلفا للتطور التمدني (٢٢٥) . ولاستر بالاضافة الى ذلك تناول موضوع سعة التمدن الاسلامي في العراق ومقارنته بالتمدن الساساني ، وهو موضوع تناوله ادمز Robert Mcc. Adams في كتابه « بلاد ما وراء بغداد / تاريخ مستقر في وادي دجلة » ومن الآراء التي اوضحها ادمز ثم كررها لاسر هي : ان سعة التمدن الاسلامي في العراق يمثل ، باستثناء بغداد وسامراء ، نسبة ٢٢٪ من مجموع المنطقة التمدنية المستقرة ، وهي نسبة اذا ما اضيف اليها كل من بغداد وسامراء تعادل اربعة اضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني . لذا فانه يمكن القول بان نمو المدن الاسلامية قد وصل الى اكبر درجة من التطور التمدني قبل الازمنة الحاضرة (٢٢٦) . ولم تقتصر دراسة لاسر على ذلك بل انها توجهت الى ايجاد الحالات المشابهة لطيوغرافية بغداد ، اعني (القصر والجامع) ، وانتهت الى القول بان مجموعة (القصر - الجامع) يبدو انها اصبحت سمة اثرية للمدينة الاسلامية وترجع الى فترة الفتوحات العربية الاسلامية ، وهي سمة لم تكن معروفة في فن العمارة الاوربي (٢٢٧) . كما انه ايضا تناول مسألة تعريف المدينة الموضوع الذي اصبح شائعاً في دراسات الباحثين الامريكان : وقد رجع لاسر من اجل حل الغموض الوارد في الاصطلاح « المدينة » الى النواحي الفقهية لتعليل وجود الجامع كاساس للتمييز بين المدينة والقرية (٢٢٨) . ولما كنا قد اشرنا الى كتاب ادمز لابد من ذكر بضعة كلمات عن اهميته ، فالكتاب في الواقع عبارة عن دراسة تاريخية عن وادي دجلة

ومن الممكن ايضا الاشارة الى بحث روبرت لوبيز Lopez المتعلق بشوارع المدن عامة ، وقد نشر هذا البحث في كتاب « المورخ والمدينة » يرى لوبيز ان المدينة الاسلامية لا توجد الا اذا وجد المسجد الجامع ، والسوق والحمام وهي سمات خاصة بها غير موجودة في المدينة الغربية (٢٢٩) . وكذلك بحث وليم سينر المتعلق بـ « التمدن في شمال افريقيا » (٢٣٠) الذي حاول فيه ان يتتبع اصول المدينة الاسلامية منذ الفترات القديمة والاسلامية والعثمانية مؤكداً على سماتها الاسلامية ، وعلى ان المسلمين قد اسسوا المدن لظهور شدة تمسكهم بالدين الاسلامي ، ذلك الدين الغريد في خصائصه .

(٢) اما الاتجاه الثاني لدراسات الباحثين الامريكيين فيتمثل بتلك الدراسات التي تناولت مدينة اسلامية واحدة او مجموعة من المدن . وبالإمكان القول بانهم في هذه الدراسات قد توجهوا نحو مواضيع تختلف الى حد ما عن توجهات الباحثين الفرنسيين ، فهم يركزون على المواضيع العمرانية في المدينة ، والاحوال الاجتماعية وتركيب طبقات المجتمع ، والنواحي الصحية ومشكلة الماء وتصريفه والنواحي الانثوية ... الخ . فالباحث المعروف لاسر J. Lassner كتب بحثاً عن خطط بغداد وبشكل خاص حول قصر او بلاط الخليفة (٢٣١) ، وتقدم به الى ندوة المدينة الاسلامية التي انعقدت في بريطانيا . كما انه كتب كتاباً بعنوان « طوبوغرافية بغداد في اوائل العصور الوسطى » (٢٣٢) . وتحدث لاسر في ورقته عن طبيعة خطط المدينة اعتماداً على المصادر الاسلامية ، ثم ناقش النتائج التي توصل اليها كل من هرزفيلد وكرسويل . يشير لاسر خلال حديثه عن طوبوغرافية بغداد الى مسألة هامة تتعلق بالتطور الذي شهدته حركة تأسيس الامصار في مجال الاستقرار والتمدن والفعالية التجسارية والاقتصادية . ويعقب على ذلك قائلاً بان نمو هذه الامصار وتطورها انما نتج من الداخل الى الخارج ولم يتأثر بأي مؤثر خارجي فهي بناء على ذلك تعطي

234) Ibid., P. 138-39.

235) Ibid., P. 164.

236) Ibid., P. 133-34.

237) Ibid., P. 180.

238) Robert Mcc. Adams : Land behind Baghdad. A History of settlement on the Diyala plains (Chicago 1965) PP. 62, 75; Lassner, Op. Cit., P. 160.

230) W. Spencer : Urbanization in North Africa.

231) J. Lassner : "The Caliph's personal Domain : The city plan of Baghdad re-examined" in the Islamic city (Oxford 1970) P. 103-18.

232) J. Lassner : The Topography of Baghdad in the early Middle Ages, Detroit 1970.

233) Ibid., P. 103.

وقد قامت البعثة بثلاث عمليات تنقيبية خلال سنوات ١٩٦٤ ، ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ . ونشر تقريراً مفصلاً عن نتائج عمليات التنقيب هذه في مجلة معهد البحوث الأمريكى (٢٤١) . وقدم في القسم الأول من تقريره تفصيلاً تاريخياً عن بداية تأسيس مدينة الفسطاط مبرزاً التطورات الطبوغرافية التي شهدتها المدينة اعتماداً على أقوال عدد من الجغرافيين المسلمين ، وركز فيها على شكل البيوت في الفسطاط وشوارعها (٢٤٢) والحقيقة فإن البعثة أضافت نتائج طبوغرافية طيبة الى النتائج التي قد تم العثور عليها من قبل في بعثة الاستاذين علي بهجت بك وجبريل في تنقيباتهما في الفسطاط خلال العشرينات (٢٤٣) سواء كان من حيث اللقى ام من حيث نماذج البيوت ام قنوات تصريف المياه .

اما روجرز J.M. Rogers فإنه الآخر بعد من المساهمين في ندوة اكسفورد وكانت ورقته تتعلق بـ « مدينة سامراء ، دراسة في تخطيطها » . فمن بين الأمور التي تستحق الذكر في ورقته اشارته الى أنه على الرغم من وجود بعض الديارات في الموضع الذي اتخذت فيه مدينة سامراء ، وبعض القرى الصغيرة ، لكن المدينة كانت نموذجاً لمدينة اسلامية Typical of Islamic Town وأنها تختلف بوضوح عن أية مدينة هيلينية (٢٤٤) . لذا لا يمكن اعتبار بناء مدينة سامراء ظاهرة منعزلة بل جزء من تطور يرجع اصوله الى الفترة الاموية ، فلقد اتخذ الامويون مراكز حضرية في الصحراء باعتبارها تمثل فكرة اسلامية تظهر من خلالها عظمة السلطان عن طريق حجم اعماله ورخاء فترته (٢٤٥) . ويتناول روجرز أيضاً وضعية سامراء وفيما اذا كانت مدينة ام مصر ام قرية ؟ ويعقب على ذلك بقوله ان هذا يرتبط بمشكلة اعم هي هل كانت سامراء مصر ام مدينة وباط ام مدينة متعة مثل مدينة الزهراء في الاندلس ام مدينة دبلوماسية مقارنة بما اسـ

وترجع الى التاريخ القديم ، وهي دراسة تفصيلية في المناخ والارض والموارد المائية والزراعية لمنطقة دبالى . كما أنه يتناول في القسم الثاني منه تأسيس المدن المسورة في التاريخ القديم ، كذلك يبحث في التطورات التي شهدتها تلك المنطقة وهي : ١ - انحطاط بين (٢١٠٠ ق.م - ٦٢٦ ق.م) ثم ب - استعادة تطورها التمدني بين (٦٢٦ ق.م - ٢٢٦ ق.م) ثم ج - دور الاسلام في اعادة النشاط التمدني في المنطقة واخيراً د - انحطاطها . وهو خلال حديثه عن حركة التمدن في الفترة الاسلامية يقدم جداول مقارنة بين الفترات السابقة للإسلام والباسنية والساسانية . ويتوصل الى نتيجة بان سعة هذه الحركة خلال الفترة الاسلامية كانت اعظم بكثير من الفترة البارثية ولكنها اقل من الفترة الساسانية . غير انه اذا تم دمج بغداد ضمن حركة التمدن هذه فإن سعة التمدن الاسلامي يبلغ (٢٥) مرتين ونصف اكثر من الفترة السابقة ، واذا ما اخفنا سامراء فانها تغفر الى ٤ مرات (٢٤٦) .

اما جورج سكانلون Scanlon فإنه قدم أيضاً ورقة الى ندوة المدينة الاسلامية في اكسفورد وموضوعها « الخدمات الصحية ، والسكن في مدن العصر الوسيط » يتناول فيها عدة مواضيع طريفة ، اذ اشار الى اهتمام العرب في نظافة المدن ، وأوضح ان كل مدينة لها نظام خاص بها ، وان السلطة هي التي تجهز الفرد بالماء ، وان هناك مراقبة يومية يقوم بها المحتسب لمراقبة تطبيق المبادئ الصحية ، ووجوب تزويد الشوارع بالماء يوميا ، ومراقبة الباعة في ضرورة تنظيفهم الاجزاء المواجهة لحيوانيتهم وتجهيز محلاتهم بالماء . ومن بين الخدمات الاخرى التي تقوم بها السلطة تنظيم الشوارع للتغلب على مشكلة التزاحم وذلك بتحديد انواع الحيوانات المسموح بدخولها الى داخل المدينة ، وتخصيص اماكن لربطها (٢٤٧) ، فضلاً عن ذلك فان سكانلون قد شارك في بعثة تنقيبية عملت في خرائب الفسطاط ،

239) George T. Scanlon : "Housing and sanitation. Some aspects of Medieval Islamic public service" in The Islamic city" PP. 179-94, especially P. 181, 183, 184.

240) George T. Scanlon : "Preliminary Report : Excavations at Fustat, 1964" in J. of the American Research centre in Egypt, Vol. IV PP. 7-28, Vol. V (1966) PP. 83-112, Vol. VI (1967) PP. 65-86.

241) Ibid., Vol. IV (1964) PP. 7-8.

(٢٤٢) علي بهجت بك : حريات الفسطاط ، القاهرة ١٩٦٨ .

243) J.M. Rogers : "Samarra, a study in Medieval Town-Planning" in the Islamic City, PP. 119-155, especially P. 126, 127.

244) Ibid., P. 120.

245) Ibid., P. 123.

(دور الاسلام في شمال افريقيا) (٢٥١) التي تتعلق بحركة التمدن في المغرب في الفترة الإسلامية الوسيطة .

أما مقالة كريبر Graber التي نشرها في كتاب (الاسلام والعالم العربي) حول « المدن وأهلها » (٢٥٢) فإنها دراسة أراد فيها المؤلف أن يوضح العلاقة بين المدينة وسكانها في مختلف نشاطاتها ومؤسساتها خلال الفترة بين ٨٠٠ م إلى ١٢٠٠ م تلك الفترة التي بلغت فيها البرجوازية التجارية في التاريخ الإسلامي أوجها (٢٥٣) . ويرى بأنه من غير المقبول تشخيص المدينة الإسلامية على أنها مجرد وجود مادي فيزيولوجي واجتماعي وإنما أكثر من ذلك فهي عبارة عن سلسلة من الشد Series of tensions بين أقطاب متعارضة وفي أحيان متضاربة ، وهي دائما عرضة لهذا التباين تبعاً للزمان والمكان . فالمدينة تجارية ومهنية ، لكن القسم الأكبر من رفاهها ورخائها يعتمد على الزراعة . وأن التمييز العضوي بين حياة المدينة أو التمدن وبين زراعة الأرض غير واضحة أبداً (٢٥٤) . ويشخص كريبر سمات المدينة الإسلامية بما يلي : -

أنها مدينة توصف بمسجدها وتحتوي فوق هذا على عدد من المزارات والمشاهد ، وأن محلاتها منقسمة قبلية ودينية وجنسية ، غير أن مراكز المدينة التجاري يحتوي على أناس من مختلف الأديان والأجناس ، وأن أسوارها بنيت لغرض الحماية ، وأنها تحتوي على عدة مؤسسات (٢٥٥) . ويرى أيضاً بأن العالم الإسلامي يوصف دائماً بحياته التمدنية .

"The Muslim world is so frequently defined by its urban life."

ويتحدث في مقالته عن مصدر ثروة المدينة ، ومؤسساتها الدينية فنكتب عن المزارات وعن طبيعة المحلة ، ووصف البيت ، ومصدر المياه ، والأمور العمرانية الفنية الأخرى (٢٥٦) .

251) Oleg Graber : "Cities and Citizens : The growth and culture of urban Islam" in Islam and the Arab world (ed. by B. Lewis.) USA 1976 PP. 89-116.

252) Ibid., P. 90.

253) Ibid., P. 99.

254) Ibid., P. 99-100.

255) Ibid., P. 100.

256) Ibid., P. 92-3, 94, 95.

257) Belayev, V : Arab, Islam, Arab Caliphate, (1969).

وقد ترجم إلى اللغة العربية ، كذلك انظر

Gideon, Sjöberg : "Theory in urban sociology" P. 168-69.

الإغلبية إلى جوار القيروان (٢٤٦) ؟ ثم عرج في مقالته إلى وصف شارع المدينة الرئيس (٢٤٧) .

ومن بين الباحثين الآخرين الذين اعتمدوا على وثائق الجيزة في دراسة المدينة الإسلامية كـ Moshe Gil الذي كتب مقالة « عمليات البناء والترميم وإعادة بناء بيوت القدس » التي تشابه الأوقاف الإسلامية في الفسطاط (٢٤٨) . كما أن هناك دراسة البورت E.A. Alport عن مدن المزاب Mozab والدراسة تتعلق بالأعمال العمرانية التي قام بها الخوارج في شمال إفريقيا كبناء المدن في منطقة المزاب ، كما أنهم بعد خروجهم من القيروان اتخذوا مدينة تاهرت Tahert التي أصبحت بعدئذ عاصمة إمارة تاهرت ، بعدئذ اضطروا نتيجة لهجوم الجيش العباسي في سنة ١٠٩ م إلى اختراق الصحاري وتأسيس مدينة سدرتا Sedrata لكنهم تركوها بعد ذلك لعدم تمتعها بموقع استراتيجي صالح وأسوا بدلها مدينة العلووف وبونورا Bou Noura وبني اسجون Beni Isguen وملبكة Melika في منطقة المزاب . بالإضافة إلى ذلك درس البورت ، تركيب الاجتماع لمدن هذه المنطقة (٢٤٩) . وعلى ذكر حركة التمدن في شمال إفريقيا فقد تضمن كتاب (رجل ، دولة ، مجتمع في المغرب المعاصر) عدة مقالات تشمل مواضيع عدة عن المغرب اجتماعياً وسياسياً وفكرياً ودينياً في الوقت الحاضر ووردت بضعة اشارات في مقالة شارلز وغلان Charles F. Gallagher وعنوانها (ملاحظة عن المغرب) (٢٥٠) ومقالة براون L. Carl Brown

246) Ibid., P. 143.

247) Moshe, Gil : "Maintenance, Building Operations, and repairs in the houses of the Qodesh in Fustat" in J. of the Economic and Social History of the Orient. A Geniza Study (XIV/1971) PP. 136-95.

248) E.A. Alport : "The Mzab" in Arabs and Berbers from tribe to nation in North Africa. Ed. by Ernest Gallner and Charles Micaud (London, 1972) PP. 141-52. especially 144-64.

249) Charles F. Gallagher : "Note on the Maghrib" in Man State and Society in contemporary Maghrib. Ed. by William Zartman (New York 1973).

250) Carl, L. Brown: "Islam's role in North Africa" in Man, State and Society in contemporary Maghrib.

نخلص من ذلك العرض المقارن الى القول بان دراسة التمدن العربي والمدينة العربية في العصر الوسيط في اوربا وامريكا قد شهدت تطورات علمية ملحوظة ، ولقد اختلفت المدارس الغربية في هدفها ونظرتها واسلوب معالجتها للتمدن العربي والمدينة العربية بما يشلاء ونظريات التمدن من جهة والتوجهات السياسية للدول الاوربية في المنطقة العربية من جهة ثانية .

ولم تعد دراسة التمدن العربي الاسلامي مقتصرة على المهتمين بالتاريخ الحضاري العربي بل ظهر تحول لا سيما في الولايات المتحدة الامريكية متمثلا بتوجه الاجتماعيين نحو هذه الدراسات . لكن الاجتماعيين بالرغم مما قدموه من امور جديدة في حقل التمدن سواء كانت في المنهج ام المذهب ، فانهم قد ركزوا على الجوانب الاجتماعية من التمدن ونقا للنظريات الاجتماعية الحديثة مما ادى بالبعض منهم ان يقع بتناقضات خاصة حينما اهلوا الخلفية التاريخية لطبيعة التمدن العربي والتواصل الحضاري العربي . وفي الوقت الذي اتجه فيه الاجتماعيون هذا الاتجاه فقد رجع المؤرخون الى المصادر التاريخية العربية وذلك لبناء الخلفية التاريخية للتمدن العربي ، ولايجاد عناصر الوحدة والتناسق بين مدن المنطقة العربية والوصول الى نتائج حضارية متباينة ، لكن المؤرخين من الجانب الاخر اغفلوا بعض المتغيرات التمدنية والاجتماعية والاقتصادية للمدينة العربية من وجهة نظر معاصرة .

لقد تخصص العرض السابق على تتبع لتطور الدراسات التمدنية الغربية والامريكية فما هو موقف الدراسات الاشتراكية السوفيتية ؟ الواقع ان الباحثين السوفيت لم يقدموا مساهمات متميزة في هذا الحقل خلال النصف الاول من القرن العشرين ، كما ان الدراسات السوفيتية عن التاريخ العربي الاسلامي بصورة عامة هي الاخرى قليلة اذا ما قورنت بانتاجات المدارس الالمانية والهولندية والفرنسية . فهناك دراسات شميدت وروزن وكريمسكي وسمينوف وسولوفيف عن حياة الرسول الكريم والدعوة الاسلامية والتاريخ الاسلامي عموما . وقد اتسعت دائرة اهتمامات الباحثين السوفيت منذ الخمسينات فتناولت مواضيع اخرى مختلفة من التاريخ العربي الاسلامي انطلاقا من نظريتهم المادية . وركزت هذه الدراسات من بين ما ركزت عليه ، على مسائل الاقطاع والعبودية في التاريخ الاسلامي كدراسات نادرز Nadiradze

وبعقوبونسكي وبيترودشفسكي ومورشوف وكليمونش وغيرها . وتعد دراسة بلياييف (العرب ، الاسلام ، والخلافة العربية) من الدراسات التي تحتوي على بعض الامور المتعلقة بالتمدن العربي واهمية المدينة العربية في التطور الاقتصادي للمجتمع العربي في العصر الوسيط . وركز بلياييف على دور العبيد في النشاطات الاقتصادية والسياسية في المجتمع متتبعا حركاتهم السياسية وضمهم الاجتماعي منذ اقدم الفترات التاريخية . وقد ابرز ، خلال حديثه عن التحولات التجارية ، الوجه التمدني للمجتمع العربي المتمثل بتأسيس العرب للمدن وبانخراطهم في الاعمال التجارية . علاوة على ذلك فان الباحثين الاجتماعيين السوفيت تناولوا المدن بصورة عامة وقسموها تقسيما ماديا متفقا مع تقسيمهم للحضارات على اساس المراحل الخمسة ، فالمدن حسب ما يعتقدون هي :

- ١ - مدينة ملكية العبيد Slave-owing city
- ٢ - مدينة الاقطاع Feudal city
- ٣ - مدينة الرأسمالية Capitalist city
- ٤ - مدينة الاشتراكية Socialist city

وانهم كما هو الحال في منهج الباحثين الاجتماعيين الامريكان ، قد ركزوا على دراسة الحياة الاجتماعية للمدينة وتفحص طبقات مجتمعا . ويتضح تأثير هذا التقسيم والتفسير في كتاب بلياييف السابق الذكر حينما تناول مدينة مكة والمدينة وبغداد . ويبدو ان الاجتماعيين الماركسيين الجدد قد وسعوا المفهوم السابق وذلك بعدم اقتصرهم على تفسير المدينة وفقا لذلك التقسيم الذي يعكس بوضوح نظرية الصراع الطبقي وائر العامل الاقتصادي ، فلقد حاول هؤلاء عند دراسة الاحوال في داخل المدينة بصورة عامة ان يضعوا نصب اعينهم على المحرك الاساس للتحولات التي يواجهها مجتمع المدينة وذلك المحرك الاساس هو العامل الاقتصادي (١٢٥٨) .

كذلك من الممكن القول بان المؤرخين والباحثين السوفيت قد اهتموا في دراساتهم التاريخية والتمدنية العربية في العصر الوسيط في منطقة الشرق واسيا الوسطى بينما ركز الباحثون الفرنسيون كما مر ذكره على شمال افريقيا والباحثون الامريكان على المغرب ومصر . فهناك مثلا دراسة بولشاكوف في معهد لينينغراد للاستشراق حول المدينة الاسلامية في اسيا الوسطى .

كسوة الكعبة

بقلم

فؤاد كزاد عبد الحالو

كلية الآداب / جامعة بغداد
قسم الآثار

لمحة تاريخية

«أن أول بيت وضع للناس للذي ببكة...» (١) ويعني بها الكعبة (٢). فقد اعتادت قريش في الجاهلية منذ زعيمها قصي بن كلاب (٣) أن تفرض على القبائل في الجزيرة مبالغ كل على قدر استطاعته لشراء ما تكس به الكعبة سواء كان من الخصف (٤) أو النسيج وهو ما يعرف باسم الكسوة (٥).

ولقد اختلف المؤرخون في أول من كسا الكعبة في الجاهلية إلا أنهم اجمعوا بأن الكعبة كانت تكس بالعديد من الكسوات منها ثياب حمر مخططة يمانية تعرف بالوسايل (٦)، ومنها ثياب تنسب إلى قبيلة

من همدان تعرف بالثياب المعافرية (٧) وهناك ثياب رفيقة اللمس تسمى بالملاء (٨) أو برود يمانية تجمع خيوطها بعد عزلها وتشد ثم تصبغ وتنسج تسمى بالعصب (٩). وهناك ثياب خيوط نسجها من الشعر الغليظ تعرف باسم المسوح (١٠) ويروى أن أول من كسا الكعبة هو «تبع الحميري» فقد ذكر الأزد في أنه «أول من كسا الكعبة كسوة كاملة...» فكساها الانطاع (١١) ثم... الوصائل... (١٢) وهو الذي جعل للكعبة باباً ثم اسدل عليه سترا وانشد شعراً:

وكسونا البيت الذي حرم الله

ملاء معضداً ويسرودا (١٣)

(١) القرآن الكريم سورة (ال عمران) الآية (٩٦).

(٢) الكعبة، بيت الله الحرام وفي المأثورات الدينية أن أول ما خلق الله الأرض مكان الكعبة ثم دحا الأرض من تحتها فهي سرة الأرض ووسط الدنيا وعندما أمر الله نبيه أن يرفع قواعد البيت وساعده على ذلك ولده اسماعيل كان البيت في ذلك العهد بدون سقف، ووصلها البشاري فقال: (هو في وسط المسجد الحرام مربع الشكل بابه مرتفع عن الأرض نحو قامة عليه مصراعان ملبسان بصالح اللبنة قد طليت بالذهب) (١) بالقوت الحموي - معجم البلدان - ج ٤ - ص ٦٤ - بيروت ١٩٥٧.

(٣) الأزد في أخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥١ - بيروت ١٩٦٩ والقلقشندي - صبح الأمتى - ج ٤ - ص ٢٧٧ - القاهرة ١٩١٤ م.

(٤) الخصف: هي حصر من خوص النخل (١) بالقوت - البلدان - ج ٤ - ص ٦٥.

(٥) الكسوة، الكسوة: اللباس (١) ابن منظور - لسان العرب - مجلد (١٥) - ص ٢٢٢ - بيروت ١٩٥٦.

(٦) الحافلك - شفاء الغرام - ج ١ - ص ٧ - مكة ١٩٥٦

(٧) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٧ والحموي - معجم البلدان - ج ٤ - ص ٦٥ والحافلك - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١١٩.

(٨) الحافلك - المصدر السابق - ص ١١٩.

(٩) وهي البرود اليمنية جمع بردة، وهي كساء مربع اسود فيه صفر ثلثه الأخراب (١) ابن منظور - لسان العرب - مجلد (٣) ص ٨٧.

(١٠) الحافلك - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١١٩.

(١١) الانطاع: جمع نطع وهو بساط من الأديم أي الجلد (الأزدي - أخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥).

(١٢) الأزدي - أخبار مكة - ص ٢٥. والمعري - مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - ج ١ - ص ١٠١ - القاهرة ١٩٢٤ والقلقشندي - صبح الأمتى - ج ٤ - ص ٢٧٧.

(١٣) المعري: المصدر السابق - ص ١٠٢ والحموي - معجم البلدان - ج ٤ - ص ٦٦ ولقد ذكر السعودي في مروج الذهب - ج ٢ - ص ٨٨ البيت الآتي:

فكسونا البيت الذي حرم الله ملاء مقصبا وبرودا

كما كسيت الكعبة الشريفة في الجاهلية بمطارف (١٤) الخز (١٥) الأخضر والأصفر شقاق شعر ونمارق عراقية (١٦) .

ويقال ان ابي ربيعة بن عبدالله المخزومي كان يكسوها في كل سنة كسوة مخططة يمانية الاصل تعرف باسم الحبرة (١٧) .

وورد في كتب التاريخ اسماء نسبت اليها عادة اكساء الكعبة قبل ان يكسوها تبع منهم النبي اسماعيل وعدنان بن خالد بن جعفر بن كلاب ويقال انه « اول من كسا الكعبة بالديباج وجد لطيفة (١٨) يحمل البز ووجد فيها انماطا فعلقها على الكعبة » (١٩) .

ولم تقتصر عادة اكساء الكعبة على الرجال فقط فقد لعبت المرأة العربية دورا لا ينكر في هذا المجال منذ الجاهلية وصفحات التاريخ تحفظ لنا اسماء العديد من النساء وما خلدنه من اعمال مجيدة ومنهن نائلة بنت جناب بن كليب المعروفة بـ « ام العباس بن عبدالمطلب » كانت قد كست الكعبة بالديباج (٢٠) .

الكسوة في العصر الاسلامي

اشرق نور الاسلام واتجه المسلمون الى الكعبة اشرف وانبل مكان يؤدون الصلاة يوميا فيه ويحجون مرة كل عام « من استطاع » ويلبسون بالبيت العتيق . واستشر المسلمون على ما كان اجدادهم عليه ومن سبقهم قبل الاسلام في اكساء الكعبة وكتب التاريخ تزرخ باسماء من قام باكساء الكعبة مبتدئة بالرسول الكريم اذ يروي انه (ص) كسا الكعبة (٢١)

(١١) الطرف : وهو نوب مربع (ابن سيده - المخصص - ج ٤ - ص ٦٨) .

(١٥) الخز : نسيج فيه السدي من الحرير واللحمة من الصوف

Dozy : p. 113; Not (9)

(١٦) القلقشندي : صبح الامشي - ج ٤ - ص ٢٧٨ .
(١٧) المصدر السابق - ص ٢٧٧ والازدي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥١ .

(١٨) جمعها لطيم وهي الجمال التي تحمل المطر والبز (ابن منظور - لسان العرب المجلد الثاني عشر - ص ٥٤٤ - بيروت ١٩٥٦) .

(١٩) شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢١ والسهيلي : الروض الآف - ج ١ - ص ٧٧ والالوسي : بلوغ الأرب - ج ١ - ص ٢٢٤ .

(٢٠) الثعالبي - لطائف المعارف - ص ١١ - ١٩٦٠ والحاقل - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢١ .

(٢١) الازدي : اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ (عن ابن

نابا يمانية (٢٢) وينفق عليها من بيت مال المسلمين (٢٣) وحرص من جاء بعد الرسول (ص) على ارسال الكسوة الى الكعبة ، فالخليفة ابو بكر (رض) كسا الكعبة (٢٤) بكساء لا تعرف نوعه ، ثم كساها الخليفة عمر بن الخطاب (رض) بكسوة سنوية تنسج من القباطي (٢٥) المصرية المصنوعة في مصر وينفق عليها من بيت مال المسلمين (٢٦) وكان يأمر بنزع الكسوة القديمة في كل سنة ويقسمها على الحجاج (٢٧) وسار الخليفة عثمان (رض) على نفس المنوال الا انه رأى ان تباع الكسوات القديمة وتنفق اثمانها في سبيل الله (٢٨) .

اما في العصر الاموي فقد كان الخليفة معاوية يكسو الكعبة مرتين في السنة الاولى من نسيج القباطي في نهاية شهر رمضان والثانية من الديباج في يوم العاشر من محرم (٢٩) ، ويروي القلقشندي ان شيبه بن عثمان سادن الكعبة ايام معاوية كان قد استأذن معاوية بتخفيف الكعبة مما عليها من كسوات قديمة بعضها يعود الى الجاهلية فاذن له معاوية وطلب منه ان يطيب جدرانها بالروائح العطرية « الخلق » ففعل ثم قسم الكسوات القديمة على اهل مكة للتبرك (٣٠) بها ولكن الازدي - وهو اول

المهاجر ان النبي (ص) خطب الناس يوم عاشوراء فقال النبي (ص) : هذا يوم عاشوراء يوم تنقش فيه السنة ، وتستر فيه الكعبة ... الازدي - ص ٢٥٢ .

(٢٢) البلاذري - فتوح البلدان - ص ١٧ والحاقل - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١١٩ والقلقشندي - صبح الامشي - ج ٤ - ص ٢٧٨ و ص ٢٨٢ .

(٢٣) الغيلي - موسوعة العتبات المقدسة - قسم مكة - ج ١ - ص ٢٩٩ - بغداد ١٩٦٧ .

(٢٤) الازدي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ والعمرى - مسالك الابصار - ص ١٠١ وشفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٠ (٢٥) انظر ص ١١ من البحث في تعريف القباطي .

(٢٦) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٢٧ والعمرى - مسالك الابصار - ج ١ - ص ١٠١ والحاقل - شفاء الغرام - ص ١٧ و ص ١١٩ والقلقشندي - صبح الامشي - ج ٤ - ص ٢٧٩ .

(٢٧) القلقشندي - المصدر السابق - ص ٢٧٩ .

(٢٨) يذكر صاحب مرآة الحرمين (ان الخليفة عثمان (رض) وجد شيئا من الكسوة القديمة على حائش فامر بحفرة والقيت بها الكسوة القديمة ثم واراها بالتراب . ابراهيم باشا - مرآة الحرمين - ج ١ ص ٢٩٧ .

(٢٩) القلقشندي - المصدر السابق ص ٢٧٩ .

(٣٠) روي عن عائشة (رض) انها اتكرت عمل شيبة وقالت (بها واجعل ثمنها في سبيل الله) اما ام سلمة (رض) فيروي عنها انها قالت : اذا نزعتم عن الكعبة ثيابها فلا يفسرها من لبسها من الناس من حائش او جنب (القلقشندي - صبح الامشي - ج ٤ - ص ٢٨٢) .

من كتب في تاريخ مكة - كان قد ذكر لنا بان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) كان ينزع كسوة البيت في كل سنة ثم يقسمها على الحجاج (٢١) مما يدل على ان كسوات العصر الجاهلي ليس لها وجود أيام الامويين .

وفي أيام يزيد بن معاوية كسيت الكعبة كسوة من الديباج الخسرواني (٢٢) ، الا انه حدث في عهده (٦٢هـ) (٢٣) حريق ادى الى تصدع الكعبة وحرق كسوتها فكساها ابن الزبير بالديباج (٢٤) .

ومن بلاد الشام باللات كان يبعث الخليفة عبد الملك بن مروان الكسوة السنوية من الديباج وكان من عادته ان تعرض الكسوة في مسجد الرسول الكريم بالمدينة المنورة يوماً (٢٥) واحداً ثم تحمل الى الكعبة وقد سار معظم خلفاء بني أمية من بعده على ذلك وكانوا يقدمون الحبل التي كان أهل نجران يؤدونها لهم بعد ان تغطى بالديباج (٢٦) .

نوع نسيج الكسوة

لعب العباسيون دوراً كبيراً في تطوير صناعة النسيج وانتاج انواع متعددة من المنسوجات العراقية يتم نسجها في دور الطراز الخاصة ودور الطراز العامة في مدينة دار السلام وغيرها من مراكز النسيج العراقية ومما لا شك فيه ان عادة ارسال كسوة الكعبة كان لها الفضل الكبير في تطوير بعض المنسوجات العراقية وكانت دور الطراز في بغداد تحرس على نسيج المنسوجات الخاصة بكسوة

(٢١) الأزدري - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ .

(٢٢) الطهر القدسي - البدء والتاريخ - ج ٤ - ص ٨٤ لندن ١٩٠٧ والبلادي - فتوح البلدان - ص ٤ و القلقشندي - ج ٤ - ص ٢٧٩ .

(٢٣) جهز يزيد بن معاوية جيشاً لمحاربة ابن الزبير في مكة فتحصن الأخير في المسجد الحرام واستملا به واثاء القتال رمى احد رجال يزيد نارا شعلت على ليفة في داس رمح وكانت الريح عاصفة فطارت شرارة فتعلقت باستار الكعبة فاحرقتها (الحافظ - شفاء الغرام - ص ٤٦ .

(٢٤) ابن العمري - مسالك الأبصار - ج ١ - ص ٩ .
(٢٥) الأزدري - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٥ والقلقشندي - صبيح الأعيى - ج ٤ - ص ٢٧٩ وجاء في الصفحة (٢٧٦) من المرجع ذاته عن ابن النجار في تاريخ المدينة النبوية ... انه ادرك كسوة الكعبة يؤتى بها المدينة قبل ان تصل الى مكة فتنتشر على الرغراش في مؤخر المسجد ثم يخرج بها الى مكة وذلك في سنة إحدى وثلاثين أو اثنين وثلاثين ومائة .

(٢٦) القلقشندي - صبيح الأعيى - ج ٤ - ص ٢٩ .

الكعبة ، فالخليفة المهدي سنة ١٦٠هـ كان قد كسا الكعبة بكسوة حملها معه من بغداد في موسم الحج وقد ابدى له سدة الكعبة خوفهم من انهيار جدران الكعبة لكثرة ما عليها من الكسوات فلما كان منه الا ان أمر بان ترفع جميع ما عليها من الكسوات ويقتصر على الكسوة الجديدة التي حملها معه (٢٧) ، وقيل انه حمل معه ثلاث كسوات كانت من نسيج القباطي والخز والديباج (٢٨) .

اما المأمون سنة ٢٠٦هـ فقد كسا الكعبة بثلاث كسوات الاولى من نسيج الديباج الاحمر في يوم الترويه ثم القباطي في بداية شهر رجب والثالثة في يوم السابع والعشرين من شهر رمضان تكون من نسيج الديباج الابيض (٢٩) .

يتبين مما تقدم ان معظم كسوات الكعبة المنسوجة من الديباج كانت ذات لون احمر وانها كانت سريعة التلف مما حدا بالمأمون ان يستبدلها بالديباج الابيض ، واستمر الحال كذلك في عهد المتوكل (٢٤٠هـ) (٣٠) بل زاد على ذلك بان أمر باكساء الكعبة كل شهرين كسوة جديدة (٣١) الا ان سدة الكعبة طلبوا منه الاقتصار على كسوة واحدة ، وهذا ما حدث فعلاً في سنة ٢٤٣هـ عندما كسا المتوكل الكعبة بالقباطي ببطانة واسدل فوقها كسوة اخرى من الديباج (٣٢) .

يتضح مما تقدم الدور السياسي الذي لعبته كسوة الكعبة اضافة الى دورها الفني فاهتمام الخلفاء العباسيين بارسال الكسوة كل شهرين او ثلاثة يدل دلالة واضحة على مدى قوة مركزهم واهتمامهم بكسب رضا الناس عن طريق العناية بالكعبة ، ولكن كثيراً ما كان يحدث مجيء خلفاء ضعفاء تقلت زمام الامور من ايديهم وعندها تبرز قوى خارج الخلافة العباسية ، ففي سنة ٢٠٠هـ تغلب الطالبيون على مكة بقيادة حسين بن حسن واول عمل

(٢٧) الأزدري - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٦٢ والسيوطي - تاريخ الخلفاء - ص ٢٧١ . مصر ١٩٥٢ وابو الخاسن - التجوم الزاهرة - ج ٢ - ص ٣٦ والاخباري - الحبر - ص ٣٦ .

(٢٨) القلقشندي - صبيح الأعيى - ج ٤ - ص ٢٨٠ .
(٢٩) العمري - مسالك الأبصار في ممالك الامصار - ج ١ - ص ١٠٠ - القاهرة ١٩٢٢ والحافظ - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٠ .

القلقشندي - صبيح الأعيى - ج ٤ - ص ٢٨٠ .
(٣٠) الحافظ - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٠ .
(٣١) القلقشندي - صبيح الأعيى - ج ٤ - ص ٢٨١ .
(٣٢) القلقشندي - المصدر السابق - ج ٤ - ص ٢٨١ .

قام به هو اكساؤه الكعبة بكسوتين من القز الرقيق الاولى سفراء والاخرى بيضاء كتب عليها «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين الاخيار» «امر ابو السرايا الاصغر بن الاصغر داعية آل محمد صلوات الله عليه وسلامه» «هذه الكسوة لبنت الله الحرام» (٢١) .

وفي حدود سنة ٣٥٨هـ تمركزت القوة الاسلامية في مدينة القاهرة على يد الفواطم وحدث التنافس بينهم وبين العباسيين في معظم المجالات السياسية والاجتماعية كان من أبرزها استيلائهم على الحجاز ثم ارسال كسوة الكعبة ففي سنة ٢٨١هـ كسيت الكعبة من مصر بكسوة بيضاء ثم استبدلوا بكسوة سوداء (٢٢) ، وفي عهد الحاكم منصور سنة ٣٩٧هـ كسيت الكعبة بالقبايطي المصري (٢٣) ، ثم ارسلت الكسوة من مصر ايضا في سنة ٤٢٣هـ من قبل الظاهر لامعزاز دين الله والي مصر (٢٤) ، وفي عهد الخليفة المستنصر بالله (٤٢٧ - ٤٨٧هـ) يرسم لنا الرحالة ناصر خسرو صورة واضحة لصناعة مصر في هذه الفترة وأبرزها صناعة النسيج واتواعة ثم يشير الى كسوة الكعبة بقوله : « وكان السلطان يرسل الكسوة للكعبة كالعتاد لانه يرسلها مرتين كل سنة » (٢٥) . وكثيرا ما كانت تهدى كسوات الكعبة من مراكز العباسية او الفاطمية ففي سنة ٤٦٦هـ كسيت الكعبة بكسوة بيضاء من عمل الهند (٢٦) وفي هذه السنة ايضا حمل السلطان محمد بن سبكتكين كسوة من الدباج الاصفر (٢٧) .

ولم يرد في الروايات السابقة وصفا لكسوة الكعبة الا ان ابن جبير في رحلته يعطينا وصفا كاملا لها في أيامه في القرن السادس الهجري (٥٠) .

وفي سنة ٦٤٤هـ هبت عاصفة شديدة على مدينة مكة أدت الى تمزيق كسوتها وبقيت الكعبة

- (٢٢) القلقشندي - صبح الاعشى - ج ٤ - ص ٢٨٠ والأزدي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٦٤ .
(٢٣) القلقشندي - المصدر السابق - ص ٢٨١ .
(٢٤) ابو الحسن - النجوم الزاهرة - ج ٤ - ص ٢١٧ .
(٢٥) ابو الحسن - المصدر السابق - ص ٢٧٦ .
(٢٦) ناصر خسرو - سفرنامه - ص ١١٠ تمزيق بجيسى الخشاب - بيروت ١٩٧٠ .

(٢٨) الخائف - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٢ .

(٢٩) الخائف - المصدر السابق - ص ١٢٢ .

(٥٠) بدأت رحلة ابن جبير عام ٥٧٨هـ انظر ص من هذا البحث في وصف الكسوة .

يدون كسوة لمدة واحد وعشرين يوما فكساها شيخ الحرم (العفيف منصور بن منعة البغدادي) بكسوة من نسيج القطن المصبوغ باللون الاسود (٥١) .

واهتم مماليك مصر بالكعبة الشريفة وبكسوتها ووقفت لهذا الغرض واردات قريتين في نواحي وخصصت لصناعتها دارا عرفت باسم دار الكسوة ومن هؤلاء المماليك السلطان الظاهر بيبرس (٦٦١هـ) والسلطان اسماعيل بن الناصر محمد بن قلاوون ثم السلطان حسن (٧٦١هـ) (٥٢) وقد رسم لنا الرحالة ابن بطوطة سورة واضحة لكسوة الكعبة في هذه الفترة (٥٣) سنعرف عليها في الصفحات القادمة .

وعندما استولى العثمانيون على مصر وامتد سلطانهم حتى شمل معظم الجزيرة العربية وقس على عاقبتهم ارسال هذه الكسوة الى الكعبة ووقفت لهذا الغرض اوقافا كثيرة (٥٤) ، واصبحت عادة ارسال الكسوة بعد ذلك فرضا على كل والٍ .

نسيج الكسوة والوانها

ذكرنا في بداية البحث ان الكعبة كانت قد كسيت في الجاهلية بالخصف والماعنر والملاء والوسائل والعصب والسوح والانطاع وهي اما جلود حيوانات كالانطاع او من الشعر الغليظ كالسوح ، رقيقة كانت كالملاء او خشنة اللمس كالخصف بالاضافة الى عدة انواع من المنسوجات كانت تصنع خصيصا لعمل كسوة الكعبة قبل الاسلام واستمر استعمالها بعد كالقبايطي (٥٥) .

والقبايطي نسيج مصري معروف كانت تعمل

- (٥١) الخائف - شفاء الغرام - ص ١٢٢ .
(٥٢) الخائف - المصدر السابق - ص ١٢٢ والقلقشندي - صبح الاعشى - ص ٢٨١ .
(٥٣) بدأت رحلة ابن بطوطة الشهيرة في سنة ٧٢٥هـ . انظر ص في هذا البحث في وصف الكسوة
(٥٤) الخليلي - موسوعة العتبات المقدسة - قسم مكة - ص ٢٩٩ - بغداد ١٩٦٧ .
(٥٥) القبايطي : هو الاسم الذي أطلقه العرب على النسيج المصري الذي عرفه الأوروبيون فيما بعد باسم التبستري Tapestry (سعاد ماهر - نسيج المنحرف القبطي - ص ١٥) وتعني كلمة قبط (مصر) باللغة الاثيوبية (سعاد ماهر - مشهد الإمام علي - ص ٢١٠) وقد انتشرت صناعة هذا النوع من النسيج في معظم بلاد الشرق الأوسط وخاصة في ايران وتركيا منذ القرن السادس عشر لم عرفه الأوروبيون وانتجوه باسماء اخرى مستعارة هي (جويلان) و (أبيسون) (سعاد ماهر - المصدر السابق - ص ٢١١) .

بكسوة من الكتان في الصيف ثم تستبدل بالنسيج اليماني المقلم في الشتاء (١٢٣) .

ومن نسيج الحرير كسيت الكعبة أيضا قبل الاسلام وذلك على يد أم العباس ، وزاد الطلب على نسيج الحرير بعد الاسلام وعملت منه الكسوة أيام ازدهار الدولة العباسية فقد أمر الخليفة المأمون باستبدال الكسوة ثلاث مرات في السنة الواحدة من نسيج الحرير (١٢٤) .

ونظرا لرفعة هذا النوع من النسيج فغالبا ما كانت الكسوة منه تبطن بسياج أكثر سمكا من الكتان مثلا كي تمنع تهريها وخاصة أثناء موسم الحج حيث يحرص كل حاج على لمسها والتعلق بأذيالها للتبرك .

كما كانت تعمل الكسوة من نسيج القطن ففي سنة ٦٤٣ هـ كسيت الكعبة ثيابا من القطن مصبوغة بالسواد كساها بها منصور بن منعة البغدادي شيخ الحرم بمكة بعد أن تمزقت كسوتها من ريح شديدة هبت على مكة في تلك السنة (١٢٥) .

الالوان

أما ألوان هذه الكسوات فكانت تأتي غفوية وبطريق الصدق فالأعرابي الذي يقوم بوضع ما يملك من كسوة لا يحدد اللون الذي عملت منه هذه الكسوة فقد كانت الكعبة تكس بكسوات من الوسائل وهي ثياب حمر مخططة إلى جانب ذلك تكس بكسوات صفراء وخضراء حيث تخبرنا أم زيد ابن ثابت الأنصاري في الجاهلية أنها رأت على « الكعبة » مطارف خز خضر وصفراء (١٢٦) .

وعندما عملت الكسوة من نسيج القباطي الأبيض ومن نسيج الديباج فحددت الألوان فقد شاع استعمال الديباج الأحمر ثم استبدل بالديباج الأبيض وذلك في عهد الخليفة العباسي المأمون ، والظاهر أن الديباج الأبيض يكون أكثر سمكا ومتانة من الديباج الأحمر .

وفي أيام الخليفة الناصر العباسي وللمرة الأولى بعد الاسلام كسيت الكعبة بكسوة ذات لون

منه كسوة الكعبة قبل الاسلام وكسيت به في عهد الرسول (ص) (١٢٧) وكسيت به أيضا من قبل الخلفيتين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان (١٢٨) ، ثم كساها عبدالله بن عمر بن الخطاب بما كان يلبسه من القباطي والحبرة (١٢٩) ، واستمر معظم الخلفاء المسلمين على استعمال القباطي في كسوة الكعبة ففي السنة الحادية عشرة من حكمه كساها الخليفة الحاكم (٣٩٧ هـ) بالقباطي الذي كان معروفا في مصر منذ العصر الفرعوني واستمر في تطوره في العصر القبطي ثم العصر الاسلامي (١٣٠) ، ويمتاز بنساعة بياضه ورقة ملمسه وبغناصره الزخرفية البديعة حيث يدخلها النجاج أثناء عملية النسيج على قطعة النسيج الأصلية وبلونين أو أكثر . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول « أن المنسوجات التي تزين بهذه الطريقة كانت تنسج بتقاطع خيوط اللحمة (الاقنية) مع خيوط السدى (الطولية) » وعند النقطة المطلوب زخرفتها تترك خيوط اللحمة الأصلية ويستخدم بدلا منها خيوطا أخرى تختلف عنها في اللون أو في نوع المادة وبهذه الخيوط الأخيرة يستطیع النجاج نسيج أنواعا من الزخرفة وإذا ما انتهى منها عاد ثانية إلى تنظيم خيوط السدى إلى ما كانت عليه من قبل ثم استأنف عملية النسيج مستعملا خيوط اللحمة الأصلية (١٣١) .

ومن نسيج الكتان (١٣٢) عملت كسوة الكعبة أيضا وقد اشتهرت مدينة تونه بنسج الكساوي الكتانية (١٣٣) ويذكر أن الكعبة الشريفة كانت في عهد الخليفة عثمان (رضي) تكس بكسوتين في السنة من الكتان وفي عهد الخليفة الأموي معاوية كسيت

(١٢٧) الزركشي - اعلام الساجد بأحكام الساجد - ص ٥٢ - القاهرة ١٣٨٤ هـ .

(١٢٨) الأزرقى - أخبار مكة - ١١٩ والبلادي - فتوح البلدان - ص ٧ وشفاء الغرام ص ١١٩ .

(١٢٩) الحافظ - شفاء الغرام - ج ١ ص ١١٩ والأزرقى - أخبار مكة - ج ١ ص ٢٥٢ و (الحبرة) هي نوع من برود اليمن المنصر وجمعها (حبر) (ابن منظور - لسان العرب - ص ١٥٩ - بيروت ١٩٥٥) .

(١٣٠) سعد ماهر - مشهد الإمام علي - ص ٢١٠ .

(١٣١) مرزوق - اللتون الزخرفية الإسلامية في مصر قبل المماليك - ص ٦١ - مصر ١٩٧٢ و (سعد ماهر - مشهد الإمام علي - ص ٢١٢) .

(١٣٢) ديعاند - اللتون الإسلامية - ص ٢٥٠ - مصر ١٩٥٨ .

(١٣٣) الخليلي - موسوعة العتبات المقدسة - ج ١ - قسم مكة - ص ٢٩٩ .

اخضر (١٧) وكانت قبل الاسلام تكسى بكسوات من نفس اللون ومن حسن الحظ ان يساهم الرحالة ابن جبير في رحلته برسم صورة مشرقة لكسوة الكعبة الخضراء اللون في اثناء تأديته مراسيم الحج (١٨) .

وللخليفة الناصر كسوة اخرى من الديباج او الحرير ذات لون اسود (١٩) الذي اصبح مفضلا في كسوة الكعبة منذ العصر العباسي وليومنا هذا .

وعن الالوان الاخرى لكسوة الكعبة يخبرنا القلقشندي « ان الكسوة كانت من الحرير الاسفر ومن الديباج الازرق » (٢٠) .

مراسيم حمل الكسوة الشريفة :

لقد مر بنا ان الكسوة الشريفة كانت تحمل من مراكز قوة الخليفة او السلطان في بغداد او القاهرة مركز الخلافة العباسية او الخلافة الفاطمية وسواء كانت من هنا او هناك فانها كانت موضع اهتمام كل خليفة ووالي على مر السنين ولهذا خصصت مصانع كبيرة تقوم بنسج الكسوة على مدار السنة تعرف باسم (دار الكسوة) ، ذكر (فان برشم) ان الكسوة كانت تنسج في قصر (مبرقش) في مصر يقع بالقرب من قصر السلطان بالقاهرة ويعرف باسم قصر الكسوة ، واليوم يطلق هذا الاسم على دار تقع في حي الخرنفش بالقاهرة (٢١) وقد كان لدار الكسوة رئيس ذو صفة دينية يعرف باسم « ناظر الكسوة » (٢٢) ، وغالبا ما يكون الناظر قد مارس مهنة القضاة ، اما المهام المنوطة به : فانه يقوم بجمع الاموال الموقوفة لغرض

(١٧) السيوطي - فهرست تاريخ الغلاء ص ٢٠٣ والحافظ - المصدر السابق - ص ١٢٢ .

(١٨) ابن جبير - الرحلة - ص ٤٨ و ص ١٢٨ .

(١٩) السيوطي - المصدر السابق - ص ٢٠٣ .

(٢٠) القلقشندي - صبح الامشى - ج ٤ - ص ٢٨٢ - القاهرة ١٩١٤ .

(٢١) مرزوق - الفنون الزخرفية الاسلامية في مصر قبل الفاطميين - ص ١٩٢ .

عندما استولى الملك عبدالعزيز آل سعود على مكة ١٢٤٢هـ اصبح لكسوة الكعبة صفة سياسية بعد ان كانت من اعمال البر فامتنت مصر عن ارسال الكسوة فامر الملك بانشاء دار خاصة للكسوة والصناعة في اجياد بكة المكرمة وذلك في سنة ١٢٤٦هـ وجلب لهذه الدار اول الامر عمال من الهنود ثم حل مكانهم عمال من اهل البلاد حققوا هذه الصناعة (انظر الشكل (١)) .

(٢٢) حسن الباشا - الفنون الاسلامية والوثائق على الآثار العربية - ج ٣ - ص ١٢٢ - القاهرة ١٩٦٦ .

الكسوة مرة كل سنة ثم يقوم بشراء ما يحتاجه العمل من المواد الاولية للنسيج من خيوط الكتان والحرير والصوف ثم خيوط الفضة والذهب لتطريزها (٢٣) .

بعد ان يتم نسج الكسوة كانت تحمل الى الكعبة وسط مراسيم خاصة بحامل من الخشب يطلق عليه اسم المحمل (٢٤) (انظر الشكل ٢) نشاهد في هذه المنمنمة قافلة حجاج تحمل في الغالب كسوة الكعبة وقد عبر الواسطي مصوّر هذه المنمنمة عن هذا المشهد برسم الحجاج وهم فوق الجمال وقد رفعوا الرايات ونفخوا في الابواق وضربوا على الطبول (٢٥) .

وللقلقشندي وصف مفصل لحمل كسوة الكعبة نفهم منه ان المحمل كان يجهز مرتين في السنة ، الاولى وتكون في النصف الثاني من شهر رجب وقبل خروج المحمل بثلاثة ايام يطلب من اصحاب الحوائط تزيين حوائطهم ويكون يوم خروج المحمل في الغالب يوم الاثنين او الخميس لا غير ويحمل المحمل على جمل مزركش وعليه غطاء من حرير اسفر وباعلاء قبة من فضة مطلية بالذهب .

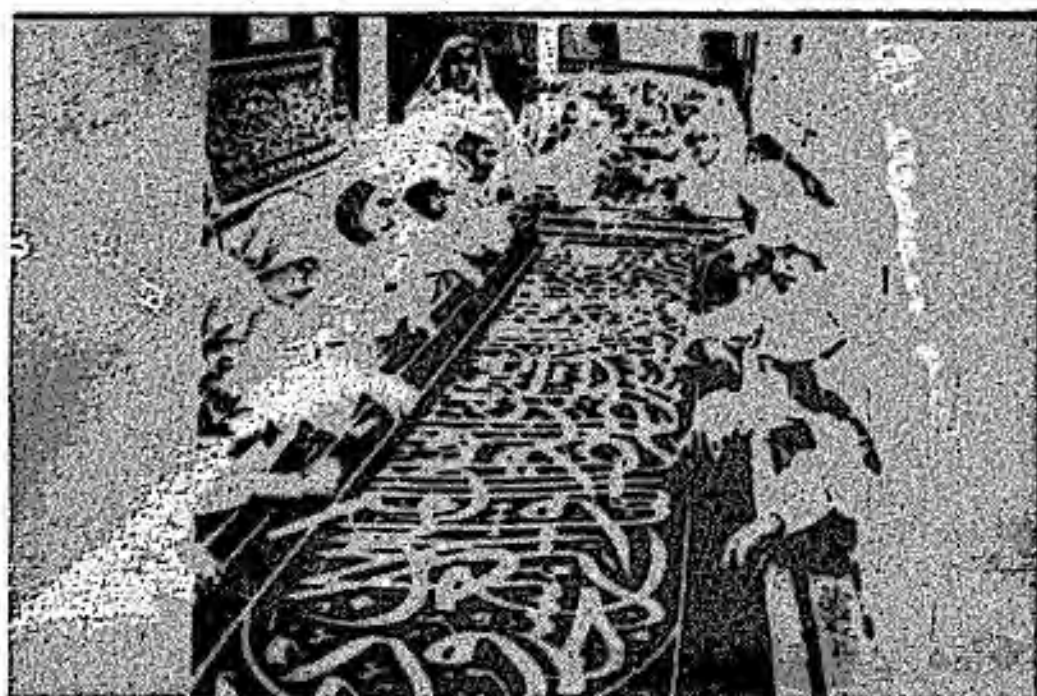
وفي ليلة خروج الجمل يقضي ليلته داخل باب النصر بالقرب من جامع الحاكم وفي الصباح توضع عليه كسوة الكعبة ويسير الى تحت القلعة ويتقدم الموكب الوزير والقضاة والمحتسب واثان من الشهود ثم ناظر الكسوة ويتقدم الموكب هذا مجموعة من ممالك السلطان وهم في كامل معدات الحرب بالعب بالرماح والسيوف والعب بالنار ومن اجل ذلك تهبأ اعداد كبيرة من قناتي النفط .

يسير الموكب متوجها نحو مدينة القسطنط

(٢٣) حسن الباشا - المصدر السابق - ص ١٢٢ .

(٢٤) المحمل : عبارة عن اطار مربع من الخشب هرمي القمة مفلى يستار من الديباج الاحمر او الاخضر وغالبا ما يزدان بزخارف نباتية واشربة كتابية مطرزة بخيوط من الذهب وينتهي من الاسفل بشرائيب وللمحمل اربعة فئات من الفضة الطلية بالذهب في الزوايا الاربعية ويوضع داخل المحمل مصحفين صغرين داخل صندوقين من الفضة المذهبة معلقين في القمة اسافة الى الكسوة الشريفة ، يوضع المحمل على جمل مسخم يسمى (جمل الحامل) ويتمتع هذا الجمل باعلائه من العمل بقيّة ايام السنة . (قاموس المعاداة والتقاليد والتعابير المصرية - أحمد أمين - ص ٣٦٠) .

(٢٥) عيسى سلمان - الواسطي - ص ٤١ - ٤٢ - مطبوعات الاعلام ١٩٧٢ .



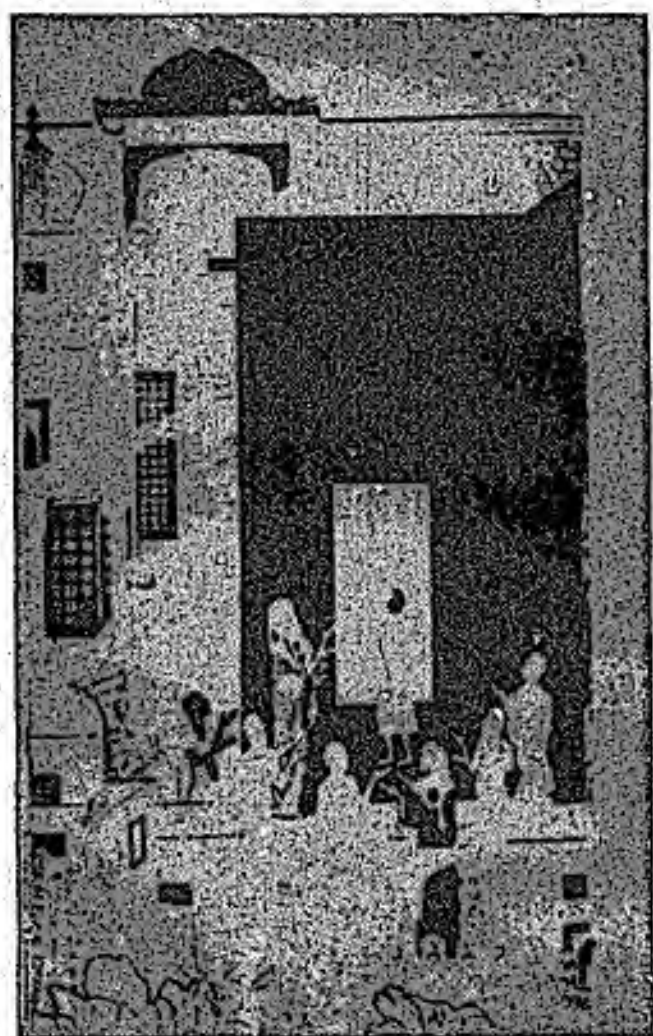
شكل (۱)



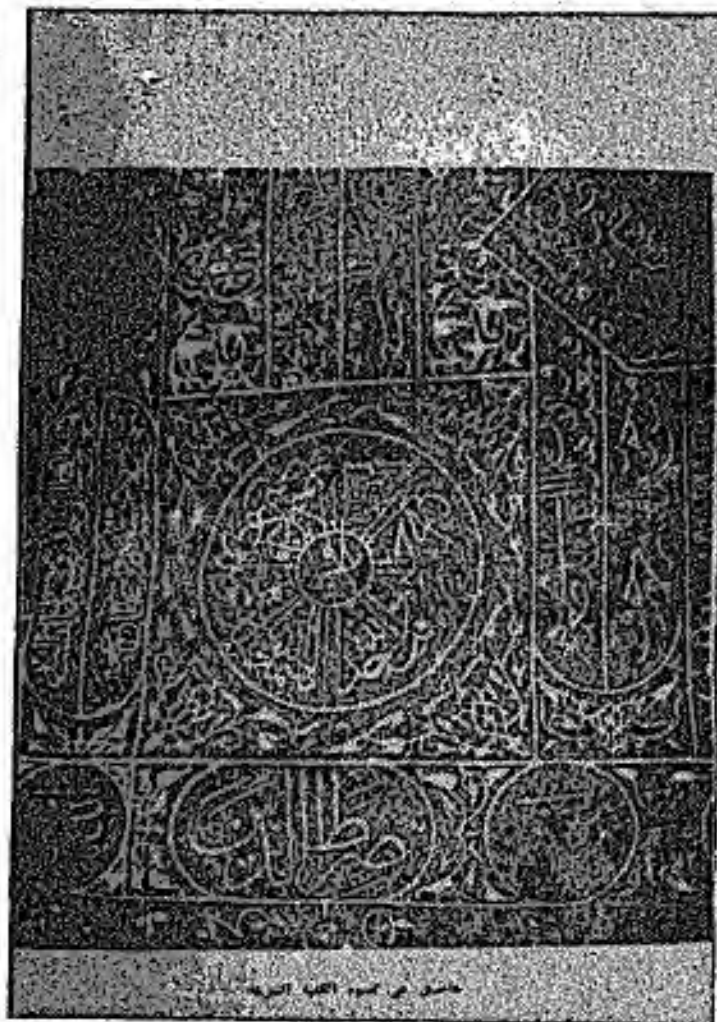
شكل (٢)



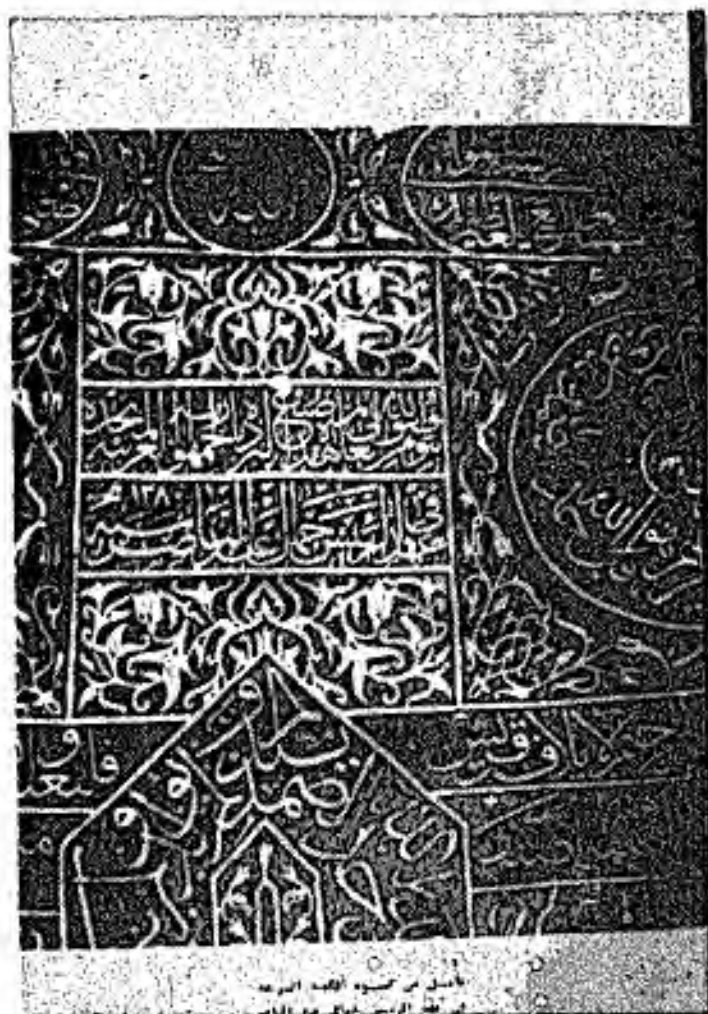
شکل (۲)



شكل (٤٠)



شکل (۵۰)



شكل (٦)

ثم راجعا الى تحت القلعة ثم يحمل مرة ثانية الى جامع الحاكم ويترك الى شهر شوال وخلال هذه الفترة تبقى الطبول مستمرة بالضرب وبعد النصف من شوال تحمل الكسوة على المحمل متوجها الى الديار المقدسة (٧٦) .

وعند وصول الموكب الشريف الى الاراضي المقدسة يخرج امير مكة وقاضيه لاستقباله ويصادف ذلك في يوم النحر كما يصاحب الاستقبال الاميري رفع الرايات وضرب الطبول ، ثم تنقل الكسوة الى المسجد الحرام وتوضع الكسوة فوق سطح الكعبة وفي اليوم الثالث بعد يوم النحر يبدأ الشيبون باسبال الكسوة على الكعبة (٧٧) . (انظر شكل / ٣) .

وصف الكسوة :

واستنادا الى ما تقدم نستطيع ان نرسم صورة مقربة الى ما كانت عليه الكسوة منذ فجر الاسلام وعلى مر العصور .

ففي بداية العصر الاسلامي تؤكد المراجع التاريخية ان الكسوة كانت خالية من الزخرفة (٧٨) وانها كانت سوداء اللون ثم اصبحت تزين بجامات منقوشة بالحرير الابيض او مطرزة باشربة كتابية بيضاء (٧٩) زينت باشربة مطرزة بخيوط صفراء (٨٠) .

وحيث ان الكسوة تتشابه في المادة والزخرفة على مر العصور الا انها تختلف في جودة الصنع ولهذا فاننا سوف نستعرض بعضا من وصف المؤرخين والرحالة لترسم لها صورة واضحة جلية .

فالازرق المتوفى سنة ٢٢٣هـ يصف الكسوة بقوله « ... والبيت كله مستوف الا الركن الاسود فان الاستار تفرج عنه مثل القامة ونصف ، واذا دنا وقت الموسم كسي القبايلي ... فاذا احل الناس ذلك يوم النحر حل البيت فكسى الديباج الاحمر الخراساني وفيه دارات مكتوب فيها حمد الله وتسبيحه وتكبيره وتعظيمه ... » (٨١) .

اما ابن جبير يذكر في رحلته وصفا مفصلا لما شاهده على الكعبة من الكسوة نفهم منه ان جوانب

الكعبة الاربعة مكسوة بستائر من الحرير الاخضر وهي من عدة قطع يبلغ مجموعها اربع وثلثون قطعة او شقة مقسم على الاضلاع الاربعة للكعبة ففي الضلع المحصور بين الركن اليماني والركن الشامي (تسع شقق) تقابلها بالمثل من الضلع الآخر والمحصور بين الركن الاسود والركن العراقي ، اما بين الركن العراقي والشامي فيكون مجموع القطع ثمانية ومثلها ما بين اليماني والركن الاسود ، وقد وصل وقد وصل ما بين هذه الشقق كلها فاصبحت وكأنها ستارة واحدة ، والزخرفة في هذه الكسوة عبارة عن كتابة تنحصر في شريط عرض متر ونصف وطرز بخيوط من الحرير الاخضر ايضا يقرأ فيه الآية الكريمة : « ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة » (٨٢) كما يضم الشريط الكتابي اسم الخليفة العباسي التامر لدين الله وعبارات الدعاء له وتحف بالشريط طرقتان (جامتان) حمراوان ملثتا بخط رفيع يقرأ فيه آيات من القرآن الكريم وذكر الخليفة ايضا ، فظهرت الكسوة باجمل منظر وكأنها عروس جلبت في السندس الاخضر (٨٣) .

ويخبرنا ابن بطوطة ان الكسوة في ايامه كانت من الحرير الحالك السواد وهي مبطنة بنسيج الكتان السميك ويزدان اعلاها بشريط كتاني مطرز بخيوط من الفضة يقرأ فيه آيات من القرآن الكريم (٨٤) .

وقد ذكر صاحب مرآة الحرمين استشهاد شرعي حرري سنة ١٢٢١هـ في وصف كسوة تلك السنة بقوله « جميع كسوة بيت الله الحرام المشتملة على ثمانية احرمة واربعة رنوك (دوائر) مزركشة بالخيش الابيض والاصفر المطلي بالبندقي الاحمر على الحرير الاسود والاطلس الحرير والاخضر المبطن بالبيت الابيض والنوار القطن » (٨٥) .

وكان تصنع مع كسوة الكعبة ستارة تعرف باسم (البرقع) (٨٦) ويروي ان اول من كسا باب الكعبة هو تبع الحميري قبل الاسلام وهو القائل :

- (٨٢) القرآن الكريم سورة آل عمران الآية (٩٦) .
(٨٣) رحلة ابن جبير - ص ٤٨ و ص ٥٦ و ص ١٢٨ .
(٨٤) ابن بطوطة - الرحلة - ص ٨٢ و ص ١٠٦ .
(٨٥) ابراهيم رفعت باشا - مرآة الحرمين والرحلات الحجازية - ص ٦ - ص ٧ .
(٨٦) المرجع السابق - ص ٧ .

- (٧٦) الفلكشدي : صبح الاعشى - ج ١ - ص ٥٧ - ٥٨ .
(٧٧) ابن جبير - الرحلة - ص ١٢٨ .
(٧٨) الخافق - شفاء الغرام - ص ١٢٢ .
(٧٩) اي خيوط من القطن .
(٨٠) اي خيوط من اللهب .
(٨١) الازرق - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ .

الجهة الاخرى من الكعبة نقرأ منه فقط [سبحان ذا العلى] .

اما الشريط الثاني في وسط الكسوة نقرأ منه [عجلوا بالصلاة قبل الموت] . الشريط الثالث ويقع فوق باب الكعبة مباشرة نقرأ فيه : [الصلاة عماد الدين] .

اما باب الكعبة فقد صورت باللون الذهبي خالية من الكسوة توجد في قسمها العلوي مطرقة دائرية .

x x x

وتصويرة اخرى من مدرسة شيراز (١٤١٠ - ١٤١١) محفوظة في متحف لندن تمثل الكعبة والحرم والشريف وقد اكتظ بالحجاج وهم في ملابس الاحرام اما اعلى التصوير فتظهر رسوم الملائكة وقد حفت بالحرم والكسوة ملونة باللون الاخضر يزدان اعلاها بخطوط متقاطعة باللون الاسود يحدها من الاعلى شريط ضيق ذهبي ، اما الباب فقد كسي بستارة باللون الذهبي يزدان قسمها العلوي بكتابة غير واضحة (٩٠) وكذلك (انظر الشكل ٥ و ٦) .

نجد في هذين اللوحين تفاصيل لكسوة الكعبة في عهد الرئيس الراحل جمال عبدالناصر والعناصر الزخرفية لهذه الكسوة هي استمرار للعناصر الزخرفية الاسلامية تتمثل في الاشرطة الكتابية والتي تتضمن آيات من القرآن الكريم بالخط النسخي وكلمة الجلالة محصورة داخل دوائر ثم نقرأ اسم الرئيس الذي عملت الكسوة في عهده حيث كان يكتب في العصر العباسي اسم الخليفة ثم نقرأ تاريخ النسخ وقد كان هذا متبعاً في العصر العباسي ايضا .

اما العناصر الزخرفية الاخرى على هذه الكسوة هي عناصر نباتية تتمثل بالانصاف الملتوية والمنتهية بأوراق البالميت وانصاف البالميت فتجدها احيانا محصورة داخل اشربة واحيانا اخرى تاطر الكتابة المحصورة داخل الدوائر . اما حواشي الكسوة فتزدان بشريط عبارة عن عرق نباتي يلتوي وينتهي بوردة ذات ثلاثة أوراق مرة تخرج من الاعلى ومرة اخرى من الاسفل (٩١) .

90) Gray : Persian Painting; P 72; Pl : 73; London 1961.

(٩١) من المعلوم ان هذه الكسوة تعود لعصرنا الحاضر الا انها لا يستبعد ان تكون استمرار للصناعة ذاتها من العصور الاسلامية الاولى .

كسونا البيت الذي حرم الله
ملاء معضداً وبسروداً
فاتمنا به من الشر عشرأ
وجعلنا لبابه إقليد (٨٧)

وغالباً ما تكون ستارة باب الكعبة من نفس نسيج الكسوة اما زخارفها فتكون عبارة عن اشربة كتابية تضم آيات من القرآن الكريم مطرزة بخيوط من الحرير الابيض والاصفر وخيوط من الفضة والذهب .

وفي الاستشهاد الشرعي المار الذكر وصف لستارة باب الكعبة وقد جاء فيه : « وستارة بيت الله الحرام المعبر عنها بالبرقع المزركشة بالخيش الابيض والاصفر المطلي بالبندقى الاحمر على الحرير الاسود والاطلس الحرير الاخضر والاحمر المبطن بالبعث الابيض بها خمسة شرائيب حرير اسود وقصب وستة اذرة (كذا) قضة مطلية بالبندقى الاحمر واثنى عشرة شمسية مزركشة على الحرير الاحمر » (٨٨) .

ولا تخلو كتب الفن الاسلامي وعلى وجه التحديد كتب التصوير الاسلامي من صور توضيحية للكعبة وكسوتها ومن هذه الرسوم تصويرة تعود الى القرن التاسع الهجري (١٥٠ م) تمثل مجنون ليلي وقد تعلق بمطرقة باب الكعبة متوسلاً الى الله ان يرعى حب ليلي وينميه (٨٩) (انظر الشكل (٤)) .

نلاحظ في هذه التصويرة الكعبة وقد ازدانت بكسوتها السوداء تزخرفها صفوف من النقاط الذهبية بشكل متعرج كل صف يبدأ وينتهي بشكل نجمة ذهبية .

اما القسم الاخر من الزخرفة فيتمثل بكتابة بالخط النسخي محصورة داخل اشربة عددها ثلاثة باللون الذهبي تمتد في اعلى الكسوة نقرأ فيها [سبحان ذي الملك والملكوت سبحان الملك الحي الذي لا يموت] ويستمر الشريط الكتابي هذا في

(٨٧) الحافظ - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٢ .

(٨٨) ابراهيم باشا مرآة الحرمين - ج ١ - ص ٧ - ٨ (وتعلق بكسوة الكعبة كسوة مقام سيدنا ابراهيم الخليل وكيس مفتاح بيت الله وستارة باب سلط بيت الله الحرام المعروفة بباب التوبة داخل بيت الله الحرام وستارة باب منبر الحرم الشريف ثم حبال قطن لتعليق الكسوة) ابراهيم باشا - المصدر السابق - ص ٨) .

89) Bernard Lewis: The World of Islam; P : 45; London. 1976.

تاريخ أمراء الحج

بقلم الدكتور

بكر محمد فهد

كلية الآداب - جامعة محمد بن عبد الله
فاس - المغرب

او عند زيارة قبر الرسول (ص) والاهتمام
بالكعبة واكائها اللباس اللائق بها ، ووضع
الستائر على باب حجرة الرسول واجراء
الاصلاحات المطلوبة من توسيع الحرم المكي ومسجد
الرسول الى بناء المدارس او توزيع الاعطيات على
المجاورين من الفقراء واکرام سكان الحرمين من
اهل مكة والمدينة لذلك كان موسم الحج موسم
خير لهم فيه الاعطيات والهبات والصدقات الالوية
من بقاع اسلامية مختلفة بعضها من اقصى بلاد
المغرب والاخرى من اقصى بلاد المشرق الاسلامي .

ولقد عني بنو العباس خلال حكمهم بأمر
الحج بصورة عامة وبموكب حج العراقي بصورة
خاصة لذلك اختير لامارته بعض بني العباس في
عهدهم الاول ثم بعض نقباء العلويين ولما تغيرت
اوضاع البلاد السياسية واستقلت اطراف الدولة
عن جسم الخلافة العباسية وشاع الاضطراب في
جزيرة العرب اقتضى ان يلي اماره الحج قائد
عسكري يكون له المام بالقتال والدفاع ممن يتوسم
فيه الخير والدين والصلاح من مماليك الخلفاء .

وكان يجتمع في الحرمين عدة امراء في آن
واحد ، امير للموكب العراقي وآخر للموكب
الشامي وثالث للموكب المصري ورابع للموكب
المغربي . وهذه هي المواكب الكبار الا ان هذا العدد
يزداد اذا ارسل امير كل مدينة موكبا خاصا باسمه
وهذا ما كان يحصل احيانا حين ثاني من الشام
ثلاثة او اربعة مواكب .

نالت مكة احتراماً من عرب الجاهلية لوجود
الكعبة فيها التي كانوا يتبركون بها ويطوفون حولها ،
ويعبدون اصنامهم المنتشرة حولها . ثم جاء الاسلام
لتصبح الكعبة محجهم وقبلتهم يتوجهون اليها ايئنا
كانوا ، ويحجون اليها متى استطاعوا الى ذلك
سيلا .

وقد ادى وجوب فرض الحج على القادرين
عليه مجيء جموع غفيرة من المسلمين من اماكن
كثيرة على اختلاف اجناسهم واللوانهم ولغاتهم
واوطانهم ، ولما كان للحج سنن ومناسك لابد ان
يتعلمها الحاج ليؤدي فريضته وفق مبادئ
الاسلام لذلك . كان الرسول صلى الله عليه وسلم
يرسل من ينوب عنه فكان عتاب بن اسيد ، وكان
وكان ابو بكر الصديق - كما سيأتي بيانه - ثم
تولى موسم الحج بنفسه (ص) في حجة الوداع
مبيناً للناس مناسكهم من وقوف بعرفة ونزول الى
المزدلفة الى رمي الحجرات ونحر الاضحيان
وطواف حول الكعبة ، وهكذا ، فلما رحل النبي
(ص) الى بارئه ترك امر الاشراف على الحج
وهداية الناس ، وتولى شؤونهم الى خلفائه
الراشدين من بعده ثم من تلاهم من ولاة امير
المسلمين . وهكذا عني بأمر الحج والحجيج خلفاء
النبي (ص) وحكام الدول الاسلامية التي قامت
من بعد . فكانوا يرسلون الامراء لحفظ الامن بين
الحجيج واقامة شرع الله بينهم في سفرهم الطويل
انذاك وعند نزولهم في مكة او المدينة لاداء المناسك

وقد انتهى دور الموكب العراقي سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨ عندما انتهت دولة بني العباس على يد المغول ، ولم تعد هناك كسوة تحمل حتى امر الظاهر بيبرس بخروج الحمل من مصر بعد ١٩ سنة على انتهاء دور الموكب العراقي وذلك في سنة ٦٧٥هـ وشاءت الصدفة ان تنتهي المواكب الاخرى ويبقى الحمل المصري وحده حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي حيث ادت السياسة غير الودية بين حكومة مصر وحكومة الحجاز الى ايقاف الحمل المصري واصبحت الكسوة تعمل بعد ذلك في الحجاز وتقوم الحكومة السعودية بنزع ثوب الكعبة القديم والباسها الكسوة الجديدة .

وسنحاول في بحثنا هذا ان نتبع حقب التاريخ بادئين بعهد النبي (ص) ثم الراشدين فالامويين والعباسيين بغيرهم مشيرين الى منازل الحج العراقي ثم نتناول خروج الموكب ، وننلوه بذكر العوقات التي كانت تعترض سفر الموكب ونختم البحث بذكر الكتب المؤلفة في الموضوع .

امراء الحج في عهد النبي (١)

اقام الحج في سنة ثمان من الهجرة عتاب بن اسيد ابي العيص بن امية ، وهذه السنة هي التي تم بها فتح مكة واخضاعها لحكم الاسلام وقد وقف المسلمون مع اميرهم عتاب يؤدون مناسك الحج بينما وقف سائر الناس على منازلهم في الحج التي كانوا عليها في الجاهلية .

واقام الحج سنة تسع ابو بكر الصديق وقد ارسله النبي (ص) على رأس ثلثمائة من المسلمين ، وحج المشركون على مواقفهم في الجاهلية (٢) الا انهم ابلغوا على لسان علي بن ابي طالب (ر) الذي ارسله النبي (ص) بعد ابي بكر ان هذه اخر حجة لهم على دين الوثنية ، وانه لن يقرب المسجد الحرام بعد ذلك العام مشرك ولا يظوف بالبيت عريان (٣) .

وحج الناس رسول الله (ص) في سنة عشر وسماها حجة الوداع وهي حجة الاسلام حيث لم يكن فيها مشرك .

(١) ابن حبيب البغدادي : الحبر : ١١ - ١٧ وقد اعتمدناه اصلا بالنسبة لعهد النبي (ص) والراشدين ثم اشرنا لغيره عند ورود الاختلاف .

(٢) المسعودي التنبيه والارشاف : ٢٢٧ .

(٣) الطبري سلسلة ١ - ج ٤ ص : ١٧٢٠ ط اوربا .

امراء الحج في عهد الراشدين (٤)

وتولى اماره الحج في عهد ابي بكر الصديق (ر) في سنة احدى عشرة عمر بن الخطاب (ر) ويقال عتاب بن اسيد . ويرى ابن حبيب البغدادي ان عمر اثبت . اما الطبري فقد اورد روايتين الاولى تجعل الامر على موسم الحج عتاب والاخرى تجعله عبدالرحمن بن عوف (٥) .

وتولى الامرة في سنة اثني عشرة ابو بكر (ر) نفسه ، وقال بعض رواة الاخبار ان ابا بكر لم يحج في خلافته . وقد ايد الطبري اختلاف الرواة في ذلك مع ورود اسم ابي بكر (٦) .

وتولى اماره الحج في عهد عمر بن الخطاب (ر) في سنة ثلاث عشرة عبدالرحمن بن عوف الزهري وتولاها سنة اربع عشرة الخليفة نفسه ، ثم تولاها في السنين التالية مدة خلافته (٧) .

اما في عهد الخليفة عثمان (ر) فقد تولى اماره الموسم (الحج) عبدالرحمن بن عوف وذلك في سنة اربع وعشرين ، وقيل ان الخليفة نفسه حج بالناس في تلك السنة (٨) اما بقية سني حكم الخليفة عثمان فقد تولى بنفسه اماره الحج .

اما امراء الحج في عهد علي بن ابي طالب (ر) - وقد شغل هو عن الحج بنفسه - فقد كانوا عبدالله بن عباس وقد تولى اماره الحج في سنة ست وثلاثين ، وسبع وثلاثين . وقيل كما في رواية للطبري ان الذي حج سنة سبع وثلاثين عبيد الله ابن عباس (٩) . وفي حج عبدالله بن عباس في سنة ثمان وثلاثين خلاف ايضا فقد قيل ان الذي حج كان قثم بن العباس . ويبدو ان الطبري اميل لجعل الامر قثم لانه لم يورد رواية معارضة ، ولان قثم كان عامل على مكة (١٠) . وحج بالناس شعبة بن عثمان الحنفي سنة تسع وثلاثين . وهذا الرجل لم يرشحه الخليفة علي بن ابي طالب (ر) انما كان قد رشح للامارة عبد الله بن عباس وقيل قثم ابن العباس ، وان معاوية بن ابي سفيان ارسل من قبله يزيد بن شجرة اميرا للحج فتنازع الرجلان ثم اصطلحا على اماره شعبة (١١) .

(٤) ابن حبيب - ١١ - ١٧ .
(٥) الطبري سلسلة ١ ج ٤ ص ٢٠١٥ .
(٦) الطبري سلسلة ١ ج ٤ ص ٢٠٧٧ .
(٧) الطبري سلسلة ١ ج ٤ ص ٢٢١٢ .
(٨) ن . ٢٨٠٩ .
(٩) ن . ٢٢٩٠ .
(١٠) ن . ٢٢٤٢ ج ٦ ص ٢٤٤٢ .
(١١) الطبري سلسلة ١ ج ٦ ص ٢٤٤٨ .

امراء الحج في العهد الاموي (١٢)

وتولى الامارة في هذا العهد المغيرة بن شعبه الثقفي سنة اربعين وعتبة بن ابي سفيان سنة احدى واربعين ، وقيل بل اقام الحج عتبة بن ابي سفيان ، واقامه ايضا في سنة اثنتين واربعين وفي سنة ثلاث واربعين حج بالناس مروان بن الحكم وحج بالناس معاوية بن ابي سفيان في سنة اربع واربعين ومروان بن الحكم في سنة خمس واربعين وعتبة بن ابي سفيان في سنة ست واربعين وفي سنة سبع واربعين مروان بن الحكم ، ويقال بل عتبة . وفي سنة ثمان واربعين مروان بن الحكم ، ويقال سعيد بن العاص . وفي سنة تسع واربعين سعيد بن ابي العاص وفي سنة خمسين معاوية بن ابي سفيان ، ويقال بل يزيد بن العاص . وفي سنة ثلاث وخمسين مروان بن الحكم ويقال سعيد بن العاص وفي سنة اربع وخمسين سعيد بن العاص ويقال مروان . وفي سنة خمس وخمسين مروان ، ويقال عتبة بن ابي سفيان وفي سنة ست وخمسين الوليد بن عتبة بن ابي سفيان ، وفي سنة سبع وخمسين اختلاف اذ قيل حج بالناس الوليد بن عتبة ، وقيل عتبة بن ابي سفيان . وفي سنة ثمان وخمسين خلاف ايضا اذ قيل الوليد بن عتبة ، وقيل عثمان بن محمد بن ابي سفيان . وفي سنة تسع وخمسين خلاف ايضا اذ قيل الوليد بن عتبة ، وقيل عثمان بن محمد .

اما في سنة ستين في عهد يزيد بن معاوية فقد تولى اماره الحج عمرو بن سعيد بن العاص ، ويقال الوليد بن عتبة ، وفي سنة احدى وسبعين ، واثنين وستين الوليد بن عتبة . ويقال ان الذي حج بالناس اميرا سنة اثنتين وستين عثمان بن محمد بن ابي سفيان .

اما في سنة ثلاث وستين واربع وستين فقد حج بالناس عبدالله بن الزبير وكذلك في سنة خمس وستين ، وكان عبدالله بن الزبير بن مروان قد اصبح خليفة بالشام - وحج ابن الزبير في السنين التالية ست وستين ، وسبع وستين ، وثمان وستين وتسع وستين وسبعين واحدى وسبعين .

وحاول الحجاج بن يوسف الثقفي اقامة الحج في سنة اثنتين وسبعين الا انه لم يستطع دخول مكة والطواف بالبيت لامتناع ابن الزبير بها . واقام الحجاج ومن معه بمنى وقيل وقف على

عرفة وعليه درع ومغفرة (١٣) اما في السنة التي تلتها فقد تولى الحجاج اماره الحج وفي سنة اربع وسبعين حج بالناس عبدالله بن مروان ، وقيل الحجاج . واختلف في سنة خمس وسبعين اذ قيل ابان بن عثمان بن عفان ، وقيل الحجاج . وفي سنة ست وسبعين ، وثمان وسبعين ، وتسع وسبعين عبدالله بن مروان ، اما في سنة سبع وسبعين فان ابان بن عثمان والي المدينة هو الذي حج بالناس وقد اورد الطبري ان الذي حج في السنين ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ هو والي المدينة ابان بن عثمان وان الوليد بن عبدالله هو الذي حج عام ٧٩ هـ (١٤) .

ويقال ان الذي حج بالناس سنة تسع وسبعين ابان بن عثمان بن عفان وفي سنة ثمانين سليمان بن عبدالله بن مروان ويقال ابان بن عثمان وقد ايد الطبري هذا الاختلاف ، الا انه ذكر بان ابانا كن واليا على المدينة . وفي سنة احدى وثمانين سليمان بن عبدالله ، وفي سنة اثنتين وثمانين ابان بن عثمان . وفي سنة ثلاث واربع وثمانين هشام بن اسماعيل المخزومي وكان والي المدينة ، وكذلك في سنة سبع وثمانين في عهد خلافة الوليد بن عبدالله . وفي سنة ثمان وثمانين عمر بن عبدالعزيز ويقال عمر بن الوليد ، وفي سنة تسع وثمانين عمر ابن عبدالعزيز وكذلك في سنة تسعين واحدى وتسعين ، ويقال ان الذي تولى اماره الحج في سنة احدى وتسعين الوليد . وفي سنة اثنتين وتسعين حج الوليد بن عبدالله ويقال عبدالعزيز بن الوليد وهو الاصح في رأي ابن حبيب البغدادي وفي سنة ثلاث وتسعين عمر بن عبدالعزيز ، ويقال الوليد بن عبدالله او عبدالعزيز بن الوليد او مسلمة بن عبدالله . وفي سنة خمس وتسعين بشر بن الوليد .

واختلف في سنة ست وتسعين - في خلافة سليمان بن عبدالله اذ قيل حج ابو بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم الانصاري وكان والي المدينة . وهذا ما اكده الطبري ، وقيل مسلمة بن عبدالله . وفي سنة سبع وتسعين سليمان بن عبدالله . وفي سنة ثمان وتسعين ابو بكر بن حزم الانصاري ويقال عبدالعزيز ابن عبدالله بن خالد بن اسيد . وفي سنة تسع وتسعين ابو بكر بن حزم .

وفي سنة مائة - في خلافة عمر بن عبدالعزيز - حج ابو بكر بن محمد بن عمرو الانصاري . وفي

(١٣) المقرئ : الذهب المسبوك ٢٥ .

(١٤) انظر الطبري سنة ٧٧ هـ ج ٧ ص ٢٨٠ .

(١٥) ابن حبيب البغدادي الخبر ص ٢٠ - ٢٢ .

ابن أبي بكر بن هوازن من ملاحظة أسماء أمراء الحج في العهد الأموي يتجلى بوضوح كون أغلبهم من بني أمية وقد حج من خلفائهم خمسة معاوية وعبد الملك وابناؤه الثلاثة الوليد وسليمان وهشام. ومنهم من حج أكثر من مرة مثل معاوية وقد منعوا على عهد ابن الزبير وعادوا لامرة الحج بعد قتله. كما ساهم في أمرة الحج من غير بني أمية بعض الأمراء من الانصار أو من بعض القبائل العربية مثل هوازن، وثقيف وبعضهم من قريش، لاسيما من مخزوم.

أمراء الحج في العصر العباسي

أ - من أول عهدهم حتى مجيء البويهيين (١٨)

بعد أن تولى بنو العباس حكم الدولة الإسلامية فمن الطبيعي أن يتألفوا شرف تولى مواسم الحج وهكذا كان أول أمير للحج داود بن علي بن عبدالله بن عباس وذلك في سنة ١٢٢ هـ. إلا أنه في سنة ١٢٣ هـ حج بالناس زياد بن عبيد الله الحارثي. وفي سنة ١٢٤ هـ حج عيسى بن موسى ابن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس وكان والي الكوفة (١٩). وفي سنة ١٣٥ هـ سليمان بن علي بن عبدالله بن عباس وكان والي البصرة (٢٠).

ولما تولى أبو جعفر المنصور الخلافة سنة ١٣٦ هـ حج بالناس تلك السنة وقيل أرسله السفاح وكان ما زال حيا ومعه أبو مسلم الخراساني (٢١). وفي سنة ١٣٧ هـ حج اسماعيل بن علي بن عبدالله بن عباس في سنة ١٣٨ هـ الفصل بن صالح بن عبدالله ابن عباس. وفي سنة ١٣٩ هـ العباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس وفي سنة ١٤٠ هـ حج الخليفة نفسه وفي سنة ١٤١ هـ صالح بن علي بن عبدالله. وفي سنة ١٤٢ هـ اسماعيل بن علي بن عبدالله. وفي سنة ١٤٣ هـ عيسى بن موسى بن محمد ابن علي وفي سنة ١٤٤ هـ المنصور نفسه. وفي سنة ١٤٥ هـ السري بن محمد الله بن الحارث وفي سنة ١٤٦ هـ عبد الوهاب بن ابراهيم بن محمد. وفي سنة ١٤٧ هـ أقام الحج الخليفة نفسه. وفي سنة ١٤٨ هـ ابن الخليفة جعفر بن المنصور. وفي سنة ١٤٩ هـ محمد ابن ابراهيم بن علي. وفي سنة ١٥٠ هـ عبد الصمد ابن علي. وفي سنة ١٥١ هـ محمد بن ابراهيم بن محمد

سنة احدى ومائة عبدالرحمن بن الضحاك بن قيس القزري ويقال عبدالعزيز بن عمر. وفي سنة اثنتين ومائة، وثلاث ومائة أقام الحج عبدالرحمن بن الضحاك بن قيس القزري، وفي سنة أربع ومائة عبدالرحمن بن عبدالرحمن النصري. فإذا انتهت خلافة يزيد بن عبدالملك وحلت خلافة هشام بن عبدالملك وجدنا أمراء الحج في عهده ابراهيم بن هشام المخزومي في سنة خمس ومائة وفي السنة التي تلتها حج الخليفة هشام نفسه. أما في السنين سبع ومائة وثمان ومائة وتسع ومائة، وعشر واحدى عشر، وانتهى عشرة فابراهيم بن هشام المخزومي وفي سنة ثلاث عشرة ومائة سليمان بن هشام بن عبدالملك وفي سنة أربع عشرة خالد بن عبدالملك بن الحارث بن الحكم بن أبي العاص. وفي سنة خمس عشرة الوليد بن عبدالملك (١٥) وقد أبدى الطبري ذلك فأورد أن والي المدينة ومكة، والطائف محمد بن هشام بن اسماعيل (١٦).

وقبل كان أمير الحج محمد بن هشام بن اسماعيل المخزومي (١٧) وفي سنة ست عشرة ومائة حج الوليد بن يزيد بن عبدالملك وهو ولي عهد. وفي سنة سبع عشرة خالد بن عبدالملك. وفي سنة ثمان عشرة محمد بن عبدالملك. وفي سنة عشرين ومائة محمد بن هشام بن اسماعيل. وفي سنة احدى وعشرين ومائة محمد بن هشام أيضا. وكذلك في سنة اثنتين وعشرين ومائة. وثلاث وعشرين ومائة، وأربعين وعشرين ومائة وأقام الحج في سنة خمس وعشرين ومائة. (في خلافة الوليد بن يزيد بن عبدالملك يوسف بن محمد بن يوسف الثقفي. وفي سنة ست وعشرين ومائة حج بالناس عمر بن عبدالله بن عبدالملك بن مروان. وقيل بل حج عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز. وفي سنة ثمان وعشرين حج عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز وكان عامل مكة للخليفة مروان بن محمد. وحج في سنة تسع وعشرين ومائة عبدالواحد بن سليمان بن عبدالملك بن مروان وفي سنة ثلاثين ومائة محمد بن عبدالملك بن عطية احد بني سعد بن أبي بكر بن هوازن. وفي سنة احدى وثلاثين ومائة الوليد بن عروة السعدي من سعد

(١٥) ترجمة الدكتوراة ابتزة ليختن شيتير محققه كتاب الحبر انه الوليد بن عبدالملك بن الحارث بن الحكم بن أبي

العاص ص ٢٩ - ٣٠.

(١٦) الطبري ج ٨ ص ٢٢٨ سنة ١١٧ هـ.

(١٧) اليعقوبي: تاريخه ج ٢ ص ٢٩٤ الطبري السلسلة الثانية ص ١٠٦٣.

(١٨) ابن حبيب: الحبر ٢٣ - ٢٤.

(١٩) الطبري سنة ١٢٤ هـ ج ٩ ص ١٥١.

(٢٠) ن. م. ١٥٢.

(٢١) ن. م. ١٥٢.

ابن علي . وفي سنة ١٥٢ الخليفة نفسه وفي سنة ١٥٣ المهدي بن المنصور . وفي سنة ١٥٤ محمد ابن ابراهيم بن محمد بن علي وفي سنة ١٥٥ عبدالصمد بن علي . وفي سنة ١٥٦ العباس بن محمد بن علي وفي سنة ١٥٧ ابراهيم بن يحيى بن محمد . وفي سنة ١٥٨ ابراهيم بن يحيى بن محمد ايضا .

وعندما تولى المهدي الخلافة عهد بامرة الحج الى رجل من غير بني العباس وهو يزيد بن منصور الحميري في سنة ١٥٩ وكان خال المهدي . اما في السنة التالية فقد حج الخليفة نفسه . وفي سنة ١٦١ حج بالناس موسى بن المهدي ، وفي سنة ١٦٢ حج ابراهيم بن جعفر بن المنصور . وفي سنة ١٦٣ علي ابن المهدي . وفي سنة ١٦٤ صالح بن منصور . وكذلك في سنة ١٦٥ وفي سنة ١٦٦ حج محمد بن ابراهيم بن محمد بن علي . وفي سنة ١٦٧ محمد ابن ابراهيم ابن بن محمد ايضا وفي سنة ١٦٨ علي بن المهدي .

وحج في سنة ١٦٩ سليمان بن المنصور في خلافة الهادي . اما في سنة ١٧٠ حيث اصبح هارون الرشيد خليفة فقد اقام الحج نفسه . وفي سنة ١٧١ عبدالصمد بن علي . وفي سنة ١٧٢ بعقوب بن المنصور وفي سنة ١٧٣ و ١٧٤ و ١٧٥ الخليفة هارون نفسه وفي سنة ١٧٦ سليمان بن المنصور . وفي سنة ١٧٧ الخليفة هارون نفسه وفي سنة ١٧٨ محمد بن ابراهيم بن محمد . وفي سنة ١٧٩ اقام الحج الخليفة نفسه . وفي سنة ١٨٠ موسى بن عيسى بن موسى . وفي سنة ١٨١ الخليفة نفسه واقام الحج في سنة ١٨٢ موسى بن عيسى بن موسى . وفي سنة ١٨٣ العباس بن موسى الهادي . وفي سنة ١٨٤ ابراهيم بن المهدي . وفي سنة ١٨٥ المنصور بن المهدي وفي سنة ١٨٦ الخليفة هارون نفسه وكان معه ولده الامين والمأمون . وفي سنة ١٨٧ و ١٨٨ الخليفة نفسه . وفي سنة ١٨٩ اقام الحج العباس بن موسى بن عيسى . وفي سنة ١٩٠ عيسى بن موسى الهادي . وفي سنة ١٩١ الفضل بن العباس بن محمد بن علي . وفي سنة ١٩٢ العباس بن عبدالله بن جعفر ابن المنصور .

وفي سنة ١٩٣ حيث بدأت خلافة الامين تولى المرسوم اميرا داود بن العباس بن موسى . وفي سنة ١٩٤ علي بن الرشيد ، وفي سنة ١٩٥ داود بن عيسى بن موسى وفي سنة ١٩٦ العباس بن موسى ابن عيسى وكذلك في سنة ١٩٧ .

ولما تولى المأمون الخلافة حج في ايامه سنة ١٩٨ العباس بن موسى بن عيسى وفي سنة ١٩٩ الشار العلوي ابن الانطس ، وكان سليمان بن داود ابن عيسى قد خرج ليقوم الحج فثار الانطس ورفع الرايات البيض بمضى وتغلب على الموسم (٢٢) فتحنى سليمان ولم يعض الى عرفات . ويقال ان الناس وقفوا بغير امام . واقام الحج في سنة ٢٠٠ ابو اسحاق بن هارون الرشيد . وفي سنة ٢٠١ اسحاق ابن موسى بن عيسى وفي سنة ٢٠٢ ابراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب . وفي سنة ٢٠٣ سليمان بن عبدالله بن سليمان بن علي . وفي سنة ٢٠٤ عبيد الله بن الحسين بن عبيد الله بن العباس بن علي بن ابي طالب وكان والي الحرمين وكذلك في سنة ٢٠٥ و ٢٠٦ . واقام الحج في سنة ٢٠٧ ابو عيسى ابن الرشيد . وفي سنة ٢٠٨ صالح بن الرشيد وفي سنة ٢٠٩ صالح بن العباس بن محمد بن علي وكذلك في سنة ٢١٠ و ٢١١ . واقام الحج في سنة ٢١٢ عبدالله بن العباس بن محمد . وكذلك في سنة ٢١٣ واقام الحج في سنة ٢١٤ اسحاق بن العباس بن محمد . وفي سنة ٢١٥ عبدالله بن عبيد الله بن العباس بن محمد ، وكذلك في سنة ٢١٦ . واقام الحج في سنة ٢١٧ سليمان بن عبيد الله بن سليمان بن علي .

ولما تولى الخلافة المعتصم ، اقام الحج في ايامه صالح بن العباس بن محمد في سنة ٢١٨ وكذلك في سنة ٢١٩ ، و ٢٢٠ . اقام الحج في سنة ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ محمد بن داود بن عيسى بن موسى .

وان هذا الامير تولى كذلك في ايام الخليفة الواثق في السنين ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ .

وعندما حلت خلافة المتوكل على الله تولى اماره الحج في اول ايامه ايضا في السنين ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، واقام الحج في سنة ٢٣٦ المنتصر ابن المتوكل وفي سنتي ٢٣٧ ، و ٢٣٨ حج بالناس علي بن موسى بن جعفر بن عيسى بن ابي جعفر المنصور (٢٣) وحج في سنة ٢٣٩ ، عبدالله بن محمد ابن داود بن عيسى بن موسى ، وكذلك في سنة ٢٤٠ و ٢٤١ . واقام الحج في سنة ٢٤٢ ، و ٢٤٣ ، ٢٤٤

(٢٢) هو حسين بن حسن الانطس بن علي بن الحسين - كما في الطبري ج ٧ ص ١٢٠ ط الاستقامة .
(٢٣) الطبري ج ٧ ص ٢٧٢ ط الاستقامة .

عبدالصمد بن موسى بن محمد بن ابراهيم بن محمد . واقام الحج في سنة ٢٤٥ محمد بن سليمان ابن محمد بن ابراهيم بن محمد بن علي بن عبدالله ابن العباس المعروف بالزنبلي . وكذلك في سنة ٢٤٦ .

وحج في سنة ٢٤٧ محمد بن سليمان الزنبلي في خلافة المنتصر (٢٤١) . وكذلك في سنة ٢٤٨ في خلافة المستعين (٢٥٠) . وحج في سنة ٢٤٩ عبدالصمد ابن موسى بن محمد بن ابراهيم الامام وهو والي مكة (٢٦١) . وحج في سنة ٢٥٠ جعفر بن الفضل بشاشات وهو والي مكة ايضا (٢٧١) . واراد في السنة التالية الحج الا ان ثائرا علويا خرج على الخلافة وهو اسماعيل بن يوسف بن ابراهيم بن عبدالله بن الحسين بن الحسن بن علي بن ابي طالب بمكة ونهب بيت الوالي جعفر بن الفضل واخذ ما كان قد حمل من المال لاجراء الاسلحات في مكة ، وكذلك اخذ ما كان في الكعبة من الذهب وما في خزانها من الذهب والفضة والطيب وكسوة الكعبة . واخذ من الناس نحواً من ٢٠٠ الف دينار ، وانهب مكة واحترق بعضها ولقي منه اهل مكة كل بلاء . وقد ارسل الخليفة محمد بن احمد بن عيسى ابن المنصور الملقب كعب البقر ، وعيسى بن محمد المخزومي صاحب جيش مكة اللذين وقفا على عرفة فجاهدا اسماعيل وقتلها والجاهدا الى مكة فلم يبقا بعرفة (٢٨١) .

وحج في سنة ٢٥٢ محمد بن احمد بن المنصور في خلافة المعتز (٢٩١) - وفي سنة ٢٥٣ عبدالله ابن محمد بن سليمان الزنبلي (٢٩٠) . وفي سنة ٢٥٤ علي بن الحسين بن اسماعيل بن العباس بن محمد (٢٩١) .

وحج في سنة ٢٥٥ علي بن الحسين بن اسماعيل بن العباس بن محمد بن علي في خلافة الهندي بالله (٢٩٢) .

وحج بالناس في سنة ٢٥٦ محمد بن احمد ابن عيسى بن ابي جعفر في اول خلافة المعتمد على

الله (٢٩٣) . وفي سنة ٢٥٧ حج الفضل بن اسحاق ابن الحسن بن اسماعيل بن العباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس (٢٩٤) . وكذلك في سنة ٢٥٨ (٢٩٥) . وحج في سنة ٢٥٩ ابراهيم بن محمد ابن اسماعيل بن جعفر بن سليمان بن علي بن عبدالله بن عباس المعروف بيرة (٢٩٦) . وكذلك سنة ٢٦٠ (٢٩٧) وفي سنة ٢٦١ الفضل بن اسحاق بن الحسن بن اسماعيل بن العباس بن العباس بن محمد ابن علي بن عبدالله بن عباس (٢٩٨) وكذلك في سنة ٢٦٢ (٢٩٩) وسنة ٢٦٣ (٣٠٠) وحج في سنة ٢٦٤ هارون ابن محمد بن اسحاق بن موسى بن عيسى الهاشمي الكوفي (٣٠١) وكذلك في سنة ٢٦٥ (٣٠٢) وسنة ٢٦٦ (٣٠٣) . وسنة ٢٦٧ وقد اجتمع في هذا الموسم عامل لاحمد ابن طولون صاحب مصر ، وعامل لعمر بن الليث الصفار فنزاع كل واحد منهما صاحبه في ركن علمه على يمين المنبر في مقام ابراهيم الخليل ، وادعى كل واحد منهما ان الولاية لصاحبه وسلا السيوف فخرج الناس من المسجد واعان موالي امير الحاج هارون وكان عامل مكة للخليفة العباس صاحب عمرو بن الليث فوقف حيث اراد (٣٠٤) .

وحج والي مكة هارون بن محمد في السنتين التاليتين ايضا اي سنة ٢٦٨ (٣٠٥) . وفي سنة ٢٦٩ وقد حدث في هذا العام ان ارسل ابن طولون قالدين كل منهما معه جيش احدهما يسمى محمد بن السراج ، والاخر يعرف بالغنوي فوافيا مكة في ذي القعدة في اربعمائة وسبعين فارسا والفي راجل فاعطوا الجزارين والحناطين دينارين دينارين ، والرواسنة سبعة سبعة . ثم وافى مكة امير الحاج هارون بن محمد بعد ان كان ببستان ابن عامر وكان مع الوالي مائة وعشرين فارسا ومائتي راجل وثلاثين فارسا من اصحاب عمرو بن الليث ومائة راجل ممن قدم من العراق فالتقى بقائدي ابن طولون

(٢٩٣) ن . م . ص ٤٧٥ .

(٢٩٤) ن . م . ص ٤٨٩ .

(٢٩٥) ن . م . ص ٥٠١ .

(٢٩٦) ن . م . ص ٥٠٧ .

(٢٩٧) ن . م . ص ٥١١ .

(٢٩٨) الطبري ج ٩ ص ٥١٥ .

(٢٩٩) ن . م . ص ٥٢٩ .

(٣٠٠) ن . م . ص ٥٣٢ .

(٣٠١) ن . م . ص ٥٤٠ .

(٣٠٢) ن . م . ص ٥٤٨ .

(٣٠٣) ن . م . ص ٥٥٦ .

(٣٠٤) ن . م . ص ٦٠٠ .

(٣٠٥) ن . م . ص ٦١٢ .

(٢٩٤) الطبري ج ٩ ص ٢٢٩ .

(٢٩٥) ن . م . ص ٢٦٠ .

(٢٩٦) ن . م . ص ٢٦٥ .

(٢٩٧) ن . م . ص ٢٧٧ .

(٢٩٨) الطبري ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٢٩٩) ن . م . ص ٢٧٢ .

(٣٠٠) ن . م . ص ٢٧٧ .

(٣٠١) ن . م . ص ٢٨١ .

(٣٠٢) ن . م . ص ٢٩٧ .

بيطن مكة فهرب جماعة ابن طولون واخذ ما كان في مضاربهم من مال وقرىء على اثر هذه الاحداث كتاب في المسجد الحرام يلعن ابن طولون (٤٦) .

وحج والي مكة هارون بن محمد الهاشمي العباسي في سنة ٢٧٠ (٤٧) وكذلك في سنة ٢٧١ (٤٨) ٢٧٢ (٤٩) وسنة ٢٧٣ (٥٠) ، وسنة ٢٧٤ (٥١) وسنة ٢٧٥ (٥٢) وسنة ٢٧٦ (٥٣) . وسنة ٢٧٧ (٥٤) ، وسنة ٢٧٨ (٥٥) وسنة ٢٧٩ اخر حجة قام بها وبذلك يكون قد تولى اماره الحج ست عشرة سنة (٥٦) وحج بالناس في سنة ٢٨٠ ابو بكر محمد بن هارون المعروف بابن ترنجة (٥٧) وحج بالناس في سنة ٢٨٤ محمد بن عبدالله بن داود الهاشمي المعروف بانترجة (٥٨) وكذلك في سنة ٢٨٥ (٥٩) وسنة ٢٨٧ (٦٠) وحج بالناس في سنة ٢٨٨ هارون بن محمد المكنى بابي بكر (٦١) في خلافة المكني بالله وحج بالناس في سنة ٢٨٩ الفضل بن عبدالله الهاشمي (٦٢) وكذلك في سنة ٢٩٠ (٦٣) . وفي سنة ٢٩١ (٦٤) وسنة ٢٩٢ (٦٥) و ٢٩٣ (٦٦) و ٢٩٤ وفي هذه السنة تعرض موكب الحاج لاعتداء القرامطة بقيادة زكروية بن مهرويه الذين انتهبوا الموكب وقتلوا خلقا منهم الا ان الخليفة بادر بارسال جيش بقيادة وصيف بن سوار تكين استطاع مقاتلة القرامطة وقتل قائدهم وتحرير اسارى الحاج واسترجاع اموالهم (٦٧) .

وفي عهد الخليفة المقتدر بالله حج بالناس في

- (٤٦) ن . م . ٦٥٢ .
- (٤٧) ن . م . ٦٥٢ .
- (٤٨) ن . م . ٦٦٧ .
- (٤٩) ن . م . ١٠ : ٨ .
- (٥٠) ن . م . ج ١٠ : ١١ .
- (٥١) ن . م . ١٢ .
- (٥٢) ن . م . ١٣ .
- (٥٣) ن . م . ١٥ .
- (٥٤) ن . م . ١٧ .
- (٥٥) ن . م . ١٨ .
- (٥٦) ن . م . ٢٧ .
- (٥٧) ن . م . ٢١ .
- (٥٨) ن . م . ٢٥ .
- (٥٩) ن . م . ٦٦ .
- (٦٠) ن . م . ٦٩ .
- (٦١) ن . م . ٨٢ .
- (٦٢) ن . م . ٨٥ .
- (٦٣) ن . م . ١٠٧ .
- (٦٤) ن . م . ١١٧ .
- (٦٥) ن . م . ١٢٠ .
- (٦٦) ن . م . ١٢٩ .
- (٦٧) ن . م . ١٣٦ .

سنة ٢٩٥ (٦٨) امير الحاج السابق نفسه وكذلك في سنة ٢٩٦ (٦٩) وسنة ٢٩٧ (٧٠) و ٢٩٨ (٧١) وسنة ٢٩٩ (٧٢) وسنة ٣٠٠ (٧٣) . وسنة ٣٠١ (٧٤) وسنة ٣٠٢ وفيها ارسل الخليفة جيشا بقيادة يانيس الخادم لتاديب الاعراب القاطنين في وادي الذئاب وما قرب منه ، لاعتدائهم على موكب الحاج وسرقة اموالهم . وقد استطاع جيش الخليفة ان يقتل عددا كبيرا من هؤلاء الاعراب وان ياتي باموال الحاج والتجار المرافقين لهم مالا يحصى كثرة (٧٥) .

وفي سنة ٣٠٢ حج نفس الامير (٧٦) وكذلك في سنة ٣٠٥ (٧٧) وسنة ٣٠٦ (٧٨) وفي سنة ٣٠٧ حج بالناس احمد بن العباس اخو القهرمانة ام موسى وذلك ان هذه الجارية أصبحت ذات سطوة وسلطان في خلافة المقتدر بالله الخليفة المستضعف (٧٩) وكذلك حج في سنة ٣٠٨ (٨٠) اما سنة ٣١٠ فقد حج اسحاق بن عبد الملك (٨١) .

ويشغل الناس بحركات القرامطة وتمعجز الحكومة العباسية عن التصدي لهم وكبح جماحهم فكانوا يغيرون من بلادهم هجر على مواكب الحج بعد مفادرتها الكوفة او عند قدومها من الحج (٨٢) ولم يجد استخدام بعض القبائل لحراسة الحاج كما حصل عام ٣١٣ (٨٢) . وقد حاول الوزير علي ابن عيسى افشاع الخليفة وقادة الجيش بممانعة القرامطة والتفاهم معهم ، الا انه عجز عن ذلك وانعم بمساندتهم (٨٤) مما اضطره اخيرا الى الاستقالة (٨٥) حتى اذا كان عام ٣١٧ ارسل منصور الديلمي لحماية الحاج فلما وصلوا مكة

- (٦٨) ن . م . ١٢٩ .
- (٦٩) ن . م . ١٤٢ .
- (٧٠) ن . م . ١٤٣ .
- (٧١) ن . م . ١٤٤ .
- (٧٢) ن . م . ١٤٥ .
- (٧٣) ن . م . ١٤٦ .
- (٧٤) ن . م . ١٤٨ .
- (٧٥) ن . م . ١٥٠ .
- (٧٦) ابن الجوزي المنتظم ج ٦ : ١٢١ .
- (٧٧) ن . م . ١٤٥ .
- (٧٨) ن . م . ١٤٨ .
- (٧٩) ن . م . ١٥٣ .
- (٨٠) ن . م . ١٥٦ .
- (٨١) ن . م . ١٦٨ .
- (٨٢) ن . م . ١٧٢ - ١٩١ .
- (٨٣) ن . م . ١٩٦ .
- (٨٤) ن . م . ١٣١ .
- (٨٥) ن . م . ٢١٦ .

داهمهم القرامطة هناك ، فكانت مذبحه الحاج ولن الم بمكة من اهلها او من المجاورين فيها واقتلع القرامطة الجسر الاسود وفيه بشر زمزم وعروا الكعبة من كوتها ، ونهبوا اموال الناس (٨٦) .

وحج في سنة ٢١٨ عبد السميع بن ايوب بن عبد الرحمن العزيز الفاسمي وكانت تصاحب الموكب قوة عسكرية للحماية (٨٧) ولعل نفس الامير حج بالناس سنة ٢١٩ وكانت القوة العسكرية مع الحاج بقيادة مؤنس وقد ذهبوا وعادوا سالمين (٨٨) وبثل الحج في العام التالي وهو عام ٢٢٠ بسبب اعتراض القرامطة (٨٩) ثم يرسل الحاج عام ٢٢٣ مع القائد لؤلؤ غلام المتعشم فيعتزسهم القرامطة بقيادة ابي طاهر بن ابي سعيد الجنابي فتحدث الحرب بين الطرفين يعود على اثرها الحاج الى العراق (٩٠) .

استؤنف السفر للحج ابتداء من سنة ٢٢٧ بعد انقطاع دام سنوات متصلة وذلك بواسطة امير مكة عمر بن يحيى العلوي بين القرامطة وحكومة بغداد . وحصول الاتفاق بين الطرفين ويقوم القرامطة بحماية الحاج خلال ذهابهم وابلابهم عبر البادية ويتلقون مقابل ذلك اجرة عن كل جمل خمسة دنانير وعن كل محمل سبعة (٩١) . وهكذا يصبح القرامطة مكلفين بحماية الحاج لقاء اجر ياخذونه من حكومة بغداد سنويا يبدو انه استقر بعد ذلك على خمسين الف دينار يدفع لهم نصفه عند الذهاب ، ونصفه الاخر عند العودة (٩٢) . ويتكليف القرامطة بهذه المهمة اصبح الحاج يامنون شر القرامطة اولا وشر اية قبيلة اخرى قد تطمع فيهم ، لهذا عندما انتشر خبر وفاة ابي طاهر سليمان بن الحسن الهجري القرمطي لم يخرج احد للحج في تلك السنة وهي سنة ٢٣٢ (٩٣) . ثم بعد سنتين يخضع العراق للبويهيين الذين يكون لهم موقف آخر من امراء الحج كما سنرى .

من استمراض ما مر يتبين جليا اهتمام بني العباس بامارة الحج واسندوها فقد تولى الموسم ثلاثة منهم ابو جعفر المنصور وقد حج سبع مرات

وابو عبدالله المهدي الذي حج مرة واحدة وهارون الرشيد الذي حج تسع حجرات ثم اسندوها الى افراد منهم ما خلا بعض الفترات حيث اسندت الى انسابهم كما في حالة زياد بن عبيد الله الحارثي خال المنصور سنة ١٢٣ بعد وفاة عمه داود بن علي الذي كان يتولى مكة والمدينة والطائف واليمن نحل خال المنصور مكانه واقام الحج في تلك السنة (٩٤) . وكذلك عندما اسندت الى يزيد بن منصور الحميري خال الخليفة المهدي وكان احد ولاة بني العباس (٩٥) .

وقد تولى اماره الحج احيانا رجل علوي وكان ذلك في عهد المامون حيث عمت الفوضى بلاد الاسلام اثناء الصراع الذي دار بين الاخوين الامين والمامون . واستيلاء العلويين على بعض الجهات كالكوكة والحرمين ففي سنة ١٩٩ هـ يتولى الموسم احد هؤلاء المعروف بابن الافطس ولما انتصر المامون على اخيه الامين حاول كما هو معروف استرضاء الشيعة فعهد بولاية العهد الى رجل علوي هو علي ابن موسى بن جعفر المعروف (بعلي الرضا) . فتولى اخوه ابراهيم بن موسى بن جعفر الموسم عام ٢٠٢ ودعا للمامون اولا ولاخيه علي من بعده (٩٦) . ثم تولى الموسم رجل علوي ايضا سنة ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ وهو عبيد الله بن الحسن بن عبيد الله بن العباس بن علي بن ابي طالب وكان يلي الحرمين المامون (٩٧) .

وقد سارت امور الحج على ايدي هؤلاء الامراء سيرة مرضية لقوة الدولة العباسية انذاك ما خلا حدثين ذكرا في تاريخ هذه الفترة احدهما خروج زائر علوي في عهد المستعين سنة ٢٥١ اثار الفزع والخوف في موسم الحج . ومجيء ميمون لابن طولون وكان انذاك على خلاف مع دولة الخلافة . حتى اذا جاء القرن الرابع ومالت دولة الخلافة نحو الانحطاط بسبب مشاكلها الداخلية لاسيما على عهد الخليفة المقتدر بدا ظهور القرامطة على مسرح الاحداث واصبح امر الحج عسيرا حتى يتم الاتفاق معهم كما ذكرنا .

ب - خلال العهد البويهي ٢٣٤ - ٤٤٧ هـ

استولى بنو بويه على دولة الخلافة - وان ابقوا الخليفة قائما - وامتد حكمهم الى اغلب

(٩٤) انظر التذكري الاعلام ٢٢٦٩ .

(٩٥) انظر الطبري سنة ١٥٩ هـ .

(٩٦) انظر الطبري سنة ٢٠٢ .

(٩٧) الطبري سنة ٢٠٤ .

(٨٦) ٢٢٢ : ٥ .

(٨٧) ٢٢١ : ٥ .

(٨٨) ٢٩٦ : ٥ .

(٨٩) ٢٤٠ : ٥ .

(٩٠) ٢٧٥ : ٥ .

(٩١) ٢٩٦ : ٥ .

(٩٢) ٢٠١ : ٥ .

(٩٣) ٢٣٦ : ٥ .

بلدان المشرق الاسلامي . مالوا الى العلويين واختاروا منهم امراء الحج ، وكان هؤلاء الامراء في الغالب من بين نقباء العلويين منهم ابو احمد الحسين بن موسى النقيب الذي تولى الموسم سنة ٣٥٤ (١٨) و ٣٥٥ هـ (١٩) و ٣٥٦ (١٠٠) ؛ و ٣٥٧ (١٠١) و ٣٦٠ (١٠٢) وحج في سنة ٣٦٦ هـ ابو عبدالله احمد بن ابي الحسين محمد بن عبيد الله العلوي بعد ان قضى الامير البويهي عز الدولة على الشريف ابي احمد الحسين بن موسى الموسوي في تهمة وجهها اليه (١٠٢) وحج في سنة ٣٧٠ ابو الفتح احمد بن عمر بن يحيى العلوي (١٠٤) ، وفي سنة ٣٨٠ حج ابو عبدالله احمد بن محمد بن عبيد الله العلوي الموسوي (١٠٥) وفي سنة ٣٨١ حج ابو الحسن محمد بن الحسن بن يحيى العلوي (١٠٦) وكذلك في سنتي ٣٨٢ و ٣٨٣ . وفي سنة ٣٨٤ كان ابو الحسن العلوي هذا امرا للحج الا ان الحج بطل في تلك السنة لاعتراض الاعراب (١٠٧) وفي سنة ٣٨٥ حج بالناس ابو عبدالله احمد بن محمد بن عبيد الله العلوي ، وكذلك في السنين ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ (١٠٨) وفي سنة ٣٨٩ حج بالناس ابو الحارث محمد بن محمد بن عمر وكذلك في السنين التالية ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ هـ (١٠٩) . وفي سنة ٣٩٤ (١١٠) وكذلك في سنة ٣٩٦ (١١١) وسنة ٤٠٠ (١١٢) وسنة ٤٠٣ (١١٣) وحج بالناس في سنة ٤٠٤ ابو الحسن محمد بن الحسن بن الاقاسي ، وكذلك في سنة ٤٠٥ و ٤٠٦ (١١٤) . وسنة ٤١٢ (١١٥) وسنة ٤١٤ (١١٦) وقد عاد الركب عن

(١٨) ابن الجوزي : المنظم ٧ : ٢٤ .

(١٩) ن . م . ٢٤ .

(١٠٠) ن . م . ٤٣ .

(١٠١) ن . م . ٤٣ .

(١٠٢) ن . م . ٥٣ .

(١٠٣) ن . م . ٨٤ .

(١٠٤) ن . م . ١٠٥ .

(١٠٥) ن . م . ١٥٣ .

(١٠٦) ن . م . ١٦٤ .

(١٠٧) ن . م . ١٧٤ .

(١٠٨) ن . م . ١٧٨ .

(١٠٩) ن . م . ٢٠٦ .

(١١٠) ن . م . ٢٢٧ .

(١١١) ن . م . ٢٣٠ .

(١١٢) ن . م . ٢٤٧ .

(١١٣) ن . م . ٢٦٠ .

(١١٤) ن . م . ٢٦٧ .

(١١٥) ن . م . ٨ ص ٢ .

(١١٦) ن . م . ١٣٠ .

طريق الشام لاضطراب جادة الحج المعتادة ما بين الكوفة ومكة . وكذلك عاد الركب في السنة التالية ٤١٥ عن طريق الشام (١١٧) .

وفي آخر هذه الفترة يدخل السلاجقة بغداد عام ٤١٧ ويصبحون مهيمنين على دولة الخلافة ووارثين لسلطة البويهيين ، الا انهم على مذهب خلفاء بني العباس غير مخالفين .

ومن الملاحظ في هذه الفترة ضعف مركز الخلافة وشيوع الاضطراب في الدولة العباسية لاسيما في اول عهد البويهيين وانتشار الاوبئة والطواعين وفوضى الجند التي ادت الى امتناع الناس عن الحج سنوات متوالية وان كانت حدة القرامطة قد خفت منذ ان كفوا بحفظ الحاج لقاء اجر معلوم ، لهذا ارجعوا الحجر الاسود الى موضعه عام ٤٣٩ (١١٨) . واستقلت بعض الاطراف عن دولة الخلافة فعليا وظلت مرتبطة اسميا ، ولهذا حاول امراء هذه الاطراف او الدول ان يعملوا الدعاية لانفسهم في الحرمين في موسم الحج ، بإرسال ركب خاص لهم يدعو باسمهم ، وهذا ما قام به احمد بن طولون قبل هذه الفترة بقليل ، وكانور الاخشيد حاكم مصر بعد استيلائه على الحكم سنة ٤٣٤ (١١٩) فقد جرى بين الموكب المصري وامير مكة عام ٤٤١ (١٢٠) والعام الذي تلاه (١٢١) وبعد ان استولى الفاطميون على مصر سنة ٤٥٨ (١٢٢) كان لابد لهم من مد نفوذهم الى الحرمين منافسة لبني العباس ، ولتعريف انفسهم للعالم الاسلامي وهكذا بدأوا بإرسال موكب خاص بهم . يقيم الخطبة باسم خليفتهم كما حصل عام ٤٦٤ (١٢٣) وسنة ٤٦٥ (١٢٤) ، ٤٨١ (١٢٥) ، ٤٩٦ (١٢٦) .

ج - خلال العهد العباسي الاخير من ٤٤٧-٦٥٦ هـ

ورث السلاجقة حكم المشرق الاسلامي بعد البويهيين وسيطروا على البلاد الممتدة من اواسط آسيا (نيما وراء النهر) حتى بلاد الشام ، الا

(١١٧) ن . م . ١٦ .

(١١٨) ن . م . ٣٦٧ .

(١١٩) ابن الاثير ج ٦ ص ٢١٨ .

(١٢٠) ابن الجوزي ج ٦ ص ٢٧٠ .

(١٢١) ن . م . ٢٧٢ .

(١٢٢) ن . م . ج ٧ ص ٤٧ .

(١٢٣) ن . م . ٧٦ .

(١٢٤) ن . م . ٨٠ .

(١٢٥) ن . م . ١٦٤ .

(١٢٦) ن . م . ٢٣٠ .

انهم كانوا على خلاف البويهيين مذهباً فاعتبروا امامة بني العباس شرعية واعترفوا بالخليفة العباسي رئيساً اعلى وان كان الاعتراف اسماً فقط واعتباراً من هذه الفترة وما تلاها من حقبة حتى زوال دولة الخلافة في سنة ١٢٥٩/٦٥٦م تنقسم بلاد المشرق دويلات مستقلة بعد وفاة السلاطين السلاجقة الكبار وهي دويلات الاتابكة والامراء السلاجقة الصغار ونشئت المنافسة بين هؤلاء الامراء وكل يحاول اظهار قوته او سيطرته لاسيما في بلاد الحرمين حيث يجتمع اكبر عدد ممكن من المسلمين في آن واحد فتكون مناسبة لشيوخ اسماء هؤلاء الامراء والحكام واظهار كرمهم او سيطرتهم . وقد ساهم المغرب العربي في هذه الفترة ايضاً مظهرها عظم سلاطينه وثرانهم وحديثهم على فقراء المسلمين في الحرمين (١٢٧) وقد ولد التنافس احياناً احتكاكاً وتصادماً بين امراء الحج ضد اداء المناسك . ولم يسلم موكب الخليفة من هذه المنافسة لهذا اصبح اختيار امير الحج من القادة العسكريين الذين يتولون مهمة اقامة الحج عند حلول الموسم ويقومون بواجباتهم الاعتيادية خلال العام .

واول من عهدت اليه امانة الحج في عهد السلجوقيين تقيب العلويين ابو الغنائم العمر بن محمد بن عبيد الله العلوي حيث قلده الامارة اضافة الى نقابة العلويين والنظر في المظالم وذلك في ذي القعدة من عام ١٢٨١/٥٦٦ .

ويبدو ان الحج انتقل عدة سنوات بعد ذلك حتى اذا كان عام ١٢٦٢ هـ ورد امير مكة محمد بن محمد بن ابي هاشم العلوي الى بغداد وقابل السلطان الب ارسلان وابلفه بأنه قد اقام الخطبة في مكة للخليفة العباسي القائم بامر الله وللسلطان بعده ، وانه استقل الخطبة للخلافة الفاطمية فاعطاه السلطان ٣٠٠٠ ديناراً وخلفاً نفيسة واجرى له راتباً في كل عام مقداره ١٠٠٠٠ دينار . واخبره بان لامير المدينة عطية مقدارها ٢٠٠٠٠ دينار ، وراتب سنوي مقداره ٥٠٠٠ دينار ان فعل فعله (١٢٩) .

الا ان الخطبة للخليفة العباسي لم تدم اكثر من اربع سنوات وخمسة اشهر حيث اعيدت مرة اخرى للفاطميين (١٣٠) وكان المختصر

بالله الفاطمي خليفة مصر قد بعث سنة ١٢٧ هـ خديعة جديلة الى امير مكة العلوي ابي هاشم وطلب منه ان يعيد له الخطبة بمكة وذلك على اثر سماعه بوفاة الخليفة القائم بامر الله والسلطان الب ارسلان . ثم اعيدت في السنة التالية في ذي الحجة ١٢٨/٥٦٨ (١٣١) وهذا يظهر ولاء امراء الحرمين بين الخلفاء والسلاطين الاقوياء وكان لهذا التدليب اثره على انتظام مسيرة الموكب العراقي او عدم انتظامه ، فترى مثلاً في عام ١٢٧ هـ يخرج الموكب وقد حمل معه منبر جديد اشرف على صنعه الوزير فخر الدولة ابو نصر محمد بن محمد بن جبير وقد كتب عليه (لا اله الا الله محمد رسول الله) (ص) الامام المقتدي بامر الله فما ان وصل الى الحجاز حتى اخذ المنبر وكسر (١٣٢) وذلك لان الخطبة كانت قد عادت الى الخليفة الفاطمي ولم يكن الخبر قد وصل بغداد ، وخرج الموكب ولم يعلم بهذا التحول .

ويبدو ان ابا الغنائم التقيب كان اخر تقيب علوي تولى امانة الحج واصبح القادة العسكريون كما اسلفنا هم الذين يتولون امانة الحج وقد ورد عن ابي منصور قتلغ انه تولى الامارة اثنتي عشرة سنة استطاع خلالها ان يحمي موكب الحاج من اعتداء الاعراب ، وان تكون له في قلوب الاعراب رهبة . وقد توفي عام ١٢٨٠ هـ . وقد قال عنه الوزير السلجوقي المشهور نظام الملك « اليوم مات الف رجل » (١٣٣) وقد تولى الامارة بعده خمارتكين الحناني في سنة ١٢٧٦/١٣٤١ وقد جاء مع الموكب بعض اتباع امير مكة ليعلموا عن ولاء اميرهم للخلافة العباسية ، وقد خرج لاستقباله حجاب ديوان الخلافة ، واسكنوهم دار الشيافة وخلع عليهم (١٣٤) .

وجاء في حوادث سنة ١٢٨٠ هـ ان السلطان السلجوقي ملك شاه خرج الى ناحية الكوفة للصيد ، وقد اصطاد هو وعسكره وامر ببناء رباط هناك في منطقة تسمى بالسبعين قرب الرحبة على جادة الحج وكان من جملة البناء على ما ذكر منارة كبيرة جعلت القرون والحوافر التي اخذت مما اصطاده السلطان والعسكر في بناء

(١٣١) ن . م . ٨ : ١٢١ .

(١٣٢) ن . م . ٨ : ٣١١ .

(١٣٣) ابن الاثير ٨ : ١٢٦ .

(١٣٤) ن . م . ١٢٤ .

(١٣٥) ابن الجوزي ٩ : ٢٧ .

(١٢٧) انظر محمد القنوي ركب الحاج المغربي : ١٥ وما بعدها

(١٢٨) ابن الاثير ٨ : ١٠٠ .

(١٢٩) ن . م . ٨ : ١٠٧ .

(١٣٠) ن . م . ٨ : ٢٩٢ .

المنارة لذلك سميت المنارة بمنارة القرون (١٢٦) .
وحج في السنة التالية الوزير ابو شجاع
الروذراوي (١٢٧) . وهذا يدل على امان الطريق
وعدم تعرض الاعراب للحاج لوجود السلطان
وعسكره الكثيف في العراق آنذاك . فما ان يشعر
لاسيما قبيلة خفاجة في هذه الفترة بموت
السلطان وبعد العسكر حتى تبدأ هجماتهم على
مواكب الحاج وهكذا هاجموا الموكب عام ٤٨٥ هـ
وكان اميرهم ابن خنلع الطويل (١٢٨) ثم تولى اماره
الحج قيسار الارجواني سنة ٥٠٢ (١٢٩) ، ٥٠٣ ،
٥٠٤ هـ .

وتولى الامارة في سنة ٥٠٧ هـ الامير زنكي
برسقي (١٣٠) وفي عام ٥١٢ هـ الامير نظر وقد خلع
عليه الخليفة المسترشد في ذي القعدة من هذه
السنة ولقبه امير الحرمين (١٣١) وفي عام ٥٤٠ هـ
حج الامير قيسار الارجواني ايضا كما عند ابن
الجوزي وابن الاثير (١٣٢) وفي سنة ٥٤١ و ٥٤٣ هـ
كما ورد عند ابن تغري بردي (١٣٣) بينما ذكر ابن
الجوزي بان الذي حج بالناس في عام ٥٤١ هـ هو
نظر الخادم ابن عبدالله الجبوشي ابو الحسن
وذلك انه كان في عتداد ذلك الموكب الذي قاده
نظر الى الحج . وقد وصفه لنا بقوله انه كان ممن
سمع الحديث من بعض المشايخ ، وكان في نية
ابن الجوزي ان يقرأ عليه بعض مسوعاته الا انه
وجده لا يرعى الناس وهو اميرهم فعزم على تركه
وعدم مكانته وجاء عن هذا الامير انه حج بالناس
سبعا وعشرين حجة ، كان في نيف وعشرين منها
اميرا . وكان في سنة ٥٤١ هـ مريضا فلم يستطع ان
يواصل سيره بعد الكوفة ، فسلم امر الموكب الى
الامير قيسار ورجع هو الى بغداد . وكانت وفاته
سنة ٥٤٤ هـ (١٣٤) .

وحج بالناس سنة ٥٧٥ هـ الامير مجير الدين
طاشتكين بن عبدالله التستري المستنجدي .

- (١٣٦) ن . م . ٣٥ .
(١٣٧) ن . م . ٤٤ .
(١٣٨) ن . م . ٦٣ .
(١٣٩) ن . م . ١٠ : ١٩٦ .
(١٤٠) ابن الجوزي ٩ : ١٧٥ ورد عند سبط ابن الجوزي
(زنكي اخو البرسقي) مرآة الزمان ج ٨ في ١ ص ١٦
(١٤١) ابن الجوزي ٩ : ١٩٩ .
(١٤٢) ن . م . ١٠ : ١٩٦ .
(١٤٣) ابن تغري بردي النجوم الزاهرة ٥ : ٢٢٢ - ٢٨٢ .
(١٤٤) ابن الجوزي ١٠ : ١٤١ .

وكان هذا الامير واليا على بلاد خوزستان . وكان
شيخا خيرا حسن السيرة (١٤٥) .

وقد حج صفى الدين ابن القابض اميرا من
الشام (١٤٦) وحج باهل العراق طاشتكين في عام
٥٧٦ هـ وحج باهل الشام سيف الدين علي
المشعلوب (١٤٧) . وحج طاشتكين في السنين
٥٧٧ (١٤٨) ، ٥٧٨ (١٤٩) ، ٥٨٠ (١٥٠) ، و ٥٨٢ وفي هذه
السنة حج باهل الشام حكام الدين لاجين (١٥٠)
وحج طاشتكين في عام ٥٨٢ و ٥٨٦ (١٥١) و
٥٨٧ (١٥٢) وفي عام ٥٨٨ هـ امر الخليفة باعتقال هذا
الامير لتهم وجهت اليه حيث قيل انه قصر في
القتل لما ارسل مع الوزير ابن يونس لمحاربة
السلاجقة وانه كاتب السلطان صلاح الدين
الايوبي (١٥٣) ثم توفي هذا الامير سنة ٦٠٢ (١٥٤) .

وحج باهل العراق عام ٥٨٨ هـ الامير فلك
الدين ابليا (او بليه) ابن عبدالله التركي ابو
سعيد التامسي (١٥٥) وقد صرف هذا الامير عن
امارة الحج بعد عودته . ثم اعيد سنة ٥٩٤ هـ
وعزل بعدها فلم يحج . وقد حج باهل الشام
درياس الكردي (١٥٦) .

وحج بالناس سنة ٥٨٩ هـ قطب الدين
سنجر التامري مملوك الخليفة (١٥٧) وهذا الامير
هو صهر الامير طاشتكين . ولقد اعترض الاعراب
من قبيلة عنزة بقيادة رجل منهم يسمى دهش .
فلم يقاتلهم امير الحاج بالرغم من وجود خمسمائة
فارس معه واقرب لدهش بانارة مقدارها ٥٠٠ ر. .
دينار جمعها من الحاج فلما وصل بغداد امر
الخليفة باخذ المال منه وارجاعه الى الحجاج . ثم
عزل عن الامارة وقد توفي سنة ٦١٠ (١٥٨) وحج

- (١٤٥) ابن السامي : الجامع : ١٨٦ .
(١٤٦) سبط ابن الجوزي ٨ في ١ ص ٢٥٥ .
(١٤٧) ن . م . ٣٦١ .
(١٤٨) ن . م . ٣٦٦ - ٣٧١ .
(١٤٩) مجهول الحوادث الجامعة ٢٨٣ .
(١٥٠) ن . م . ٣٨٩ .
(١٥١) د (١٥٢) ن . م . ٣٨٩ .
(١٥٣) سبط ابن الجوزي ج ٨ في ١ ص ١٥ وانظر بدري
محمد فهد : تاريخ العراق ٥٤ .
(١٥٤) ابن السامي : الجامع : ١٨٦ .
(١٥٥) و (١٥٦) سبط ابن الجوزي ج ٨ في ١ ص ٤١٩ - ج ٢
في ٢ ص ٥٦ .
(١٥٧) سبط ابن الجوزي ج ٨ في ١ ص ٤٢٢ وانظر ابا
شامة : ذيل الروافضين : ٧ .
(١٥٨) ابن الديبشي : ذيل تاريخ بغداد مخطوطة معسورة في
مكتبة الدراسات العليا بكلية الاداب تحت رقم ٣٥٠ ،
ورقة ٧٥ وسبط ابن الجوزي ج ٨ ص ٢ ص ٥١٦ .

بأهل الشام في هذه السنة حصن الدولة إبراهيم السلار ، وحج الأمير سنجر في سنة ٥٩١ هـ أيضا . وحج في الشام قرا سنقر ، وأبيك فطيس الصلاحيان . ومن مصر الشريف اسماعيل بن ثعلب الجعفري (١٥٩) .

وحج في سنة ٥٩٢ هـ بأهل العراق البقرا - مملوك الأمير طاشتكين . وكانت امرته نيابة عن سيده طاشتكين . بينما حج بأهل مصر الشريف اسماعيل بن ثعلب الجعفري (١٦٠) .

وفي سنة ٥٩٣ هـ حج شمس الدين أصفه من العراق بينما حج من الشام الأمير سيف الدين محمد بن غيرك (١٦١) .

وفي سنة ٥٩٥ هـ حج الأمير مظفر الدين سنقر الناصري وجه السبع (١٦١) وفي سنة ٥٩٦ هـ حج قطب الدين سنجر الناصري (١٦٢) وفي سنة ٥٩٧ هـ حج بالناس مجير الدين طاشتكين المستجدي (١٦٣) وكان قبل هذه السنة معتقلا فأمر الخليفة بالافراج عنه ؛ ورد أمواله واقطاعه اليه (١٦٤) .

واختلف بمن حج بالناس في سنة ٥٩٨ قبل الأمير مجير الدين طاشتكين (١٦٥) وقيل مظفر الدين سنقروجه السبع (١٦٦) وحج في سنة ٥٩٩ الأمير مجير الدين طاشتكين (١٦٧) .

وحج في سنة ٦٠٠ هـ البقرا - مملوك طاشتكين نيابة عن سيده . وقد عسف الحاج وأذاهم فلما عاد إلى بغداد أمر الخليفة بتقييده بالحديد وضربه ضربا مبرحا لعدة أيام . وقد توفي في هذه السنة (١٦٨) وحج في سنة ٦٠١ هـ الأمير مظفر الدين سنقر الناصري وجه السبع . ومن بلاد الشام حج صارم الدين برغش العادل وإلى قلعة دمشق ، وزين الدين قراجا صاحب صرخد (١٦٩) وكذلك حج الأمير وجه السبع في عام

٦٠٢ هـ بينما حج من الشام الأمير الشجاع بن علي ابن السلار (١٧٠) . ثم حج وجه السبع في السنة التالية وهي ٦٠٣ هـ إلا أنه لم يعد مع الركب العراقي بل فارقه متوجها إلى الشام فأصدا الملك العادل تاركا أمر الموكب بيد أحد المعاليك (وهو ياقوت الرومي) وذلك بسبب خلاف حدث بينه وبين أحد معاليك الوزير ناصر الدين بن المهدي فخاف أن ينتقم الوزير منه عند عودته فالتجأ إلى العادل . وقد عاد ياقوت بالموكب سالما إلى بغداد . فلما علم الخليفة بما حدث أمر بأن يخرج أحد لاستقبال الموكب (١٧١) إلا أن الخليفة أقر لياقوت إمارة للحج وهكذا تولاها في السنين التالية ففي سنة ٦٠٣ صادف أن قدم إلى العراق ملتحقا بالركب العراقي برهان الدين محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن مازة البخاري رئيس الحنفية ببخارى وقد أساء السيرة في الحاج حيث كان الماء قليلا فاشتد العطش بالحاج وكان اتباع صدر جهان - وهو لقب رئيس الحنفية هذا - يملكون منه الكثير إلا أنهم لا يعطون منه شيئا ، لذا سمي الحاج هذه السنة سنة صدر جهنم تكاية بصدر جهنم وقد لعنوه وسبوه في الأسواق ، وكتبوا لعنته على المساجد . فلما خرج من بغداد يريد بلاده خرج الناس خلفه بسبونه وقد اعتبر بعض المؤرخين حج صدر جهان في عام ٦٠٤ (١٧٢) .

وحج ياقوت الرومي في سنة ٦٠٤ هـ بينما حج بأهل الشام شبل الدولة الحسامي (١٧٣) وحج ياقوت في السنة التالية ٦٠٥ ومن الشام حج حسام الدين قيمانز والي القدس (١٧٤) وفي عام ٦٠٦ هـ حج ياقوت أميرا للموكب العراقي بينما حج من الشام فخر الدين أبياس الشامي (١٧٥) .

وحج في عام ٦٠٧ هـ محمد بن ياقوت نيابة عن أبيه . ولما كان صبيا جعل معه ابن أبي فراس الحلبي يدبر أمره . وحج من الشام سيف الدين علي بن علم الدين بن جندر (١٧٦) وكذلك حج

(١٥٩) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٢٤٨ .

(١٦٠) ن . م : ٢٢٩ .

(١٦١) ن . م : ٢٥٣ .

(١٦٢) ابن الدبشي - ورقة ١٢٧ (ب) .

(١٦٣) ابن السامي : الجامع : ٢٣ .

(١٦٤) ن . م : ٥٤ .

(١٦٥) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ١٨٠ .

(١٦٦) ابن السامي : ٨٤ .

(١٦٧) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥١٠ .

(١٦٨) ن . م : ٥١٣ .

(١٦٩) ابن السامي : ١٢٩ .

(١٧٠) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٢٤ .

(١٧٠) ابن السامي : ١٧٧ .

(١٧١) ابن السامي : ١٩٢ ، سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص

٥٢٨ - ٥٢٩ .

(١٧٢) ابن السامي : ٢٠٧ ، ٢٢٣ ، ٢٧٠ ، ٢٨٩ ، ابن الأثير

١٢ : ١٠٧ ، سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٢٢ .

(١٧٣) سبط ابن الجوزي .

(١٧٤) ن . م : ٥٤٩ .

(١٧٥) ن . م : ٥٤١ .

(١٧٦) ن . م : ٥٤٦ .

محمد بن ياقوت نيابة عن ابيه في سنة ٦٠٨ هـ وكان معه ابن ابي فراس يدبر امره وقد نهب الحاج العراقي من قبل امير مكة واتباعه (١٧٧) لذا حج في السنة التالية ٦٠٩ هـ حسام الدين بن ابي فراس نيابة عن محمد ياقوت وقد حمل هدايا ومالا لامير مكة فلم يتعرض للركب العراقي . وحج في هذه السنة من الشام شجاع الدين بن محارب (١٧٨) وحج حسام الدين بن ابي فراس نيابة عن محمد بن ياقوت في السنة التالية ٦١٠ هـ بينما حج صديق بن تمرناش ولقبه العز التركماني باهل الكرك والقدس ، وحج خضر ويلقب بالملك الظاهر بن صلاح الدين باهل الشام ويعقوب الخياط الغازي وكان مقيما بقاسيون ، وكان مسددا للملك الظاهر ، فلما وصل الظاهر الى بدر وجد عسكر السلطان الكامل محمد صاحب مصر قد سبقه خوفا على اليمن منه . فاجبر على العودة الى الشام دون حج فعاد ومعه يعقوب الخياط (١٧٩) .

وفي عام ٦١١ هـ حج حسام الدين بن ابي فراس وصادف مجيء الملك المعظم بن الملك العادل من الشام في هذه السنة (١٨٠) وحج حسام الدين في سنة ٦١٢ هـ وسنة ٦١٣ هـ وصادف في هذه السنة مجيء علم الدين الجعبري من الشام (١٨١) .

وحج حسام الدين بن ابي فراس نيابة عن محمد بن ياقوت سنة ٦١٤ هـ وهي اخر سنة يحج بها نيابة ، اذ يستقل بعدها بامرة الحج .

وفي عام ٦٥١ هـ حج بالركب العراقي الامير اقباش بن عبدالله الناصري . وصادف مجيء ملوك المعظم من الشام وكان يسمى شقيفات (١٨٢) .

وحج اقباش ايضا في السنتين ٦١٦ هـ و٦١٧ هـ وفي الاخرة منها قتل هذا الامير بمكة . وحج من الشام في هذه السنة المبارك . ولم يحج احد من بلاد المعجم بسبب مجيء التتر الى بلادهم (١٨٣) .

وفي عام ٦١٨ هـ حج حسام الدين بن ابي فراس مستقلا كما اسلفنا . وكذلك في سنة

(١٧٧) الرسولي ١ ورقة ١٢١ (ب) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٥٦ .

(١٧٨) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٦١ .

(١٧٩) (١٨٠) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٦١ .

(١٨٢) (١٨٣) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٦١ .
الامير اقباش سنة ٦١٨ هـ - ج ١٢ ص ١٦٥ .

٦١٩ هـ (١٨٤) وفي عام ٦٢١ هـ او التي تليها ٦٢٢ هـ ترك حسام الدين الركب العراقي وذهب الى مصر بعد ان حج بالناس ثلاث عشرة حجة (١٨٥) .
وانه لم يعد الى بغداد حتى عام ٦٢٩ هـ وفي عام ١٢٢٦/٦٢٤ حج الامير شمس الدين قبران مملوك الخليفة وحج من الشام الشجاع ابن السلاار ، ومن ميفارئين شهاب الدين غازي بن العادل الذي سلك طريقا محاذيا للفرات حتى الكوفة . وقد بعث اليه الخليفة بالهدايا واوصى باكرامه . ويعتد اداء الحج عاد من نفس الطريق التي سلكها (١٨٦) .

وتولى امارة الحج في عام ٦٢٧ هـ الامير شمس الدين اعلان تكين الناصري (١٨٧) ويبدو انه تولى الامارة في هذه السنة عند عودة الموكب وذلك لان الامير مجير الدين جعفر بن ابي فراس الحلبي هو الذي تولى امارة الحج عند ذهابه وكان في معيته ولده حسام الدين ثم فارقا الحاج وذهب الى مصر وتولى الامير شمس الدين اعلان تكين الامارة في السنين التالية ٦٢٨ هـ ٦٢٩ ، ٦٣٠ هـ وقد اعيد لتولي الامارة الامير السابق شمس الدين قبران في سنة ٦٣١ هـ (١٨٨) الا انه لم يستطع ان يتعدى منزل السلطان لاعتراض العرب الاجاودة فعاد الى بغداد .

وفي عام ٦٣٢ هـ اعيد الامير حسام الدين بن ابي فراس لتولي امارة الحج بعد ان عزل قبران (١٨٩) وكذلك تولى الامارة في ٦٣٤ هـ وقد جلب في اثناء رجوعه الى بغداد الاغراب الاجاودة الذين تعرضوا لموكب الحاج سنة ٦٣١ او سنة ٦٣٢ (١٩٠) وفي هذه السنة توفي امير الحاج الشامي الشجاع علي ابن اقواش ابن السلاار (١٩١) .

وحج في عام ٦٤٠ هـ الامير شمس الدين كيكلدي الناصري بعد انقطاع الموكب العراقي دام ست سنوات (١٩٢) .

وحج في سنة ٦٤١ هـ الامير ابو الميامين ايل

(١٨٤) سبط ابن الجوزي : ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٢ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ .

(١٨٥) سبط ابن الجوزي : ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ .

(١٨٦) سبط ابن الجوزي : ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ .

(١٨٧) مجهول الحوادث : ١٦ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٥٢ .

(١٨٨) سبط ابن الجوزي : ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ .

(١٨٩) سبط ابن الجوزي : ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ .

(١٩٠) سبط ابن الجوزي : ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ .

(١٩١) سبط ابن الجوزي : ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ .

(١٩٢) مجهول الحوادث : ١٧٣ .

المستنصري الدويدار الصغير وقد صاحبت ام الخليفة المستعصم بالله هذا الموكب (١١٣). وحج آخر امير للحج بعث من العراق في عهد خلفاء بني العباس ، الامير فلك الدين محمد بن علاء الدين الطبرسي الدويدار الكبير (١١٤) من استعراض اسماء امراء الحج في هذه الفترة الاخيرة من عمر الخلافة العباسية تنضح لنا جملة امور هي :

اولا : ان اماراة العلويين لاسيما النقباء انتهت وحل محلها امراء من قادة الجيش العباسي .
ثانيا : ان هؤلاء الامراء الذين تولوا اماراة الحج كانوا يمارسون اعمالا عسكرية او ادارية خلال العام (١١٥).

ان بعض هؤلاء قد قاموا بهذا العمل مرات كثيرة ذكر عددها عند الكلام على ترجمتهم لكنها لم ترد في الحوليات كاملة بل اشير لبعضها فقط كما هو الحال بالنسبة لطاشتكين الذي قيل انه حج بالناس ستا وعشرين حجة (١١٦) . بينما لا نجد له اكثر من اربع حجات اثنان منها حج بنفسه واثنان حج بالناس عنه مملوكة نيابة . وكذلك الامير حسام الدين ابن ابي فراس الذي قيل عنه انه تولى اماراة الحج ثلاث عشرة مرة (١١٧).

ثالثا : هناك فجوات يلحظها القاريء في تسلسل السنين ، وهذا يرجع احيانا الى نقص في المعلومات المتوفرة لدينا وحيانا اخرى ، بسبب انقطاع الركب العراقي نتيجة الاضطرابات الحاصلة من قبل الاعراب في الجزيرة مما يؤدي الى رجوع الحاج ، او احجامهم عن سفرهم والحج كما حدث في سنين كثيرة في هذه الفترة . او انقطاع الركب بسبب تهديدات المغول للحدود الشرقية لبلاد المسلمين مما ادى الى انقطاع مجيء الخراسانيين بعد عام ٦١٥ ، ثم بعد احتلال المغول لبلاد فارس اصبحوا يهددون العراق نفسه فقد جاء في سنة ٦٣٤ ان عساكر المغول وصلت اربيل فدخلتها فلما وصل الخبر الى بغداد احضر نائب الوزارة نصير الدين المدرسين والفقهاء واستفتاهم طارحا عليهم السؤال التالي اذا اتفق الجهاد والحج في وقت واحد فايهما اولى ؟ فاجابوا بان الجهاد اولى وهكذا بطل الحج في تلك السنة .

وبطل كذلك في سنة ٦٣٦ هـ (١١٨) و ٦٣٧ هـ عندما شعرت الحكومة العباسية بان المغول يبيتون هجوما مفاجئا (١١٩).

رابعا : ان بعض امراء الحج لم يذهبوا في بعض السنين بانفسهم بل ارسلوا من ينوب عنهم من مماليكهم او اولادهم .

خامسا : ان بعض امراء الحج فارقوا الموكب وهربوا الى الشام او مصر وتركوا بدلهم احد المماليك ، وذلك خوفا من الحاسبة والعقاب في بغداد نتيجة لارتكابهم اخطاء في اثناء مسيرة الموكب او لسوء تصرفهم مع الحجاج او الاعراب او اثناء وجودهم في الحرمين .

خروج الركب العراقي

ادى اهتمام خلفاء بني العباس بامر الحج ان اصبح خروج الركب من بغداد الى الحرمين من المواسم التي يحتفل بها الناس . وقد زاد هذا الاهتمام من اواخر الدولة العباسية اكثر مما كان على عهدها الاول . ولعل هذا يرجع الى استقلال البلاد الاسلامية عن جسم الخلافة العباسية واعتداد سلاطينها وامرائها بانفسهم ومتانستهم بعضهم لبعض في اظهار قوتهم وسيطرتهم على الحرمين . فما ان يهل شهر ذي القعدة حتى يتوافد الحجاج الى بغداد (٢٠٠) من مدن العراق مثل واسط والبصرة والموصل والمدن الاخرى . ومن البلاد الاسلامية الواقعة شرق العراق كفارس وخراسان وغيرها ممن يأتون برا ويكون العراق اقرب لهم من غيره . فيتجمعون في الجانب الغربي من بغداد ويضربون الخيم هناك . وتقيم لهم الحكومة مواضع خاصة لشرب الماء كما انبا تقدم لهم الاطعمة .

وكانت اعداد هؤلاء الحجاج المتجمعين في بغداد تبلغ الالاف قبل سفرهم الى الحرمين . وقد قدر المؤرخ ابن الجوزي عددهم سنة ٤٠٦ هـ / ١٠١٥ م بعشرين الف حاج (٢٠١) .

وخلال هذه الفترة تكون شوارع بغداد زاخرة بالناس على اختلاف اعمارهم واجناسهم خارجين من دورهم للتفرج على مواكب الحجاج القادمة من بقاع مختلفة . وقد لبسوا ازياء

(١١٨) مجهول : ١٢١ .

(١١٩) ن . م : ١٢٩ .

(٢٠٠) ابن الجوزي : المنتظم ٧ : ٢٧٦ .

(٢٠١) ن . م :

(١١٣) ن . م : ١٨٧ .

(١١٤) ن . م : ٧١ ، ٢٦٦ ، ٢٧٤ .

(١١٥) ن . م : ٣١١ .

(١١٦) سبط ابن الجوزي : ج ٨ ق ٢ ص ٥٢٧ .

(١١٧) مجهول : ١٨٩ .

مختلفة الألوان والاشكال فيكون في هذا الموسم منظر يدعو الى الانشراح والبهجة .

وكان طبيعيا ان يتصرف العلماء وطلاب العلم القادمين من بلاد الاسلام المختلفة الى اندية العلم ، والى حلقات العلماء للسمع او للمحاضرة . او الجمع بينهما كحال المسلمين انما ذهبوا . لهذا سجل لنا المؤرخون اسماء هؤلاء الطلاب والعلماء القادمين مع الحاج والناقلين لرواية البغداديين والاخذين اجازاتهم . وكذلك اسماء العلماء الذين كانوا يحدثون بما يعرفون من محفوظاتهم او ما احيوا من الاصول التي يحملونها وعليها شهادات مشايخهم وفرصة زيارتهم لبغداد ادت الى تعارف العلماء المسلمين وطلاب المعرفة مشاركة ومقاربة واندلسيين والى نشر المعارف الاسلامية والمؤلفات وتوزيعها عن طريق الاستنساخ او الشراء او دور الوراقين (٢٠٢) .

وكان من الطبيعي والمألوف ايضا ان ينضم الى ركب الحاج التجار ويكون تجمع هؤلاء في بغداد اولا وعند الحرمين ثانيا فرصة لتبادل المنافع المادية وتقل البضائع والمصنوعات من والى اقاصي البلاد الاسلامية مشرقية ومغربية (٢٠٣) .

وكانت الحكومة العباسية تفتنم فرصة تجمع هذا العدد الكبير من المشرق من يدين بالولاء لخلافة بني العباس بشرعيتها ، فتقرا عليهم بلاغات رسمية لكي ينشروها في بلادهم عند عودتهم اليها تتعلق بموقف الخلافة من بعض زعماء بلاد المشرق سلبا او ايجابا كان تسلمهم الحق الشرعي او تعطيلهم هذا الحق في الزعامة على اوطانهم كما حصل عندما ظهر يعقوب بن الليث الصفار ، وبدا بالاستيلاء على الامارة الطاهرية الموالية لبني العباس . ثم الزحف على بلاد فارس لتوسيع رقعة البلاد الخاضعة له . فما كان من الخليفة المعتمد على الله (٢٨٦ - ٢٧٦) الا ان يصدر بيانه ضد يعقوب الصفار ويتناوله بالدم ويقرأ هذا البيان على جموع الحجاج . وكان قصد الخليفة من هذا ان ينقل الخبر الى بلاد الشرق فيعم بين الناس لاسيما الامراء المجاورين ليعقوب او الطموحين من سكان البلاد التي يسيطر عليها عدم شرعية حكم يعقوب لعدم رضا الخليفة

(٢٠٤) لقد حفل تاريخ بغداد للخطيب البغدادي وذبوله وتاريخ بغداد لابن التاجر بذكر عدد كبير من هؤلاء العلماء .

(٢٠٥) ابن الجوزي : المتكلم : ٧ : ٢٢ .

عنه فيطاح به . ونرى خليفة آخر يحاول الاستفادة من جموع الحجاج وهو القادر بالله وذلك في سنة ٣٩١ عندما بلغه ان احد احفاد الخليفة الائق يدعو لنفسه في خراسان ويدعي بانه ولي العهد . لهذا يادر القادر الى تعيين ابنه رغم صغره ولما لعده وهو ابو الفضل الغالب بالله وقرىء العهد على جموع الحجاج (٢٠٤) .

وقد ورد وصف هذه الجموع - في رحلة بنيامين الاندلسي - وذلك في عام ٥٦٥ هـ وهي تحف بدار الخلافة ببغداد هاتفين « ياسيدنا يانور الاسلام وفخر المسلمين اطل علينا بطلعتك الميمونة » ثم كيف اطل عليهم الخليفة . وبلغهم حاجته نيابة عنه تحته لهم (٢٠٥) .

وعندما يتكامل جمع الحجاج تعين الحكومة اميرا للركب وفي بعض الحالات يتم تعيين امير الحاج في فترة مبكرة من السنة وقبل تجمع الراغبين في الحج كما حصل بالنسبة للشريف ابي الحسن بن موسى الموسوي اذ عين في شهر جمادي الاخرة من سنة ٢٥٤/٩٦٥ م وعين الشريف المرتضى في شهر صفر من سنة ٤٠٦/١٠١٥ م (٢٠٦) .

وكان امير الحج في اول العهد العباسي من افراد العائلة العباسية كما مر بنا ثم اختير من بين الاشراف الطالبين لاسيما من بين النقباء وكان تعيين امير الحاج يتم وفق رسوم خاصة في دار الخلافة في احتفال يحضره ذوي السلطان والاشراف وقاضي القضاة والفقهاء (٢٠٧) ويطلع على امير الحجاج في هذا الاحتفال بالخلع ويكفل بالانعام (٢٠٨) وجرت العادة في القرن السابع الهجري ان يدخل امير الحاج دار الخلافة راكبا فرسه حتى يصل باب الاتراك ثم يترجل هناك الى باب الحجرة (اي حجرة الخليفة) ثم يخلع عليه هناك في موضع معدا لهذه المناسبة (٢٠٩) .

وكانت اهم واجبات امير الحج قيادة موكب الحج في الذهاب والاياب والاشراف عليهم صيانة الامن بينهم خلال سفرهم وحمايتهم من هجمات الاعراب لاسيما في العصور العباسية المتأخرة . حيث تراخت قبضة الدولة على الجزيرة العربية في بعض الاوقات واغلقت من يدها الزمام في اوقات

(٢٠٤) ابن الجوزي : المتكلم : ٧ : ٢١٥ .

(٢٠٥) ن . م . ٢٧٩ .

(٢٠٦) ن . م .

(٢٠٧) ن . م .

(٢٠٨) الكازروني : ٢٢ .

(٢٠٩) مجهول الحوادث الجامعة : ١٦٦ .

أخرى ومن واجباتهم في مكة بالذات إمامة الناس وتصدرهم عند القيام بشعائر الحج في مكة وعرفات وغيرها من الأماكن المقدسة عند تادية المناسك (٢١٠) .

وبعد تعيين الأمير يتم تعيين المكلفين بالسبيل (وهم السبلدارية) ومهمتهم حمل الماء أثناء مسيرة الركب وتوفيره إذا نزلوا منزلا للراحة خاصة إذا علمنا بأن طريق الحج هو عبر الصحراء ابتداء من الكوفة وانتهاء بمكة . وقد جاء في سنة ٦٤٠ أنه كان مع الركب في تلك السنة وأكثر من سبيل حتى اقتضى ذلك تعيين جملة من (السبلدارية) كان منهم أبو القاسم بن كلاله التاجر في سبيل الخليفة المستعصم بالله ويعرف بسبيل الفقير ، وجعل السراج عمر بن بركة الهزلي مشرف عليه . ورتب في سبيل الخليفة المستنصر بالله الشيخ عماد الدين محمد بن الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي ، وجعل أحمد الحروي مشرفا عليه وعلى سبيل الخليفة الظاهر بأمر الله ، وسبيل ابنة الخليفة الناصر لدين الله من يتولاهما (٢١١) وهذا يظهر كيف أن الخلفاء كانوا يوقفون الوقوف ويجعلون عليها الوكلاء كي يخرجوا الماء مع الركب تسهلا لأمر الحج ويستمر هذا حتى بعد وفاتهم ، وهذا ما حصل في العام المذكور أي ٦٤٠ حيث كانت خلافة المستعصم بالله أما غيره ممن ذكرت اسماءهم فلم يكونوا في عداد الأحياء .

وجاء في سنة ٦٤١ أن الحكومة العباسية شرعت في أمر الحج منذ الخامسة عشر من شوال تلك السنة فتم تعيين أمر الحج الأمير الكبير أيبك الدويدار الصغير وحلت إليه نفقة أجناد الحج ٥٠٠٠٠ دينار وأخرجت كسوة الكعبة الشريفة وكسوة حجرة رسول الله (ص) وسرقة فقراء الحرمين ، ورسوم العرب ، وهي الاتاوة التي تعطى لبعض القبائل الواقعة على طريق الحج لكي لا تعرض مسيرة الموكب ثم أخرجت السبل وهي :

- ١ - سبيل الخاص وفيه ٢٠٠ رجل والراجح أنه يقصد به سبيل المستعصم بالله .
- ٢ - سبيل المستنصر بالله وفيه ١٥٠ رجل .
- ٣ - سبيل الظاهر لدين الله وفيه ١٥٠ رجل .
- ٤ - سبيل الظاهر بأمر الله وفيه ١٠٠ رجل .

(٢١٠) الصافي : الرسائل : ١٥٥ .

(٢١١) مجهول الحوادث الجامعة : ١٧٣ .

- ٥ - سبيل أم الخليفة الناصر وفيه ٨٠ رجل .
- ٦ - سبيل الخلاطة - ولعله سبيل العامة أو اخلاط الناس .

ولما كانت أم الخليفة عازمة على الحج مع الركب لذلك خرج في خدمتها ٢٩ خادما والمقدم عليهم الأستاذ كافور الظاهري وأخرجت أدوات وعدة من مخزن دار الخلافة لتسهيل أمر السفر من منام وطعام وشراب لأم الخليفة ومن يحف بها من حواشيها . فكان مما أخرج من المخزن المذكور المحفطان والشمسة . وقد البت إحدى المحفطين في باب الحجرة الشريفة ، والأخرى في باب الطبل ثم حملتا وبين يديها استاذ دار الخلافة ، ووكيل الخليفة وجماعة من الخدم وحاشية دار الخلافة ثم تبعنها جمال باب الحجرة وهي ألف ونيف وثلاثون جملا منها :

- ١ - ١٨ جملا تحمل سناديق التشريفات .
- ٢ - ٣٠ جملا للشرنجاناة .
- ٣ - ١٣٠ جملا للخيم والرادقات .
- ٤ - ١٣٠ جملا للخادم والصدر والاحرامات المدة للصدقة .
- ٥ - ١٧ جملا لحمل كسوة الكعبة الشريفة .
- ٦ - ١١ جملا لأدوات الطعام كالطهي والخشكتان والسكر البلوح .
- ٧ - ٦ جمال لحمل الأدوات الزجاجية .
- ٨ - ٩ جمال لحمل أدوات المطبخ .
- ٩ - ٩ جمال لحمل أدوات الحلواني .
- ١٠ - ٩ جمال لحمل أدوات القصاب .
- ١١ - ٩ جمال لحمل أدوات الخباز .
- ١٢ - ١٧ جملا لحمل أدوات الطبائخين .
- ١٣ - ١١ جملا برسم المشاة .
- ١٤ - ٨ جمال سناديق بها ماء عذب .
- ١٥ - ٧٠ جملا لحمل علف الجمال .
- ١٦ - ٢٠ جملا لحمل أشياء متفرقة .

وقد قدمت الحكومة العباسية خلال سبعة أيام - وهي الأيام التي جهز الركب فيها قبل مسيره - ٦٨٠ . ٥٢٠ رطل من الخبز و ٢٧٩ كر من الشعير برسم قضيم الكراع أي الدواب التي ستنقل الحاج أو الانتقال و ٩٥٠ رأس من الفقم برسم المطبخ ومن الدنانير في حوائج المطبخ ٢٢٦ دينار وقد نشر أحد أمراء الدولة من قادة الجيش في هذه الفترة وهو الشرايبي على رأس الخليفة

المودع لوالدته وعلى رأس الحاشية نشر ٦٠٠ و ١٥ دينار ووزع نيف وسبعين خلعاً (٢١٢) .

وقبل مسيرة الركب ترسل الحكومة الى الابار التي في طريق الحج من يصلحها وينقيها (٢١٣) كما انها تتأكد من خلو طريق الحج من تحركات الاعراب او تريضهم بهم فاذا ما اطمانت الى ذلك نودي بيوم المسير فينطلق الركب وقد تقدمه الامير وحامل العلم وضاربوا الكوسات (الطبول) وجند السفر (٢١٤) ويقف اهل بغداد للفرجة والتوديع . اما اذا كان في الركب احدي نساء الخليفة او امه فان الخليفة والوزير وبعض كبار رجال الدولة يذهبون صحبة الركب حتى مدينة الحلة ومن هناك يتم التوديع . (٢١٥) .

وبعد ان يغادر الركب الكوفة يدخل الجزيرة العربية سائرا على جادة الحج حتى يصل الى مكة وهناك تبدأ تادية المناسك ولقد شاعت الصدف ان يرى الركب العراقي سائح اندلسي وذلك عام ٥٨٠ هـ فيصفه لنا اثناء اقامته بمكة وثناء تاديته المناسك وثناء عودته وكان ذلك السائح هو ابن جبير صاحب الرحلة المشهورة المنسوبة اليه .

فمن جملة وصفه للركب العراقي بعد وصوله الى مكة (٢١٦) بانه اكبر جمع وصل ذلك العام مكة وانه لم ير مثله ، وكان يضم امراء الاعاجم الخراسانيين . ومن النساء المعروفات بالخواتين (واحدتهن خاتون) وكثير من السيدات بنات الامراء ومن وصفه لهذا الموكب قوله عند نزوله بان الارض ارتجت له ووجفت . فياله موقفا اهل مرآه وارجى في النفوس عقباه . ووصف مكان امير الحاج بقوله : « وكانت محلة هذا الامير العراقي جميلة المنظر بهية العدة . رائقة المضارب والابنية ، عجيبة القباب والاورقة . على هيات لم ير ابدع منها منظرا فاعظمها مراى مضرب الامير ، وذلك انه احقق به سراق كالسور من كنان كانه حديقة بستان او زخرفة بستان ، وفي داخله القباب المضروبة ، وهي كلها سواد في بياض ، مرقشة

(٢١٧) الاشرف الرسولي المسجد النبوي ٢ : ١٦٣ حوادث سنة ٦١١ هـ .

(٢١٨) مجهول الحوادث : ١٧٢ .

(٢١٩) ابن الجوزي : المنتظم ٧ : ٢٦٢ ، ٢٧٦ ، ج ٨ : ٢ ، ٦٩ ، الكانديني : ٢٤ .

(٢٢٠) الشريف الرضي : الديوان : ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ابن رجب ذيل طبقات الخطابة ١ : ٢٧٥ الخزرجي ٢ : ١٦٣ .

(٢٢١) ابن جبير : الرحلة ٥٣ - ٥٥ .

ملونة كانها ازاهير الرياض ... ، وزاد من وصف السراق العراقي بقوله ان له « ابوابا مرتفعة كانها ابواب القصور المشيدة يدخل منها الى دهاليز وتعاريج ثم يفضي منها الى القناء الذي فيه القباب . وكان هذا الامير ساكن في مدينة قد احقق بها سورها تنتقل بانتقاله وتنزل بنزوله وهي من الابيات الملوكة المعهودة التي لم يعهد مثلها عند ملوك المغرب وداخل تلك الابواب حجاب الامير وخدمه وحاشيته ، وهي ابواب مرتفعة بجي الفارس برايته فيدخل عليها دون تنكيس ولا تطاؤ وقد احكمت اقامته ذلك كله امراس وليقة من الكنان تنصل باوتاد مضروبة ودبر ذلك كله بتدبير هندسي غريب .

ولسائر الامراء الذين يصيبون هذا الامر مضارب دون ذلك لكنها على تلك الصفة . وقباب بديعة المنظر عجيبة الشكل قد قامت كانها التيجان المنصوبة الى ما يطول وصفه . ويتسع القول فيه من عظيم احتفال هذه المحلة في الالة والعدة وغير ذلك مما يدل على سعة الاحوال وعظيم الانخراق في المكاسب والاموال .

ولهم ايضا في مراكزهم على الابل القباب تظللهم بديعة المنظر عجيبة الشكل قد نصبت على محامل من الاعواد يسمونها القشاوات وهي كالتوايت المجوفة هي ركابها من الرجال والنساء كالامهاد للاطفال تملأ بالفرش الوثير ويقعد الراكب فيها مستريحاً كأنه في مهد لين فسيح وبازائه معادلة او معادلته في مثل ذلك من الشقة الاخرى . والقبّة المضروبة عليها ، فيسار بهما وهما نائمان لا يشعران او كيف احسا فعندما يصلان الى المرحلة التي يحفظان بها . ضرب سراقهما للحين ان كانا من اهل الترفه والنعيم فيدخل بهما راكبين وينصب لهما كرسي فينزلان عليه فينقلان من ظل قبة المحمل الى قبة المنزل دون واسطة هواء يلحقهما ولا خطفة شمس تصيبهما ، وناهيك من هذا الترفه فهؤلاء لا يلقون لسفرهم ، وان بعدت شقتهم نصبا ، ولا يجدون على طول الحال والترحال تعباً .

ودون هؤلاء في الراحة راكبوا المحارات وهي محامل صغار توضع على الابل ... وعليها ايضا ضلائل تقى حر الشمس . ومن قصرت حاله عنها في هذه الاسفار فقد ناله نصيب السفر الذي هو قطعة من العذاب . »

ثم وصف وقفة الركب العراقي بعرفة وافاضتهم منه وهما يحملون الشوع الكثيرة

التي حولت سواد الليل الى نهار وانقذ المسجد الحرام تلك الليلة كلها بمشاعل من الشمع المبرج .
 واما مسجده المذكور فعاد كله نورا فيخيل للناظر اليه انه كواكب السماء كلها نزلت به وعلى هذه الصفة كان جبل الرحمة ومسجده ليلة الجمعة لان هؤلاء الاعاجم الخراسانيين وسواهم من العراقيين اعظم الناس حمة في استجلاب هذا الشمع والاستكثار منه لهذه المشاهد الكريمة وعلى هذه الصفة عاد الحرم بهم مدة مقامهم فيه فيدخل منهم كل انسان بشمعة في يده . واكثر ما يقصدون ذلك حطيم الامام الحنفي لانهم على مذهبه . وشاهدنا منه شمعا عظيما اخضر منه تنوء الشمعة منه بالعصبة كانه السرو ووضع امام (مقام الامام ابي حنيفة) (٢١٧) .

اما وضع الكسوة على الكعبة الشريفة فقد وصفها ابن جبير عند مشاهدته لها بقوله انه شاهدنا يوم السبت وهو نفس يوم النحر من محلة الامير العراقي محمولة على اربعة جمال يتقدمها القاضي لابسا كسوة جديدة سوداء مهداة من الخليفة اليه ومعه الرايات والطلبول تهر وراءه ، ثم وضعت الكسوة على سطح الكعبة ، فلما كان يوم الثلاثاء الثالث عشر من الشهر المبارك اشتغل حجاب بيت الله باسبالها . وكانت خضراء يانعة وفي اعلاها رسم احمر واسع مكتوب في الصف الموجه الى القام الكريم حيث الباب المكرم وهو وجهها المبارك بعد البسلة « ان اول بيت وضع للناس ... الآية » وفي سائر الصفحات اسم الخليفة والدعاء له ، وتحف بالرسم المذكور طرطان حمراوان بدوائر صفار بيض فيها رسم بخط رقيق يتضمن آيات من القرآن وذكر الخليفة ايضا فكلت كسوتها ، وشمرت اذيالها الكريمة صونا لها من ابدي الاعاجم وشدة اجتذابها وقوة تهافتها عليها وانكبابها ، فلاح كما يقول ابن جبير « للناظرين منها اجمل منظر كانها عروس حليت في السندس الاخضر » . (٢١٨) .

رافق ابن جبير الراكب العراقي عند مغادرته مكة الى المدينة فوصف يوم رحيله منها حيث ذكر ان الراكب العراقي نزل بالزاهر على بعد ميلين من مكة واقاموا ثلاثة ايام ، ثم قلمت القافلة يوم الخميس ٢٢ من ذي الحجة وهي تسير على تولدة . فكانت مدة بقاء الراكب العراقي في مكة ما بين السابع وهو يوم الوصول واليوم الثاني والعشرين

من ذي الحجة اي خمسة عشر يوما . وبعد اقلاع القافلة سارت مسافة ثمانية اميال ثم نزلت على مقربة من بطن وادي مر ، ثم تابعت سيرها حتى نزلت على مقربة عسفان ثم اسروا ليلا ونزلوا بعدها باميال ثم اقلعوا الى خليص ظهرا ومن خليص ساروا حتى العشاء الاخر حيث نزلوا وناموا ثم ضربت الكسوات ايدانا بالمسير فاسروا الى وقت الضحى ثم نزلوا واستراحوا الى الظهر ثم رحلوا الى وادي السمك ثم ساروا ونزلوا بعدها وقاموا الى نصف الليل ثم اسروا ونزلوا في اليوم التالي وهو يوم ٢٩ من ذي الحجة على بعد مرحلتين من بدر ، فلما كان اول الظهر رحلوا الى مقربة من بدر ثم نزلوا بدرا نهار اليوم التالي ومنها الى صفراء ، وبعدها بثلاثة ايام دخلوا المدينة (٢١٩)

اما عن عدة افراد الراكب العراقي والجموع المنضمة اليه فقد ذكر ابن جبير كثرتهم ووصف مسيرتهم عبر الصحراء ما بين مكة والمدينة حيث قال : « بان جميعهم لا يحصى عده الا الله تعالى . يفص بهم البسيط الافصح ويضيق عليهم المهمة الصحصح فتري الارض تميد بهم مبدا وتموج بجمعهم موجا فتبصر منهم بحرا طاحي العباب ماؤه السراب وسفنه الركاب وشرعه الضلال المرفوعة والقباب ، تسير سير السحب المتراكمة يتداخل بعضها على بعض ... فمن لم يشاهد هذا السفر العراقي لم يشاهد من اعاجيب الزمان ما يحدث به ويتحف السامع بغرابته ... وحسبك ان النازل هذه المحلة متى خرج عنها لبعض حاجة ولم تكن له دلالة يستدل بها على موضعه ضل وتلف وعاد منشودا في جملة الضوال . وربما اضطرته الحال الى الوصول الى مضرب الامير ورفع مسالته اليه فيامر احد المنشدين يريعه والهاثفين باوامره ممن قد اعد لذلك ان يردفه خلفه على جمل ويطوف به المحلة بالعجاجة وهو قد ذكر اليه اسمه واسم جماله واسم البلد الذي هو منه فيرفع عقيرته معرفا بهذا الضال ومناديا باسم الجمال وبلده الى ان يقع عليه فيؤديه اليه ولو لم يفعل ذلك كله لكان آخر عهده بصاحبه الا ان يلتقطه التقاطا او يقع عليه اتفاقا . فهذا من بعض عجائب شؤون هذه المحلة وعجائبها اكثر من ان يحيط بها الوصف ، ولاهلهل من قوة الجدة واليسار ما يمنهم على ما هم بسبيله .

ومن عجيب هذه المحلة ايضا على عظمتها وكبرها ، وكونها وجود دنيا بأسرها انها اذا حطت

(٢١٧) ص ١٥٥ .

(٢١٨) ص ١٥٨ .

(٢١٩) ص ١٨١ .

رحالها ونزلت منزلها ثم ضرب الأمير طبله للأنذار بالرحيل ويسمونه المكوس ، لم يكن بين استقلال الرواحل بأوقارها ورحالها وركابها الاكلا ولا ، فلايكاد يقرع النافر من الضربة الثالثة الا والركائب قد أخذت سبيلها الى ذلك من قوة الاستعداد وشدة الاستظهار على الاسفار (٢٢٠) .

واسراؤها بالليل بمشاعل موقدة يمسكها الرجال بأيديهم فلا تبصر (قساوة من القساوات) اي راحلة الا وامامها مشعل فالناس يسرون منها بين كواكب سيرة توضح غسق الظلماء . وتباهي بها الارض انجم السماء والمرافق الصناعية وغيرها من المصالح الدينية والمنافع الحيوانية كلها موجودة بهذه المحلة غير معدومة ووصفها يطول والاخبار عنها لا تنحصر (٢٢١) .

اما وصف ابن حبير للركب عند مغادرته المدينة المنورة الى بغداد فقد ذكر ان الركب غادر يوم ٨ محرم وبعد ثلاثة ايام نزلوا بوادي العروس ثم نزلوا في اليوم الرابع على ماء يعرف بماء العسيلة ثم نزلوا في الخامس يوم بموضع يعرف بالنقرة وسادس يوم بالقارورة وسط اراضي نجد ثم نزلوا بالحاجر ، وسيرة ، وبعده بالجهل المخروك ، ثم بانوا بوادي الكروش ثم نزلوا بقيد . وهذا نصف الطريق من بغداد الى مكة للمار على المدينة ومنها الى الكوفة اثنا عشر يوما في طريق سهلة طيبة . واقاموا بهذا الموضع للشراء والبيع مع الاعراب الى ظهر اليوم التالي ثم اسروا نصف الليل ثم نزلوا بالاقر . ثم زروا ، ثم الثعلبية وكان فيها مصانع من الصهاريج فيها ماء المطر . وبين هذا الموضع والكوفة ثلاثة مناهل احدهما زبالة والثاني واقصة والثالث منهل من ماء الفرات على مقربة من الكوفة ثم نزلوا بركة المرحوم ثم نزلوا الشقوق وفيها مصنعان للماء ، واحد الصهاريج مدور يكاد لا يقطع السابح الا عن جهد ومشقة والماء فيه ازيد من قامتين فتتعم الناس من مائه سباحة واغتسالا وتنظيف الثوب ثم نزلوا بالتنانير وفيه مصنع مملؤ بالماء وقد اجتازا بعد ذلك بزبالة وهي قرية معصورة وفيها قصر من قصور الاعراب ومصنعان للماء وآبار وهي من مناهل الطريق المشهورة ثم نزلوا بالهيتمين وفيها مصنعان للماء ثم بانوا على مصنع مملؤ بالماء وهو دون عتبة الشيطان ثم نزلوا واقصة وهي هدة

من الارض منفسحة فيها مصانع للماء مملؤة وقصر كبير وبازائه بناء وهي معصورة بالاعراب وهي آخر مناهل الطريق وليس بينها وبين الكوفة منهل مشهور الا مشاريع ماء الفرات ومنها الى الكوفة ثلاثة ايام وبها يتلقى الحاج كثير من اهل الكوفة وهم مستجلبون اليهم الدقيق والخبز والتمر والادم والفواكه الحاضرة من ذلك الوقت ويهنيء الناس بعضهم بعضا بالسلامة ، ثم مروا بالعذيب وهو واد خصيب وعليه بناء وعماره ويجري الماء من عيون نايعة . واجتازوا على القادسية وهي قرية كبيرة فيها حدائق من النخيل ومشارع من ماء الفرات واصبحوا بالنجف ومنها الى الكوفة (٢٢٢) ثم بعد الكوفة مروا بالحلة . ومن الحلة ينسلسل الحجاج ارسالا وافواجا ، ومن جملة الدواعي لافتراقهم كثرة القناطر المعترضة الى بغداد فلا تكاد تمشي الا وتجسد قنطرة على نهر متفرع من الفرات . والأمير فيقيم بالحلة ثلاثة ايام الى ان يتقدم جميع الحجاج ثم يتوجه الى حضرة الخليفة بعد ذلك . (٢٢٣)

اما استقبال الركب فيتم بنفس الكيفية التي تم بها التوديع من حيث خروج القادة والاجناد وعامة الناس . اما اذا كان مع الركب احدي نساء الخلفاء فان الاهتمام باخذ مجرى آخر من البذل والعطاء والانعام . وهذا ما حدث سنة ٦٤٢ هـ عندما حجت ام الخليفة فبعد ان عرفت الحكومة بقرب قدوم الركب اوعزت الى بعض قادتها بالمسير الى احدي منازل الحج وقد حدد اهم هذا العام الواقعة (او الواقصة) - وكان في انتظار ام الخليفة في هذا الموضع ٩٠ جملا عليها تشريفات وحلواء وحوائج . ولما سار المستقبلون التقوا بركب الحجاج عند منزل القادسية . وكان في نية الخليفة التوجه الى الكوفة للاستقبال الا ان مرضا اقعده . ثم صدر الامر الى كبار رجال الدولة بالخروج الى موضع يسمى (قراشا) فخرجوا الى هناك واعدوا سرادق لام الخليفة . فكان المستقبلون ينزلون على بعد من السرادق ثم يأتون للسلام واحدا بعد آخر وفي هذا الحفل خلعت ام الخليفة على أمير الحجاج مجاهد الدين ابيك الدويدار ، وامرت له ١٥٠٠٠ دينار كما خلعت على غيره من رافقها في السفر وسهر على راحتها . وبعد حفلة

(٢٢٢) ص : ١٨١ - ١٨٩ .

(٢٢٣) ص : ١٩١ .

(٢٢٠) ص : ١٦٤ .

(٢٢١) ص : ١٦٥ .

الاستقبال هذه اعدت لام الخليفة سفينة نقلتها في رجلة الى دار الخلافة ثم ضربت خيمة لبعض موظفي دار الخلافة ومعهم وكيل ام الخليفة ليتولوا توزيع الخلع والهدايا على بقية الخدم والفراشين والاتباع والنواب والجمالين والسقائين والحدادة ، والساقة والنفاطين والحراس (٢٢٢) .

منازل الحج :

كانت الطريق التي يسلكها موكب الحاج من العراق الى الحرمين هي التي تربط ما بين الكوفة ومكة او الكوفة والمدينة لمن اراد الذهاب اليها ومن ثم الانحدار الى مكة . وقد اصحت هذه الطريق هي المول عليها والتي تسلكها المراكب الرسمية طوال عهد بني العباس . اما في الفترة السابقة للحكم العباسي فقد كانت هناك طريق اخرى هي طريق البصرة وكانت تلتقي مع الطريق الاول في الاتجاه الى الحرمين . الا انها تعد ثانوية بالنسبة له .

وقد سجل لنا الامام ابو اسحاق الحربي منازل الطريقين فذكر منازل الاولى هكذا سورا ، نهر آبا اسفل الفرات ، الكوفة ، القادسية ، المفجة ، القرعاء واقصة ، العقبة القاع الزبالة ، الشقوق ، البطان ، الثعلبية ، الخزيمية ، الاجفر ، فيد ، توز ، سحرا ، الحاجر ، النقرة ، منيشة الماوان ، الزوبدة ، السيلة ، العمق ، المدن ، انيميه ، المسلح ، الفعرة ، ذات عرق ، البستان ، المشاش ، مكة . (٢٢٥)

ومن اراد الذهاب الى المدينة قبل ذهابه الى مكة سلك بعد السيلة الى ابرق العزاف ، ثم الى ذي القصة ، فالمدينة وهذه الطريق سلكها الرشيد كما يروي الحربي . وهناك طريق اخرى الى المدينة ايضا لمن اراد وهي ان يذهب المسافر الى سد معاوية بدلا من ابرق العزاف ثم الى الارحضية فالمالحة فمعندن بني سليم فالمدينة (٢٢٦) .

كانت الطريق من مكة الى المدينة تمر بمنى ثم عرفات والمزدلفة ، والمشعر وطن مشر

وعسفان وقديد ، الجحفة والابواء والسبأ والروحاء والسيالة وملل ثم المدينة (٢٢٧) .

وكانت طريق البصرة تمر بالمنازل التالية : المنجاشة ، المبرز ، الحفير الرحيل ، الشحي ، ماوية العشر ، الينسوعة ، السيلة ، النجاج عويجة القريشي ، رامة ، امرة ، الدابضة ، ضوية ، الابريقين ، الجدلية ، فلجة الدبيبة ، وجرة ، نخلة ، ذات عرق ، البستان ، مكة .

ويقع منتصف الطريق بين القريتين ورامة في موضع يسمى بالرمادة وقيل قبل منتصف الطريق عو الموضع التالي للرمادة واسمه عجلز وفيه بركة وابار ومسجد .

فهذه الطريق كما هو مبين تلتقي بالطريق الاولى ثم تتوحد معها الى مكة وكلا الطريقين مقسم الى منازل ينزل فيها الحاج للاستراحة والطعام والاستحمام احيانا اذا كانت في المنزل بركة كثيرة المياه والمسافات بين هذه المنازل تكاد تكون متساوية بين هذه المنازل المذكورة عيون وآبار قد يقف عندها الحاج ولهذا وجدناها في رحلة ابن جبير تخالف احيانا ما هو مذكور في كتاب المناسك وهذا يعني ان امير الحجاج قد يقف في موضع يقف غيره في موضع آخر حسب كثرة او قلة المياه الموجودة في تلك السنة وحسب خطورة الطريق اذ قد تؤدي هطول الامطار الى وجود السيول وحولة بعض المنازل او عدم امكان المكوث بها .

واللاحظ بالنسبة لما سجله الامام الحربي انه اغفل ذكر مدينة الحلة وذلك انها لم تكن قد انشئت بعد اما ابن جبير الاندلسي فانه وجدها مدينة عامرة فذكرها ووصفها . (٢٢٨)

وقد ذكر ياقوت الحموي بان المسافة بين الكوفة والمدينة نحو عشرين مرحلة ، ومن الكوفة الى مكة نحو عشرة مراحل (٢٢٩) حين عد منازل طريق الحج من البصرة الى مكة باربعة وعشرين منزلا (٢٣٠) .

وكان حاج اهل العراق يحرمون من منزل الفعرة ، وهو منزل فيه علم وموضع لايقاد النيران لهداية المسافرين (٢٣١) .

(٢٢٧) الحربي : المناسك : ٥٧٢ - ٦١٤ .

(٢٢٨) انظر خروج المحمل .

(٢٢٩) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ٢٢٧ .

(٢٣٠) الحربي : ٥٧٢ - ٦١٤ .

(٢٣١) ياقوت الحموي ٢ : ٢٢٧ .

(٢٢٤) مجهول الحوادث : ١٩١ والاشرف الرسولي : المسجد ج ٢ ص : ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٢٢٥) الامام الحربي : المناسك ٢٨١ ، ٥٤٥ - ٥٦٠ .

(٢٢٦) ٥ . م : ٢٢٠ .

وكما كان للحاج منازل بين العراق والحجاز كذلك كانت للحاج القادمين من المشرق الى العراق في طريقهم الى الحرمين منازل ينزلون فيها فمن هذه المنازل النهروان وهي مدينة ذات جانبين . وقد كان الجانب الشرقي منهما اعمر وبه رجة عامرة . وقد كان الحاج ينزلون في تلك الرجة على الشط (٢٢٢) . وهناك منزل آخر بناه خمارتكن السلجوقي على شكل رباط بين مدينتي السري وسمنان لينزل فيه الحاج والمسافر (٢٢٣) .

الاهتمام بالحج :

اعتنى العرب في جاهليتهم بامر الحج ووضعوا اصنامهم حول الكعبة وحاولوا ان يظهرها بمظهر انيق عندما كسوها الحصر والقماش والجلود واكرم اهل مكة الحجاج واعلموهم (٢٢٤) . ثم اتى الاسلام فزال الاوثان والاصنام وابقى الكعبة وجعلها قبلة المسلمين انما كانوا . واصبح الحج اليها فريضة على كل مسلم ان استطاع الى ذلك سبيلا . ومن قبل احترام المسلمين واهتمامهم بالكعبة كساها الرسول (ص) الثياب اليمانية ثم سار المسلمون على نهجه فعنى الخلفاء الراشدون والامراء والسلطين بها على تعاقب القرون .

ومن كساها بعد النبي (ص) الخليفان عمر بن الخطاب (ر) وعثمان ابن عفان (ر) حيث كساها الثياب القباطي وكان الخليفة عمر (ر) يعمد الى الكسوة القديمة فيزعيها ويضع الجديدة ، ثم يقسم القديمة على الحجاج وبعد الخليفة عمر (ر) اول من قام باصلاح وتوسيع المسجد الحرام وقد استأذنه اهل المياه في ان يبنوا منازل بين مكة والمدينة فاذن لهم وشروط عليهم ان ابن السبل احق بالظل والماء (٢٢٥) .

والقباطي الذي كساها بها الخليفان الراشدان عمر وعثمان (ر) هو القماش المصنوع بايدي الاقباط في مصر حيث كان في بعض مدنها دور الطراز مثل مدينة تيس وشطا وتونة ودمياط . وقد استمرت الكسوة تصنع في هذه

(٢٢٢) القدسي : احسن التقاسيم : ١٢١ .

(٢٢٣) ياقوت الحموي ١ : ٨٢٦ .

(٢٢٤) الاذري اخيار مكة : ١٧٩ ، ١٦٤ ، ١٩٥ .

(٢٢٥) القرطبي : اللهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء

والملوك : ٤٣ - ٤٤ .

المدن حتى العهد العباسي . اذ ان الفاكهي (٢٧٣) قرا عليها كتابات وهي معلقة على الكعبة ورد فيها اسم المهدي والرشيذ والمامون واماكن صنعها في تلك المدن المذكورة . (٢٢٦)

ثم كساها بعدهما (اي عمر وعثمان) خلفاء بني امية فكساها معاوية ابن ابي سفيان الديباج واشترى العبيد لخدمتها (٢٢٧) وكساها يزيد بن معاوية الديباج ايضا وكساها الحجاج بن يوسف الثقفي ايضا ، ثم عبدالله بن الزبير ، وكان من عادته ان يكسوها يوم عاشوراء (٢٢٨) . وقد هدمها بعد ان اسابها التثعث نتيجة الحرب بينه وبين جيش يزيد ، واعاد بناءها وجعل لها يابن . وقد هدمها الحجاج ايضا واعاد بناءها (٢٢٩) .

ومن غنى بالحرمين من خلفاء بني امية الوليد حيث امر بتوسيع مسجد الرسول (ص) سنة ٨٨ هـ وجعل والي المدينة عمر بن عبدالعزيز مشرفا على العمل . وانه طلب من اجل ذلك من ملك الروم تزويده بالذهب والفضة وقصد ارسل جميع ما جاءه منه الى المدينة (٢٣٠) ، وكتب الوليد الى جميع البلاد باصلاح الطرق وعمل الابار بطريق الحجاج ، وانه فرق الاموال في المدينة (٢٣١)

اما سليمان بن عبد الملك فقد كتب الى واليه على مكة خالد بن عبدالله القسري ان اجر عين يخرج من مائها العذب الزلال حتى تخرج بين زمزم والمقام فعمل خالد بركة باصل ثبير (٢٣٢) ثم شق من البركة عينا تخرج الى المسجد الحرام . تجري في قصب من رصاص حتى اظهره من فوارة تسكب في سقية من رخام بين زمزم والمقام . فلم تزل حتى هدمها داود بن علي بن عبدالله بن عباس في خلافة ابي العباس السفاح وصرف العين الى ابركة بباب المسجد (٢٣٣) .

وعنى خلفاء بني العباس بامر الحج ، فاهتموا بالحرمين وبالطرق المؤدية اليها كما شملت عنايتهم فقراء الحرمين والمجاورين فيها .

(٢٢٦) اخيار مكة (نقلا عن القرطبي : اللهب هامش ٣) ، ٤٤ .

(٢٢٧) القرطبي .

(٢٢٨) القرطبي .

(٢٢٩) القرطبي : اللهب : ٢٦ .

(٢٣٠) ن . م . ٣٠ : ٣٠ .

(٢٣١) ن . م . ٣١ : ٣١ .

(٢٣٢) ن . م . ٣٠ : لير : اسم جبل بمكة .

(٢٣٣) القرطبي : ٢٢ - ٢٤ .

فقد ورد عن أول خلفائهم ابي العباس السفاح الذي تولى الخلافة عام ١٣٢هـ انه اهتم بتزيين المسجد النبوي (٢٢٤) واهتم بطريق الحج الموصل ما بين العراق ومكة عبر الجزيرة العربية فأمر ببناء منازل للحجاج ينزلون فيها لشرب الماء والراحة من عناء السفر والتزود بالماء لمواصلته السفر . ثم تولى ابو جعفر المنصور سنة ١٣٦هـ فأمر ببناء منازل أخرى على هذه الطريق .

ويبدو ان الخليفتين السابقين قد شيد قصورا لهما على هذه الطريق في تلك المنازل حيها لراحتهما وراحة حواشيها ، اعد فيها سائر ما يحتاج اليه من خاص سمي متولي المنازل . فقد ورد عن ابي جعفر انه دخل احدى تلك القصور فوجد فيها بيتين من الشعر مما دفعه الى سؤال المتولي عن دخل الى ذلك القصر ؟ وسواء صحت رواية تلك الابيات ام لم تصح فانها تشير الى وجود تلك القصور التي ذكرناها (٢٢٥) . ومن تلك القصور قصر يعرف بالعتيق كان ابو جعفر قد بناه وفيه بركة مربعة سميتها تسمين ذراعا الى خمس واربعين وفيه حوض ايضا (٢٢٦) .

ويذكر لابي جعفر في طريق الحج هذا بركة باسفل المسلح على مقربة من المدينة كان الحاج يرون بها وكانت تعرف ببركة امير المؤمنين (٢٢٧) .

اما الخليفة المهدي فانه بني قصورا اوسع من التي بناها السفاح كما امر ببناء المصانع وهي احواض لجمع ماء المطر ، وتحديد الاميال أي وضع العلامات على الطريق ، وحفر الآبار . وقد ظلت بعض الآبار والبرك تحمل اسمه بعد وفاته فعند بطن بركة تعرف بالمهدي (٢٢٨) وعلى بعد ميل ونصف (من مقاييس القدماء) من الاجفر آبار كثيرة من خيارها خمسة يعرفن بالهاتا مطوية بالحجارة من عمل المهدي ايضا (٢٢٩) . وله بئر في فيد (٢٣٠) وبئران عليهما حوض في الحاجر (٢٣١) وكان المهدي يشجع على حفر الآبار ويعوض المساهمين في ذلك (٢٣٢) .

(٢٢٤) العربي : المناسك : ٢٨٨ .

(٢٢٥) القرطبي : ٢٨ - ٢٩ .

(٢٢٦) العربي : ٣٠٠ .

(٢٢٧) ن . م . ٣٤٤ .

(٢٢٨) ن . م . ٢٩١ .

(٢٢٩) العربي : ٢٠٣ .

(٢٣٠) ن . م . ٢٨٩ .

(٢٣١) ن . م . ٣١٨ .

(٢٣٢) ن . م . ٢٢٣ .

وفي عهد المهدي نزلت الكسوات بعد ان تراكمت اعدادها على الكعبة والبسها المهدي كسوته وقد عملت من الديباج المذهب .

اما الاموال التي انفدتها المهدي في حجة عام ١٦٠هـ فقد كانت عظيمة قيل انه قدم مبلغ ٣٠٠٠٠٠٠ ر. ٣٠٠٠٠٠٠ مليون درهم من العراق سوى ما وصل اليه من مصر وهو مبلغ ٣٠٠٠٠٠ دينار عينا ، ومن اليمن ٨٠٠٠٠٠ عينا مفرق ذلك كله على الناس كما فرق ١٥٠٠٠٠ ثوب . ووسع المسجد النبوي (٢٣٣) .

وفي عهد الخليفة هارون الرشيد وصلت عناية بني العباس بالحج اوجها . فقد حج هذا الخليفة تسع مرات خلال فترة حكمه ، ففي عام ١٧٠هـ قسم في اهل الحرمين عطاء كثيرا . وكذلك اجزل العطاء في حجة عام ١٧٤هـ .

وفي عام ١٧٦هـ شهد المشاهد كلها ماشيا ، ورجع من الحج عن طريق البصرة ما شيا : اما في حجة عام ١٨٦هـ فقد اعطى في المدينة ثلاث اعطيات ، حيث اعطى هو عطاء ، واعطى كل من ابنه الامين والمامون عطاء وسار الى مكة فاعطى اهله ١٥٠٠٠٠ دينار .

وفي عام ١٨٨هـ حج راجلا وقسم اموالا كثيرة ، وهي آخر حجة له . وكان اذا حج معه مائة من الفقراء وابنائهم ، فاذا لم يحج ارسل ثلاثمائة رجل بالنفقة السابقة والكسوة الطاهرة الفاخرة ليؤدي فريضة الحج . ولم ير خليفة اكثر عطاء منه وقيل لو قيل للدنيا متى ايام شبابك لقاتل ايام هارون الرشيد (٢٣٤) .

اما المنازل والبرك التي كان للرشيد فضل في بقائها او حفرها فهي قصر الخلفاء الذي كان ينزل فيه ويقع على بعد ميل ونصف من الخزيمية بموضع يعرف بالمنتصفة . وفيه بئر يعرف بالبرود (٢٣٥) ، وبركة مربعة في ذات عرق على بعد ميلين ونصف من مسجد الرسول (ص) (٢٣٦) .

وكان لاحد موالى الرشيد واسمه حسين الخصي آثار ايضا على هذه الطريق منها بركة على بعد اثني عشر ميلا من بطن (٢٣٧) وعلى بعد احد

(٢٣٣) الطبري سنة ١٣٤هـ و ١٦١هـ القرطبي : ٢١ - ٢٥ .

(٢٣٤) القرطبي الذهب : ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٢ .

(٢٣٥) العربي : المناسك : ٣٠٠ .

(٢٣٦) ن . م . ٣٤٦ .

(٢٣٧) ن . م . ٢٩١ .

عشر ميلا من بطن بركة أخرى لحسين مربعة الشكل (٢٥٨) وله على بعد ميلين من توز ثلاثة آبار مربعة الشكل وقصر وقياب ومسجد في موضع يعرف بالراجة. (٢٥٩) .

ومن عني بامر طريق الحج عمر بن فرج وكان من اعيان الكتاب على عهد الخليفة المأمون ومن جاء بعده حتى أيام المتوكل . وقد أوكل اليه امر العناية بطريق مكة او استندت اليه في بعض الاوقات مهمة بريد مكة وقد قام بعمل اعلام حصار على الطريق لهداية الحاج وكذلك بنى موابيد لنفس الفرض . واصلح نحو من عشرين بئرا عشقة وحفر بعض الحياض (٢٦٠) .

ومن عني بامر الحج من خلفاء بني العباس في عهدهم الاول الخليفة المتوكل على الله فقد حفر آبارا وبنى قصورا على طريق الحج (٢٦١) .

ولقد نالت زوجة الرشيد زبيدة ام الخليفة الامين (واسمها امه العزيز بنت جعفر بن المنصور) شهرة واسعة بسبب اهتمامها بامر الحج وبدلها الاموال في سبيل توفير المياه في الصحراء على طريق الحج ما بين الكوفة ومكة ، وكذلك بمكة والمدينة حتى قيل ان ما انفقته من مال خلال حجها بيه (٢٦٢) (٢٦٣) .

وكان لها على طول طريق الحج مآثر خلدها التاريخ وأثار شهدت على عنايتها بامر الحج مثال ذلك بركة زبيدة وتقع على بعد ستة اميال من القاع وفيها قباب ومسجد (٢٦٤) وعلى بعد ثلاثة اميال من الشقوق قصر اصبح شربا على أيام الامام الحربي (مؤلف المناسك) (٢٦٥) وعلى بعد ثمانية اميال من الاجفر بركة زبيدة وبقرها بئر كثير الماء وقياب ومسجد (٢٦٥) وعلى بعد ٤ اميال من هذا الموضع بركة العناية لزبيدة ايضا (٢٦٦) .

ويبدو ان برك وآبار زبيدة كانت ذات طابع معماري واحد وهي ان تكون مدورة . لهذا يكفي ان يذكر ان البئر زبيدية فيفهم انها مدورة .

(٢٥٨) ن . م . : ٢٩٣ .

(٢٥٩) ن . م . : ٣١٢ .

(٢٦٠) ن . م . : ٢٨٦ - ٢٠٩ .

(٢٦١) ن . م . : ٢١٩ - ٢٢٦ ، ٢٤٤ .

(٢٦٢) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ١٤ : ٢٢ .

(٢٦٣) الحربي : المناسك ٢٨٢ .

(٢٦٤) ن . م . : ٢٨٨ .

(٢٦٥) ن . م . : ٣٠٣ .

(٢٦٦) ن . م . : ٣١٢ .

وهناك سيدات عرفن باهتمامهن بامر الحج مثل خالصة جارية (الخيزران ام الخليفين الهادي والرشيد) التي تركت آثارا كثيرة على طريق الحج تشهد لها باهتمامها بامر الحج (٢٦٧) وام المتوكل السيدة شجاع (٢٦٨) وسيدة أخرى كانت لها شهرة في دولة بني العباس هي السيدة شغب ام الخليفة المقتدر بالله المتوفية عام ٣٢١ هـ وكانت تملك اموالا عظيمة فتوت الاحياء كما يقول ابن الجوزي (٢٦٩) الا انها كانت تنصدق . وكانت تواضب على مصالح الحاج وتبعت خزائن الشراب والاطباء معهم . وتامر باصلاح الحياض الواقعة في طريق الحجاج .

ولم يهمل امر الحج بقية خلفاء بني العباس فقد مر بنا عند الكلام عن امراء الحج كيف ان مواكب الحج كانت مستمرة حتى زالت دولة الخلافة فقد ورد في عام ٥١٥ هـ ان العرب من تبهان دخلوا فيد فكسروا ابوابها واخذوا ما كان لاهلها ، ولما كانت فيد احدي منازل الطريق ، فان تحصينها يعني حماية لركب الحاج كما ان خراب حصنها يؤدي الى انقطاع الحاج لهذا ارسلت الحكومة العباسية احد القادة (موفق الخادم الخاتوني) ومعه ابواب من حديد حملت على اثني عشرة جملا ومعها الصناع لتركيب تلك الابواب ولتنقية الابار واحواش الماء . (٢٧٠)

ولاهتمام خلفاء بني العباس بالكمية والمسجد الحرام وعنايتهم بها بات مفهوما انهم اولى من غيرهم بهذا الحق لهذا وجدنا شيخ الحرم عفيف الدين منصور بن منعة البغدادي يمنع عن قبول كسوة صاحب اليمن عمر ابن رسول في عام ٦٤٣ هـ (وقبل في عام ٦٤٤) عندما هاجمت ربح شديدة ومزقت كسوة الكعبة واقتنا ارضا وبقيت الكعبة عارية ، وقال « لا يكون ذلك الا من الديوان » أي من الخليفة ، وكساها اثيابا من قطن مصبوغة بالسواد وركب عليها الطرز القديمة (٢٧١) .

ومما يجدر ذكره ان كثيرا من حكام المسلمين وملوكهم وامرائهم عنوا بامر الحج ويسروا ما استطاعوا امر سفر ابناء شعوبهم رغم بعد بلادهم

(٢٦٧) الحربي : المناسك : ٢٨٢ - ٢٨٥ - ٢٩٠ - ٢٩٣ -

٢٠١ - ٢١٩ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٥ - ٢٨٥ - ٥١٠ .

(٢٦٨) الحربي : ٢٩١ ، وانظر ترجمتها في تاريخ الخطيب

البغدادي ، ٧ : ١٦٦ .

(٢٦٩) ابن الجوزي المنتظم : ٦ : ٢٥٢ .

(٢٧٠) ن . م . : ٩ : ٢٢٧ .

(٢٧١) القرطبي : اللهب : ٨٠ .

شرقاً أو مغرباً . وإن كان بعضهم لم يحج بنفسه مثل خلفاء الدولة الفاطمية رغم سيطرتهم على الحرمين ، وخلفاء بني أمية في الأندلس وسلطين البلاد الإسلامية البعيدة . ولأن عناية الحاكم المسلم بأمر الحرمين أو الطرق المؤدية إليها ، أو إرساله الصدقات إلى الفقراء يجلب له الحمد والشكر والدعاء ومن ثم نشر اسمه بين أوسع تجمع للمسلمين وذيع صيته فقد جاء في عام ٢٦٩ عن أحمد بن طولون حاكم مصر أنه أرسل مالا كثيراً لبوزع في الحرمين (٢٧٢) وفي عام ٤٢٣ هـ ورد مع الركب المصري كسوة للكعبة ومال للصدقة وصلات لأمير مكة (٢٧٣) .

وقد جاء عن العهد الفاطمي أن المنفق على الموسم كان في كل سنة تسافر فيها القافلة ١٢.٠٠٠ دينار ، منها ثمن الطيب والحلواء والشمع راتباً في كل سنة ١.٠٠٠ دينار ومنها نفقة الوفد الواصلين إلى الحضرة ٤.٠٠٠ دينار، ومنها في ثمن الحمايات والصدقات ، وحفر الآبار وغير ذلك ٦.٠٠٠ دينار ، وإن النفقة كانت في أيام الوزير اليازوري قد زادت في كل سنة وبلغت إلى ٢٠.٠٠٠ دينار ، ولم تبلغ النفقة على الموسم مثل ذلك في دولة من الدول كما جاء في الدخائر والتحف (٢٧٤) .

وجاء عن أمير بني خلدون حمدان ناصر الدولة ابن محمد بن حمدون صاحب حلب والجزيرة الفراتية أنه أرسل ابنته جميلة ومعهما أخوها إبراهيم وعبدة الله سنة ٣٦٨ هـ فحُرب بحجها المثل حيث استصحب ٤٠٠ جمل عليها محامل عدة ، وأنها نثرت على الكعبة ١.٠٠٠ دينار من ضرب أبيها ، وكست المجاورين بالحرمين (٢٧٥) .

ولما كان المشاركة من المسلمين ياتون من بلاد ما وراء النهر ومن خراسان وبلاد فارس والجبل كي ينضموا إلى الركب العراقي فإن حكامهم يعينون القضاة أو الفقهاء المصاحبين لهم . أو أنهم يرسلون الرسائل التي توصي بهم إلى الولاة في البلاد والمواضع التي يمر بها الحجاج . فقد وردت لوزير البويهيين صاحب بن عباد رسائل في هذا المعنى موجهة إلى ولاية طريق الجبل

(٢٧٢) الطبري : ٦٥٢ .

(٢٧٣) ابن الجوزي : المنتظم : ٨ : ٦٩ .

(٢٧٤) ابن الخالديان : الدخائر والتحف : (نقل عن المقريزي

الخطب) : ٣٨٨ .

(٢٧٥) ابن الجوزي : المنتظم : ٧ : ٨٤ .

وهمدان لحماية الحجاج ورعايتهم (٢٧٦) أو كما فعل السلطان يعين الدولة أبو القاسم محمود بن سبكتكين عام ٤١٢ حيث أمر بالتمادة في بلاد فارس وخراسان للتهيء للحج وأعطى مالا قدره ٣٠.٠٠٠ دينار ليترك في أعراب الجزيرة حتى لا يتعرضوا لقوافل الحجاج (٢٧٧) بأذى .

وقد جاء عن حاكم آخر وهو بطر بن حسنويه الكردي ، والي بلاد الجبل التي كانت تضم غرب إيران الحالية وجزء من شمال العراق أنه كان يصرف في كل سنة ٣.٠٠٠ دينار إلى الاساقفة والحدائين بين همدان وبغداد ليقبضوا للمنقطعين من الحجاج الأحذية ، كما أنه كان يرسل سنوياً ١٠.٠٠٠ دينار لتوزع على أهل الحرمين والأعراب في الجزيرة .

ولعمارة أحواض المياه ، وتنقية الآبار التي يمر بها الحجاج . وقد كانت خدماته هذه مستمرة طوال عشرين سنة حتى توفي عام ٤٠٥ هـ (٢٧٨) .

ومن الحكام من كان يرسل الهدايا للحرمين تعبيراً عن احترامه ومساهمته في خدماتها فقد أرسل الجواد وزير صاحب الموصل في سنة ٥٥٠ هـ بابا للكعبة وعليه اسم الخليفة العباسي المتتفسي بالله (٢٧٩) وكذلك فعل ملوك اليمن فقد جاء في سنة ٤٠٠ هـ أن علي الصليحي ، كسا الكعبة الديباج الأبيض ، وهو أول من كساها من ملوك اليمن واهتم بالكعبة من ملوكهم الملك الظفر سنة ٦٣٢ هـ حيث أرسل إلى الكعبة فتاديل من ذهب ونفقة (٢٨٠) وفي عام ٦٥٩ أرسل بابا للكعبة (٢٨١) .

ثم انتهت دولة الخلافة العباسية عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨م وانتهى معها خروج الموكب حاملاً الكسوة من بغداد ، ليتولى الأمر بعد تسعة عشر عاماً حكام مصر من المالكي ليخرج موكب الكسوة من القاهرة والذي عرف باسم المحمل المصري . وكان أول خروجه على عهد السلطان الظاهر ببرس عام ٦٧٥/٢٨٢ هـ وظل موضع رعاية سلاطين مصر من المالكي ومن جاء بعدهم حتى أوائل القرن الرابع عشر الهجري العشرين الميلادي وقد أصبح تقليداً

(٢٧٦) صاحب بن عباد رسائله ص ٦٧ ، ٧٢ .

(٢٧٧) ابن الجوزي : المنتظم : ٨ : ٢ .

(٢٧٨) ابن الجوزي : المنتظم : ٧ : ٢٧١ .

(٢٧٩) المقريزي : الذهب المسبوك : ٨٦ - ٨٨ .

(٢٨٠) ن . م : ٨٠ .

(٢٨١) ن . م : ٨٦ - ٨٨ .

(٢٨٢) السيوطي : حسن المحاضرة : ٢ : ٧٤ .

اسلاميا رسميا وشعبيا في مصر (٢٨٢) واصبحت له اصول في التهيئة له ، وفي رحيله وتوديعه في استقباله وترتيب اميره والمساعدين له من اجناد وقومه . وقد سحب المحمل بعض سلاطين مصر او ابنائهم وزوجاتهم (٢٨٤) وقد انقطع ارسال المحمل المصري بسبب استيلاء سعود الكبير بن عبدالعزيز آل سعود على الحجاز في عام ١٢٢١هـ / ١٨٠٦م الى عام ١٢٢٧هـ / ١٨١٢م وبعدها عاد الحجاز الى حكم العثمانيين (١٠٨ الكعبة الكوفة) ثم انقطع المحمل مرة اخرى عام ١٢٤١م على اثر خلاف بين الخلافة المصرية والشريف حسين (٢٨٥).

وامتنعت مصر من ارسال المحمل في عامي ١٢٤٢هـ / ١٢٤٥هـ على اثر استيلاء الملك عبدالعزيز آل سعود (٢٨٦) ، ثم استأنف المحمل المصري بالكوفة الشريفة بعد اتفاق حصل بين الحكومتين السعودية والمصرية عام ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦ . ثم الاتفاق بموجبه ان تنقل الكوفة والمحمل بالباخرة الى ميناء جدة ويستقبلان استقبالاً رسمياً من حكومة الحجاز ويحيان بالتحية العسكرية ، ويستبقى المحمل في جدة في مكان لائق يتفق مع كرامة البعثة وموقديها حتى ينتهي موسم الحج .

اما الكوفة فيكون استقبالها عند الوصول الى باب الحرم الشريف استقبالاً رسمياً ويجري تسليمها الى رجال الحكومة الحجازية رسمياً ويقدم امير الحج الى وكيل وزارة الخارجية الحجازية بيانا يكشف عن الاوقاف المستحقة للحجاز وواجه اتفاقها واسماء الموظفين المصريين الذين تكلفهم الحكومة المصرية وتوزيعها ، ويوزر امير المصري في اثناء اقامته ملك الحجاز ويقدم اليه كتاباً من ملك مصر ويحمل رده عليه .

وهكذا وتطبيقاً لهذا الاتفاق اعيدت في سنة ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م الكوفة مع الصدقات التي اعتادت حكومة مصر تقديمها لفقراء الحجاز من ظل غلة اوقاف الحرمين لعمارة الحرمين واصلاح المرافق المتعلقة بها (٢٨٧) .

ثم انتقلت مصر عن ارسالها ١٣٨٦ / ١٩٦٢ مما حمل الحكومة السعودية على ان تتولى هي

بنفسها صنع الكوفة . (٢٨٨) كل عام وبدا تنتهي مسيرة موكب الحاج الحاصل للكوفة من خارج الجزيرة العربية ويبقى الامر متوقفاً بحكومة الحجاز .

ولا يفوتنا ان نذكر اهتمام حكام سورية في العهد العثماني بأمر الحج او تعيين امير للحج يترأس موكب الحجاج المجتمع في دمشق ويكون تحت امره هذا الامير قوة عسكرية مزودة بالاسلحة والمدافع الصغيرة ويقوم الدمشقيون بتوديع الموكب ويشاركون في التوديع اصحاب الرتب من الموظفين بالبستهم الرسمية (٢٨٩) .

اما سلاطين المغرب الاقصى فان اهتمامهم بموكب الحجاج بدأ منذ اواسط العهد الموحد حيث دعا اليه الامام ابو محمد صالح المايجي المتوفى سنة ٦٢١هـ وكان يبدأ مسيره من اسفي (٢٩٠) وقد حل الركب الفاسي محل هذا الركب وبدا الخروج من فاس عام ٧٠٣هـ على عهد السلطان يوسف بن يعقوب المريني واصبح احفاد الامام ابي محمد صالح المايجي رؤساء لهذا الموكب وكان يلتقي بهذا الركب ركب آخر يخرج من المغرب من سجلماسة (٢٩١) . وقد استحدث ركب آخر في عهد السعديين كان يخرج من مراكش الا انه انقطع بانقطاعهم (٢٩٢) .

اما ركب فاس فانه استمر حتى القرن المنتصرم ، وكان شأنه شأن الركب المصري او العراقي قبله من حيث اهتمام السلاطين به وتزويده بالحرس ، وتجميله بالاعلام والطبول . واتخاذ موسم خروجه ويوم عودته مناسبة لفرجة الناس وفرحهم . وكان شأنه من حيث حمل الهدايا والاموال لفقراء الحرمين والمجاورين فيها كسان الركاب الشار اليها اعلاه (٢٩٣) ولهذا نعجب من ابن فضل الله العمري الذي اغفل ذكر الركب المصري لاسيما فاس عندما قرر بان جماهير الركاب لا تخرج الا من اربع جهات هي مصر والشام وبغداد وتتم (٢٩٤) .

وفي ختام هذا البحث لابد ان نشير الى اهتمام السلاطين العثمانيين بالحرمين وظهورهم

- (٢٨٨) يوسف احمد : المحمل والحج : ١١ : ٢٠ - ٢٦٢ - ٢٦٣
(٢٨٩) محمد كرد علي : خطب الشام ٥ : ١٨٤ - ١٨٧ .
(٢٩٠) محمد التوني : ركب الحاج المغربي ٧ .
(٢٩١) محمد التوني : ٩ : ٢٢ .
(٢٩٢) محمد التوني : ٣٦ .
(٢٩٣) ن . م : ١٠ وما بعدها .
(٢٩٤) من السيوطي حسن الخاضرة : ٢ : ١٦٥ .

- (٢٨٢) انظر الدكتور محمد رزق عمر سلاطين الماليك ٢ : ١٢٩ .
(٢٨٤) ن . م : ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ .
(٢٨٥) احمد عبدالغفور عطار : الكعبة والكوفة : ١٥٦ .
(٢٨٦) يوسف احمد : المحمل والحج : ١١ : ٢٠٦ - ٢٦٢ - ٢٦٣ .
(٢٨٧) احمد عبدالغفور عطار : ١٦٢ .

بمظهر حماة الحرمين (ابتداء من عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م) وهو العام الذي سيطروا فيه على بلاد الشام ومصر (٢٩٥) وخلفوا دولة المماليك . فاصبحوا يرسلون الكسوة او يعملون بابا للكعبة اختلف نوعها ما بين خشب مطعم او فضة او حديد حتى ايام مراد الرابع عام ١٠٤٥هـ (٢٩٦) .

معوقات الركب العراقي عن الحج

كان الركب العراقي يلاقي احيانا بعض المعوقات التي تعترض سبيله واحيانا انشاء اداء فرائض الحج ونوافله . وهذه المشاكل والمعوقات هي :-

١ - مشكلة الاعراب : وهذه المشكلة بدأت بالظهور اعتبارا من عهد الخليفة الواثق العباسي في سنة ٢٣٠هـ حيث اغارت قبيلة بني سليم على ما جاورها (٢٩٧) ثم تلا احداث بني سليم غارات اخرى وتحركات لبعض القبائل العربية في الجزيرة . مثل خروج صالح بن مدرك الطائي على الحجاج بالاجفر يوم الاربعاء لاثني عشرة ليلة بقيت من المحرم ٢٨٥هـ اي عنده عودة الحجاج من الحرمين فاخذ النساء الحرائر والممالك واموال الناس والتجارات التي قدرت ب ٢٠٠٠٠٠ دينار (٢٩٨) وكان اعتراض الاعراب ادى الى قطع طريق الحج مرارا وتكرر تحوشات القبائل حين تشمر هذه القبائل انشغال مركز الخلافة العباسية بالاحداث الداخلية او الفتن ويضعف الرحلة لعين الاسباب . اما الاوقات التي تشرع فيها دولة الخلافة قوتها وتقضي على مشاكلها الداخلية فان الاعراب يهداون ويميلون الى المسالمة وعدم التعرض لموكب الحجاج لاسيما اذا امتدت اليهم ايدي التاديب ووصل الجيش الى مشاربهم .

فمن هذه السنين التي منع فيها الحاج من الجواز عبر البادية سنة ٣١٣هـ ومانلاها حيث ظهرت قوة القرامطة الساكنين في هجر فامتدت ايديهم للاعتداء على قوافل الحاج في هذه السنة المذكورة وفي السنين ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣٢٠هـ (٢٩٩) حتى تم الاتفاق معهم سنة ٣٢٧

(٢٩٥) يوسف احمد : الحمل والحج : ٢٥٠ .

(٢٩٦) ن . م : ٨٦ ، ٨٧ .

(٢٩٧) الطبري ج ١١ : ص ١٢ .

(٢٩٨) ابن الجوزي : المنتظم : ٦ : ٢ .

(٢٩٩) ابن الجوزي : المنتظم : ٦ : ١٩٦ - ٢٠٢ - ٢١٠ -

٢١٦ - ٢٢٠ .

لقاء دفع المال اليهم على ان يقوموا بحراسة الحاج من القبائل الاخرى كما مر بنا .

وفي سنة ٣٦١ خرج على الحاج بنوا هلال ومنعوه من الجواز عبر البادية (٣٠٠) وفي سنة ٣٨٢هـ (٣٠١) خرج الاصغر المنتقمي وكذلك سنة ٣٨٤هـ (٣٠٢) حتى تم الاتفاق معه في سنة ٣٨٥ ان يكف عن التصدي للحاج وان يقوم على حمايتهم من بقية القبائل لقاء مال ، ويدفع ذلك المال والى بلاد الجبل بدر بن حسنوه الكردي (٣٠٣) .

ثم ظهر بعد الاصغر ابن الجراح الطائفي وكان وقيلته كسابقه من حيث التصدي لقوافل الحاج ونهبها ومنعها من مواصلة المسير الى مكة وهذا ما حصل في السنين ٣٨٦ - ٣٩٢ - ٣٩٧ - ٣٩٥ - ٣٦٧ - ٣٩٩ (٣٠٤) .

ثم ظهرت قبيلة خفاجة وبدات تحركاتها مع بداية القرن الخامس الهجري ، فقد منعت الحاج سنة ٤٠٣هـ وكان زعيمها انداك ابو فليقة بن القوي (٣٠٥) ثم استمر الاعراب يعيقون سفر الحاج كلما وجدوا الفرصة مناسبة كما حصل سنة ٥٤٥هـ (٣٠٦) سنة ٥٧١هـ (٣٠٧) وسني اخرى في القرن السادس والسابع ايضا وحتى سقوط بغداد في عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م وقائمة امراء الحج التالية في هذه الفترة المذكورة تظهر الفجوات في تسلسل السنين التي لم يذهب فيها الركب العراقي .

ومن امثلة ما وقع في القرن السابع ما حصل عام ٦٢٦هـ حيث داهم عرب البطان (*) موكب الحاج وهزلوا بهم عن الطريق المسلوكة وطلبوا منهم تقديم الاموال . وقد اسفرت المفاوضات بين الطرفين عن تقديم اثني عشر الف دينار لهؤلاء الاعراب دفعها امير الحاج شمس الدين اعلان تكن من اموال الصدقات من غير الزام احد من الحاج بشيء . فلما وصل الخبر الى بغداد امر الخليفة الامير جمال الدين قشمر ان يخرج

(٣٠٠) ن . م : ٧ : ٥٧ .

(٣٠١) ن . م : ١٧٠ .

(٣٠٢) ن . م : ١٧٤ .

(٣٠٣) ن . م : ١٧٨ - ٢٩٣ .

(٣٠٤) ن . م : ٢٠٦ - ٢١٩ - ٢٢٩ - ٢٣٤ - ٢٤٤ .

(٣٠٥) ن . م : ٢٦٠ .

(٣٠٦) ن . م : ١٠٢ - ١٤٢ .

(٣٠٧) ن . م : ٢٦٠ .

(ب) لقد كانت في الاصل اليتيم والتسويب من المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية لحمد الجابر - القسم الاول :

٢١٠ .

٢ - السيطرة على الحرمين :

خضعت الحجاز للدولة العباسية منذ عهدها الاول ثم اصابها الضعف مما ادى الى ان يصبح لكل من مكة والمدينة امارة مستقلة احيانا ولكليهما احيانا اخرى . ثم خضع الحجاز للدولة الفاطمية في منتصف القرن الخامس الهجري (٤٥٤ هـ / ١٠٦٢ م) وحتى عام ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م حيث انتهت وجود هذه الدولة . فكان امراء الحرمين من البواشم الحسينيين (امراء مكة) يخطبون باسم بني العباس تارة وباسم الفاطميين تارة اخرى فهم مع الاقوى . الا انهم بعد انتهاء الحكم الفاطمي اصبحوا خاضعين للحكم العباسي (٢١١) وكذلك الامر بالنسبة لامراء المدينة الحسينيين من بني قتادة الذين انتهى حكمهم عام ١٢٢٣ / ٦٢٠ م حيث ضمت الحجاز الى صاحب اليمن لهذا وجدنا موقف امير الحاج العراقي مختلفا قوة وضعفا باختلاف الاوضاع السياسية (٢١٢) فقد جاء في سنة ٥٥٧ هـ ان الحاج العراقي وقفوا بعرفات فلما نزلوا الخيف خرج عليهم عبيد مكة فنهبهم فرحلوا الى المدينة ولم يطف احد بالبيت ، ولم يسع خوفا من العبيد (٢١٣) ووقعت الفتنة بين الموكب العراقي وعبيد مكة ايضا عام ٥٥٨ هـ (٢١٤) . ولقد لعب امير الحاج العراقي دورا في تغير امير مكة كما حصل عام ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م حيث خلع امير الحاج ، امير مكة مكثرا ، واقام اخيه داود مكانه ف وقعت حرب بين امير مكة المخلوع مكثرا وامير الحاج انتهت بهزيمة امير مكة . (٢١٥) .

وجاء في حوادث ٦٠٨ هـ ان امير الحاج العراقي علاء الدين محمد بن باقوت حج نيابة عن ابيه ، وكان معه ابن ابي فراس يدبر امره وكان مع الركب العراقي في تلك السنة ام السلطان جلال الدين (صاحب قلعة الموت) امام الاسماعيلية ، الذي اعلن في ذلك العام تبرئته من مذهب الاسماعيلية وارسل امه الى الحج مع موكب الخلافة وقد ورد في تلك السنة موكب من دمشق وعليه الامير العزماء اخوا ساروج ، وموكب من القدس وعليه الشجاع علي بن السلال ، وكان في

لتأديب الاعراب فخرج على رأس خمسة الاف فارس فتوجه في ثاني عشر ذي الحجة الى الكوفة وارسل الطلائع امامه فلما وصل لينة عاد من اخبره من الطلائع بان الاعراب منتشرون ما بين الثعلبية وزرود (٢٢) وانهم بانتظار عودة الركب العراقي فتقدم نحوهم وقاتلهم فهرب الاعراب وقتل منهم عددا كبيرا ، واحتوى الجيش اموالهم واقام بالموسع حتى عودة الركب ثم عادوا معهم (٢٢٨) .

وفي عام ٦٣١ خرج امير الحاج شمس الدين فيران متوجها بالحجاج ، فلما وصلوا بعض المنازل بلغهم ان العرب الاجاودة ط الإبار في منزل سليمان وعزموا على نهب الحجاج فاستفتى امير الحجاج من كان في الموكب من الفقهاء فافتوا بجواز الرجوع فرجع بالناس الا ان الاعراب لحقوا بالموكب واخذوا بعض وجوه الحجاج رهائن وطلبوا اعطاءهم مالا ، وطلاق سراح محبوسين لهم في بغداد . وترددت الرسل بينهم والحجاج نازلون على ماء قليل يصل الى بعضهم بالقوة والجاه . فعدلوا عن مصالحة الاعراب وعادوا الى بغداد فمات بعضهم واحرق كثير منهم الازواد والامعة قبل رحيله لئلا يأخذ الاعراب وسجل هذا المشهد الفقيه ابو الحسن بن البطريق بقصيدة بعث بها الى الخليفة يحرضه على قتال هؤلاء الاعراب منها (٢٢٩) .

الكفر في الترك دون الكفر في العرب
اليس منهم اذا عدوا ابو لبيب
اليس منهم ابو جهل وينتهموا
عدوة المصطفى حمالة الخطب
فيا امام الهندي يا خير من نظمت
له المدائح بابن السادة النجب
فاعز الاعارب بالاثراك منتفعا
منهم ولا ترع فيهم حرمة النسب

وفي سنة ٦٤٣ انتقل الحج من العراق ايضا بسبب تصد الاعراب لموكب الحجاج ، وانشغال الحكومة العباسية بانباء تحركات المغول في المشرق (٢٣٠) .

(٢٠٨) مجهول الحوادث : ٦٠ منهل يقع الآن في امارة الحابل
المعجم الجغرافي القسم الاول ص : ٥٤٢ .
(٢٠٩) مجهول : ٦٠ .
(٢١٠) ٢٠٥ : ٢٩٠ .

(٢١١) القرشي : الجواهر النقية في طبقات الحنفية ٢٢٠ : ٢٢١
(٢١٢) انظر بدري محمد فهد : تاريخ العراق في العصر الاخير ١٥ - ١٩ .
(٢١٣) سبط بن الجوزي : مرآة الزمان ج ٨ : ١ ص ٢٤١
(٢١٤) ابن الجوزي : المنتظم ١٠ : ٢٠٥ .
(٢١٥) التلخشي : صبح الامل ٢٧٠ : ٢٧٢ .

وحال بين الركب والماء ، وطلب منهم مالا واشتد في الطلب وتهدهم بالمحاربة ثم اقتتل الطرفان فلما رأى أمير المدينة أنه سيفعل على أمره اعتذر وطلب الإمان (٢٢٠) .

ومن قبيل اظهار السيطرة على الحرمين ما كان يحدث بين امراء الحج أنفسهم كما حدث سنة ٥٨٢ حيث كان أمير الحاج العراقي مجير الدين طاشتكين على عرفات والأمير شمس الدين محمد بن عبد الملك المعروف بابن المقدم أمير الحاج الشامي ، وقد أراد الثاني النزول من عرفة قبل صاحبه فأمره مجير الدين بأن يتأخر بعده في الافاضة فلما لم يتفق الاميران حدث بينهم قتال جرح على اثره ابن المقدم ، ومات في اليوم التالي متأثرا بجراحه (٢٢١) .

وجاء في سنة ٦١٩ هـ انه التقى في الحج عدة امراء منهم أمير الحاج العراقي ابن أبي فراس ، وأمير الحاج الشامي كركن الفلكي ، ومن اليمن اقبس بن الكامل ولقبه الملك المسعود وكان معه عسكر عظيم فلما أراد الناس الوقوف بعرفة أمر الملك المسعود اصحابه بمنع علم الخليفة أن يتقدم قبل علم أبيه الكامل ولهذا وقفوا يضربون الكوسات من الظهر الى غروب الشمس حائلين دون جواز الركب العراقي الى عرفات . وانهم كانوا يتعرضون للحاج العراقي وينادون بانارات ابن المقدم . ثم جرت بينهم الرسل ليعرفوا اقصى مركز الخليفة وواجب احترامه فيقال انه اذن للحاج العراقي الصعود بعد الغروب . وقيل لم يأذن (٢٢٢) . وقيل بل تصالح الاميران والبس الاتسيس خلعة مرسلة من الخليفة وركب الفرس السير برسمه من بغداد (٢٢٣) .

ج - الخطر المغولي :

ان الخطر المغولي القادم من مشرق العالم الاسلامي عبر آسيا الوسطى اصبح عائقا من عوائق اداء الحج في سنين متوالية ابتداء من عام ٦١٥ / ١٢٢١ م حيث بدأت غاراتهم على بلاد ما وراء النهر لاسيما مدينتي بخارى وسمرقند ثم بعد ان تم احتلالهم لبلاد الدولة الخوارزمية اصبحوا يهددون

معيته ربيعة خاتون بنت ايوب اخت السلطان صلاح الدين الايوبي فلما كان يوم النحر بعث بعد رمى الناس الجمرات ، جمع امير مكة قتادة العبيد والعرب والاشراف وقصد الركب العراقي وهجموا عليه ونهبوه ، ويقال ان سبب ذلك يعود الى ان باطنيا كان مع الركب العراقي قتل احد الاشراف من بني عم قتادة فاعتبر قتادة ذلك العمل مديرا ضده من قبل أمير الحاج العراقي . وقد استنجا امير الحاج العراقي ومعه ام السلطان جلال الدين بن ربيعة خاتون : فاجارته وارسلت امير الحاج الشجاع علي بن السلاار يهدده بالكف . فكف عنهم بعد ان اخذ ٣٠٠٠٠ دينار جمعت له من امير الحاج العراقي ومن ام جلال الدين . واقام الناس حول خيمة ربيعة خاتون ثلاثة ايام بين جريح ومسلوب وجائع وعريان ويقال ان ما اخذه من المال والناع ١٠٠٠٠٠ دينار وبعد ذلك اذن للناس بدخول مكة فدخل الاصحاء والافوياء (٢٢٤) . وقيل ان قتادة ارسل فيما بعد ولده وجنائة من اصحابه الى الخليفة ببغداد يعتذر عما جرى (٢٢٥) .

وجاء في حوادث سنة ٦١٧ هـ انه حج بالناس الامير اقباش ابن عبد الله الناصري وكانت المنافسة حول اعادة مكة على اشدها بين الاخوين راجع بن قتادة ، والحسن بن قتادة وكان امير الحاج يحمل الخلع والتقليد من الخليفة الى الحسن فلما وصل اقباش الى عرفات جاءه راجع وطلب التولية على مكة فظن اخوه الحسن ان الامر قد سوى بين الطرفين فبادر الى اغلاق ابواب مكة ، فرفعت الفتن بين الاخوين فحمل الحسن وعبيده على الركب العراقي وقتلوا الامير اقباش . واراد الحسن نهب الركب العراقي الا ان امير الركب الشامي المبارز المعتمد منعه وخوفه غضب السلاطين الكامل والمعظم . وقد حزن الخليفة على امير الحاج لذلك امر بعدم الخروج لاستقبال الركب عند عودته على حسب العادة الجارية (٢٢٦) .

وجاء في سنة ٦٤٠ هـ ان سيف الدين كيكلدي الناصري كان امر الركب العراقي : فلما وصل الركب قريبا من وادي محرم (٢٢٧) خرج عليهم عمر بن حاتم العلوي أمير المدينة باتباعه

(٢٢٦) سبط بن الجوزي : مرة ٨ : ق ٢ ص ٥٥٦ .

(٢٢٧) الاشرف الرسولي : المسجد السلوك ج ٢ : ص ١٢١ .

(٢٢٨) سبط بن الجوزي : ٦١٠ - ٦١١ .

(٢٢٩) جاء في المعجم الجغرافي لبلاد العربية السعودية واد

محرم ... من اودية الطائف ق ٢ : ١٣٢٢ .

(٢٢٠) مجهول الحوادث : ١٧٣ .

(٢٢١) الاشرف الرسولي : المسجد ورقة ٩٤ (ب) .

(٢٢٢) الحموي : التاريخ النصوري : ١٤٢ (ب) .

(٢٢٣) الحموي : التاريخ النصوري : ١٤٢ (ب) .

كانت دافعا للتسجيل والكتابة فيها اكثر مما عرفه المشارقة وسجلوه . وقد انبرى غير واحد من المؤرخين والادباء لتسجيل كتب الرحلة الى الحرمين .

فمن هؤلاء المؤرخين : عبدالسلام بن عبدالقادر بن سودة في كتابه (دليل مؤرخ المغرب الأقصى) الذي ذكر طائفة كبيرة في كتابه (٢٢٩) وهذه الكتب المذكورة اما ان تكون قد وردت استطرادا في كتاب اندلسي او مغربي واما ان تكون من المخطوطات التي رآها او امتلكها او مما طبع . ومن المغاربة الذين سجلوا لنا قائمة بكتب الرحلات الدكتور عباس الحراري في مقال له بعنوان : (مدخل لرحلة الحضيكي الحجازية) حيث خص قائمته بكتب الرحلة المغربية الى بلاد الحجاز . وقد اقتصر على المشهور منها فعد ٢٥ كتابا بين مطبوع وهو القليل ومخطوط وهو البقية الباقية . (٢٣٠) .

ولعل من اشهر كتب الرحلة المعروفة لدى المشارقة والمغاربة : كتاب رحلة ابن جبير الاندلسي الذي قدم المشرق فزار الحجاز وجاء مع الركب العراقي الى بغداد ثم غادرها مع بقية الركب الى الموصل شمالا ، واصفا طريق الحج ومنازله ومكان تفرق الحاج العراقي وذهاب كل طائفة من الناس الى ديارهم . والكتاب الثاني رحلة ابن بطوطة او (تحفة النظائر في غرائب الامصار وعجائب الاسفار) الذي قام برحلته من بلده طنجة ووصل المشرق ثم عاد الى بلده في القرن الثامن الهجري (٧٠٤-٧٧٩)

ومن كتب الرحلة المغربية المطبوعة حديثا :

١ - رحلة العبدري او الرحلة المغربية . لابي عبدالله محمد بن العبدري الحجي - تحقيق محمد الفاسي - الرباط ١٩٦٨ وهناك نشرة اخرى لهذا الكتاب بتحقيق احمد بن جبدو ونشر كلية الاداب الجزائرية .

وقد خرج المؤلف من بلاد حاحة في المغرب الأقصى في ٢٥ ذي القعدة سنة ٦٨٨ هـ - ١٢/١٠ ١٢٨٩ م وبدأ بتقيد رحلته من مدينة تلمسان ووصف الطريق والمدن والرجال الذين التقى بهم حتى وصل الحجاز وعاد من نفس الطريق حتى

(٢٢٩) ابن سودة دليل مؤرخ المغرب الأقصى : ج ١ : ص ٥٥٣ - ٥٥٤ .

(٢٣٠) الدكتور عباس الحراري : مدخل لرحلة الحضيكي الحجازية - مجلة المناهل ع ١٠ ص ٤٤٣ س ٤ .

العراق منذ عام ٦٢٣/١٢٣٥ (٢٢٤) لهذا استثنى الفقهاء في السنة التالية اي عام ٦٢٤ هـ عن اولوية الحج ام الجهاد فانفى الفقهاء بان الجهاد اولي ، فابطل الحج في تلك السنة (٢٢٥) . وكذلك بطل الحج في سنة ٦٣٦ هـ (٢٢٦) والتي تلتها ٦٣٧ هـ (٢٢٧) ولم يستأنف موكب الحاج مسيرته حتى عام ٦٤٠ هـ ، ٦٤١ هـ ثم ينقطع بعد ذلك مدة تسع سنوات يستأنف المير بعدها في السنين ٦٥٠ هـ ، ٦٥١ هـ ، ٦٥٢ هـ ، ٦٥٣ هـ ، (٢٢٨) ثم ينقطع في المدة الباقية من عمر الدولة العباسية وفي عام ٦٥٦ هـ ينتهي موكب الحاج العراقي بانتهاء دولة الخلافة العباسية .

المؤلفات التي تناولت شؤون الحج

تناولت الحج مؤلفات عديدة مختلفة المناهج والاساليب والغايات يمكن تقسيمها كما يلي :

١ - كتب الفقه : وهي التي تناولت مناسك الحج وبيئت للناس كيفية اداء فروض الحج وسننه كما جاءت متواترة عن طريق الرواية والتطبيق ، وهي اما ان تكون كتبا عامة تفرد للحج بابا خاصا كبقية الابواب المخصصة للصلاة والزكاة وبقية ابواب العبادات ، واما ان تكون كتبا خصصها اصحابها للكلام على الحج وافردوها لبيان مناسكه من فرض وواجب ومندوب ومكروه وهكذا . وهذا النوع لم ينقطع التأليف فيه حتى عصرنا الحالي لشعور العلماء بحاجة الجمهور اليه على مدى العصور ما دام فرض الحج قائما .

ب - كتب الرحلات والمنازل : وهذه الكتب ساهم فيها المشارقة والمغاربة ، وهي كتب تناولت بالوصف طرق الحج المسلوكة والمنازل التي تقع على تلك الطرق والتي يروي اليها الحاج والمسافرون كما تناولت بالوصف مواكب الحج احيانا اذا كان الرحالة مرافقا لاحدى تلك المواكب ، ولعل المغاربة هم اكثر الناس تاليفا حول هذا الموضوع . ويبدو ان طول المسافة وعناء الطريق الطويل واختلاف الظروف والاقاليم التي يمر بها الحاج من المغرب الأقصى حتى يصل الى الحرمين ، كل هذه الامور

(٢٢٤) بدري محمد فهد : تاريخ العراق في العصر العباسي الاخير : ٨٨ ، ٨٩ .

(٢٢٥) مجهول الحوادث : ٩٨ .

(٢٢٦) ن . م : ١٢١ .

(٢٢٧) ن . م : ١٢٩ .

(٢٢٨) انظر قائمة امراء الحج في العهد العباسي الاخير .

إذا وصل تلمسان اتجه غربا الى تازة ، وفاس ثم
امزور ولم يعد مباشرة من تلمسان الى بلده .

ب - كتاب مستفاد الرحلة والاغتراب .
للقاسم بن يوسف التجيبي السبتي المتوفى سنة
١٢٢٩هـ / ١٧٧٠م تحقيق عبدالحفيظ منصور -
الدار العربية للكتاب - تونس ليبيا ١٢٩٥هـ /
١٩٧٥م .

وكان الاصل لهذه الرحلة في ثلاث مجلدات
الا ان المنشور منها هو القسم المتبقي من هذه
الرحلة وفيه نقص من اولها ومن اخرها فالوجود
يمكن عده الجزء الثاني من الرحلة وفي هذا الجزء
الثاني يتناول المؤلف القاهرة بالوصف ولقاء
الشايع بها امثال ابن دقيق العيد الذي اخذ عنه
بالدرسة الكاملية في ٦ جمادي الاولى سنة ٦٩٦هـ
/ ١٢٩٦م وتناول بعد ذلك وصف الطريق الموصل
الى الحرمين من ميناء عيذاب ثم عبور البحر
الاحمر . واخيرا تناول كشان كل الرحلة المغاربة
وصف الحرمين وما حولها ووصف المناسك .

٢ - رحلة ابي محمد القادر المعروف
بالجلالي الاسحاقي الذي حج سنة ١١٤٣ هـ
مرافقا للسيدة خناتة وسيدي محمد بن عبدالله
وقد نشر الدكتور عبدالهادي التازي الجزء الخاص
بليبيا تحت عنوان (امير مغربي في طرابلس او ليبيا
من خلال رحلة الوزير الاسحاقي) - طبع المعهد
الجامعي للبحث العلمي بالرباط .

وتوجد من هذه الرحلة نسختان خطيتان
احدهما في المكتبة الملكية بالرباط تحت رقم ١٤٢٨
وفي مكتبة القرويين بفاس تحت رقم ٢٥٨ .

د - الرحلة الحجازية - لمحمد السوسي
المتوفى سنة ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م - تحقيق علي
الشنوفي ، الشركة التونسية للتوزيع ١٣٩٦هـ /
١٩٧٦م وقد قام بالرحلة من تونس الى ايطاليا ثم
الى الاستانة فالحجاز ومر في طريق عودته بدمشق
فبيروت ثم تونس .

وفي هذه الرحلة الواقعة في ثلاثة اجزاء خسر
الحج ومناسكه منها بضع صفحات حيث استهل
كتابه بذكر الايات القرآنية والاحاديث النبوية
الخاصة بالحج واعتقب ذلك بحدث عن فوائد
السفر ثم تحدث عن مبدا سفره فشغل الجزء
الاول بالحديث عن ايطاليا وشغل الجزء الثاني
بالحديث عن الاستانة وآسيا الصغرى والحجاز .
وقصر الجزء الثالث على اعلام العالم الاسلامي في
القرن التاسع عشر .

اما كتب المشاركة فاقدم من عرفنا منهم ،
ثم من تلاهم الآتي :

١ - كتاب المناسك واماكن طريق الحج
ومعالم الجزيرة - للامام ابي اسحاق الحربي (من
علماء القرن الثالث الهجري) تحقيق احمد
الجاسر ونشر دار اليمامة بالرياض سنة ١٣٨٩هـ
/ ١٩٦٩م . ويتضمن هذا الكتاب كلاما عن مناسك
الحج ووصف المدينة ووصف جزيرة العرب وذكر
اقسامها نجد ونهامة والحجاز وذكر طرق الحج
بين الكوفة ومكة او البصرة ومكة .

وكذلك الطرق التي تربط بين الحرمين مكة
والمدينة وطرق اليمن الى مكة وطريق اهل الشام .

وقد حفل الكتاب بتفطعات الشعر التي قيلت
في منازل الحاج وعنى بذكر المنازل والمسافات
بالاميال بين تلك المنازل وحال كل منزل من حيث
كثرة المياه به وقلته . ونوع الماء جودة ورداءة .

٢ - منازل الحج - لمحب الدين محمد بن
نسس الدين محمد بن العطار وصف فيه مؤلفه
منازل الحج في طريق اليمن والشام والعراق ومصر
المؤدية الى مكة . منه نسخة خطية بخط المؤلف في
لله لي باستانبول رقمها ١٨٢ / ٣٤٨٦ x ١٢ ، ٤ سم
١٢١٨ . ٢٢١٨ .

٣ - درر الفرائد المنظمة في اخبار الحج
وطريق مكة المعظمة لعبدالقادر بن محمد بن
عبدالقادر بن محمد بن ابراهيم الانصاري الحنبلي
الجزيري .

وفيه ذكر لمن حج بالناس في عهد رسول الله
(ص) الى سنة ٩٢٠هـ - توجد منه نسخة خطية
في مكتبة الازهر رقمها (تاريخ ٢٨٤٤) ٢٩٧٥ نسخة
اخرى في مكتبة القرويين بفاس رقمها ٥٥٤ .

٤ - رحلة الخياري او (تحفة الادباء وسلوة
الغرباء) لابراهيم ابن عبدالرحمن المسدني المتوفى
سنة ١٠٣٨هـ .

وهذه الرحلة قد كتبت بأسلوب ادبي ، وصف
بها مؤلفها الطريق الذي مر به ومنازله وصفا دقيقا
من المدينة المنورة الى دمشق فالقسطنطينية ثم
عودته الى دمشق وسفره الى مصر على طريق
الحج . كما وصف معالم المدن التي مر بها .
وتحدث عن احوال سكانها من مختلف الوجوه (٢٢٢) .

(٢٢١) انظر فهرست المخطوطات المصورة ج ١ ق ١ تاريخ ٢٩٢
(٢٢٢) تحقيق رجاء محمود السامرائي - بغداد .

٥ - مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية لإبراهيم رفعت (٢٢٢) .

٦ - الحمل والحج ليويسف احمد .

تناول فيه بناء الكعبة في عهد ابراهيم الخليل والوظائف الدينية في مكة ثم ملابس الكعبة (اي الكسوة) في العهود المتعاقبة من الجاهلية فالعهد الراشدي ، والاموي ، والعباسي ، والمملوكي ، والعثماني . وقد شغل اكثر الكتاب بالكلام عن الاتفاقيات الحديثة بين حكومتى مصر والحجاز . المتعلقة بمسألة العمل والكسوة (٢٢٤) .

ج - كتب امراء الحج : وهي التي خصها اصحابها بالكلام عن امراء الحج منذ زمن النبي (ص) حتى ازمانهم سواء كانت هذه الكتب تصف امورا اخرى تتعلق بطريق الحج ومنازله واماكنه او مختصة بتاريخ من تولى مواكب الحج الاسلامية القادمة من جهات مختلفة من هذه الكتب

١ - امراء الحج - لابي الحسن محمد بن عبد الملك الهمداني (ت ٥٢١ هـ) . وهو يتناول امراء الحج من زمن النبي (ص) الى اليمامة (٢٢٥) .

٢ - الذهب المسبوك في ذكر من حج من حج من الخلفاء والملوك - لاحمد بن علي القريري وقد ألفه سنة ٨٤١ هـ ورتبه بعد المقدمة على جملة فصول كالآتي :

١ - فصل في فضل حجة رسول الله (ص) .

٢ - فصل في ذكر من حج من الخلفاء : في مدة خلافة ابي بكر الصديق (ر) عمر بن الخطاب (ر) عثمان بن عفان (ر) معاوية بن ابي سفيان ، عبدالله بن الزبير ، عبد الملك بن مروان ، سليمان بن عبد الملك ، هشام ابن عبد الملك . ابو جعفر المنصور ، المهدي ، هارون الرشيد ، الحاكم بامر الله .

٣ - ذكر من حج من الملوك : الملك العادل ، الملك المعظم شمس الدولة تورانشاه ، الملك المعظم شرف الدين ، الملك السعود صلاح الدين الملك المنصور نور الدين ، الملك الناصر ابو شادي ، الملك الظفر شمس الدين ، السلطان الملك الناصر ملك

(٢٢٢) طبع في القاهرة في مطبعة دار الكتب المصرية ١٢٢٤ هـ / ١٩٢٥ م .

(٢٢٤) طبع في القاهرة في مطبعة حجازي ١٢٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .
(٢٢٥) انظر . المؤلف عند ابن الجوزي المتكلم ١٠ : ٨ الصلبي الوالي بالولايات ٤ : ٢٧ السبكي : طبقات الشافعية .

التكرور ، الملك المجاهد على ابن المؤيد ، الملك الاشرف شعبان (٢٢٦) .

٤ - ذكر من تولى الوزارة وامارة الحج الشريف من الوزراء الفقهاء بدمشق الشام من سنة ١١٠٠ هـ للشيخ الحنبلي الدمشقي الكرخي التميمي وقد ذكر المؤلف اسماء هؤلاء الامراء وحدد تاريخ ولايتهم وقد كتب الكتاب حوالي ١٢٨٠ هـ (٢٢٧) .

٥ - درر الفرائد المنظمة - للحنبلي الانصاري وقد ذكره وهو يتناول امراء الحج ايضا ..

٦ - ركب الحاج المغربي - لمحمد المنوني (٢٢٨) وفيه ذكر لبعض امراء الحج المغربي ومن عسى بالركاب المغربي من السلاطين .

(٢٢٧) حققه د. جمال الدين الشيال - القاهرة ١٩٥٥ .
(٢٢٧) فهرست مخطوطات القاهرة بدمشق (التاريخ وملحقاته) ص ١٤٢٢ تحت رقم ٢٤٢ .
(٢٢٨) مطبعة الخزن : تلوان ١٩٥٢ م .

مصادر ومراجع البحث

١ - احمد عبدالنور مطار : الكسوة والكمية - بيروت : ١٢٦٧ هـ / ١٩٧٧ م .

٢ - الارزقي : ابو الوليد محمد بن عبدالله - تحقيق وشدي صالح محسن - طبعة بالاولست دار الاندلس - بيروت .

٣ - الاشرف الرسولي : ابو العباس اسماعيل : المسجد المسبوك والجوهر المحبوك في اخبار الخلفاء والملوك - مخطوط مصورة في مكتبة الدراسات العليا بكلية الاداب

٤ - بدري محمد فهد : الدكتور : تاريخ العراق في العصر العباسي الاخير مطبعة الارشاد - بغداد ١٩٧٣ .

٥ - النجيب السبتي : القاسم بن يوسف : مستفاد الرحلة والافتراب تحقيق : عبدالعظيم منصور - ليبيا تونس ١٢٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .

٦ - ابن قسري بردي : ابو الحسن يوسف : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة دار الكتب المصرية ١٢٤٨ هـ - ١٢٧٥ هـ .

٧ - الجاسر حمد : الفجم الجفراني للبلاد العربية السعودية مجلدان - منشورات دار اليمامة ١٢٦٧ هـ / ١٩٧٧ م .

٨ - ابن حبير : ابو الحسين محمد بن احمد الاندلسي ، الرحلة - بيروت ١٢٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .

٩ - الجراي : الدكتور عباس : مدخل لرحلة الحفصبي الحجازية مقال في مجلة النامل التي تصدرها وزارة الشؤون الثقافية الرباط ١٩٧٧ العدد العاشر .

١٠ - ابن الجوزي : عبدالرحمن بن علي : المتكلم في تاريخ الملوك والامم دائرة المعارف العشائية عبد باد ١٢٥٧ - ١٢٥٩ هـ .

- ٢٥- صاحب بن عباد : اسماعيل : رسائله تحقيق شوقي شيف وعبد الوهاب عزام .
- ٢٦- الصفدي : صلاح الدين خليل بن ايبك : الوافي بالواليات - الطبعة الاوروبية ٩ اجزاء .
- ٢٧- الطبري : ابو جعفر محمد بن جرير : تاريخه الطبقات المصرية .
- ٢٨- المبردي : ابو عبدالله محمد بن محمد الحلي : رحلة المبردي او الرحلة المغربية . تحقيق محمد القاضي - الرباط ١٩٦٨ م .
- ٢٩- القرشي : محيي الدين عبدالقادر الحنفي : الجواهر النقية في طبقات الحنفية حيدر اباد الدكن ١٢٣٢هـ .
- ٣٠- القلقشندي ابو العباس احمد : صبح الامس في سنانة القاهرة ١٩١٢ - ١٩١٧ .
- ٣١- الكازروني : ظهير الدين : مقالة في قواعد بغداد في الدولة العباسية : تحقيق كوركيس عواد وميخائيل عواد بغداد ١٩٦٢ م .
- ٣٢- مجهول : الحوادث الجامعة في المائة السابعة تحقيق الدكتور مصطفى جواد - بغداد ١٣٥١هـ .
- ٣٣- محمد كرد علي : خطط الشام - دمشق مطبعة التراث والميد الحديثة من سنة ١٩٤٢ - ١٩٤٧ م .
- ٣٤- محمود رزق : الدكتور : مصر سلاطين المالك : ط ٢ ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ .
- ٣٥- السمودي : ابو الحسن علي بن الحسن : التنبية والاشراف .
- ٣٦- المقدسي : محمد بن احمد البشاري : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم لندن ١٩٠٦ م .
- ٣٧- المقرئ : نقي الدين احمد بن علي : الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك : تحقيق جمال الدين النبال القاهرة ١٩٥٥ م .
- ٣٨- المتوني : محمد ركب الحاج الغربي - مطبعة الخرن - طوان ١٩٥٢ م .
- ٣٩- ياقوت الحموي : شهاب الدين الرومي البغدادي : معجم البلدان - ط اوربا .
- ٤٠- اليعقوبي احمد بن واضح : تاريخه - ط بيروت .
- ٤١- يوسف احمد : الحمل والحج - القاهرة - ١٩٥٦هـ / ١٩٣٧ م .

- ١١- ابن حبيب البغدادي : ابو جعفر محمد الهاشمي : الحبر دار المعارف الشمالية بحيدر اباد الدكن ١٩٤٢م .
- ١٢- الحري : الامام ابو اسحاق : المناسك واماكن طريق الحج ومعالم الجزيرة : تحقيق حمد الجاسر الرياض ١٣٨٩/١٩٦٩ .
- ١٣- الحموي : ابو الفضائل محمد بن علي : التاريخ المنصوري - موسكو ١٩٦٠ .
- ١٤- الخطيب البغدادي : ابو بكر احمد بن علي : تاريخ بغداد او مدينة السلام تصحيح محمد حامد القلي - القاهرة ١٣٤٩ - ١٩٣١ .
- ١٥- ابن الديبشي : ابو عبدالله محمد بن سعيد : ذيل تاريخ بغداد - مخطوطة مصورة في مكتبة الدراسات العليا بكلية الآداب .
- ١٦- الزركلي : خير الدين : الاعلام - مطبعة كوستا توماس وشركاه ١٩٥٥ .
- ١٧- ابن السامي : تاج الدين بن انجب البغدادي : الجامع المختصر في عنوان التواريخ وميوس السير - تحقيق مصطفى جواد - بغداد ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤ م .
- ١٨- السبكي : تاج الدين عبد الوهاب طبقات الشافعية الكبرى - القاهرة الطبعة الحسينية .
- ١٩- سبط ابن الجوزي : يوسف بن ثرا وعلي : مرآة الرمان في تاريخ الاميان ج ٨ نشر دائرة المعارف بحيدر اباد الدكن ١٩٧٠م - ١٣٧١هـ .
- ٢٠- ابن سودة عبدالسلام بن عبدالقادر دليل مؤرخ المغرب الاقصى ط ٢ : دار الكتاب - الدار البيضاء ١٩٦٥ م .
- ٢١- السيوطي : جلال الدين : حسن المعاصرة في اخبار مصر والقاهرة الطبعة الشرقية القاهرة ١٣٢٨هـ .
- ٢٢- ابو شامة شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل الدمشقي : الروستين في اخبار الدولتين القاهرة ١٣٨٧هـ .
- ٢٣- الشريف الرضي : علي بن الحسن الموسوي : ديوان شعره - تحقيق رشيد الصفار المحامي - القاهرة ١٩٥٨ م .
- ٢٤- الصابي : ابراهيم بن هلال ابو اسحاق : رسائله - نقله وعلق حواشيه شبيب ارسلان - بغداد ١٣٨٨م .

أثر اللغة العربية في اللغات الأجنبية

بقلم الدكتور

داود سكوّم

كلية الآداب - قسم اللغة العربية
جامعة بغداد

في بعض امور الدنيا . حيث ظهر ذلك في اللغة
الأوردية والاندونيسية ولغة الهوسا في نيجيريا واللغة
السواحلية في شرق افريقيا .

ولا يظهر اثر اللغة العربية في المفردات
اللغوية الخالصة فقط التي استمد منها
المستعمرون حاجاتهم ، بل ظهر كذلك
اثر اسماء الاعلام العربية في الدول المسلمة من غير
العرب بشكل واضح ، بحيث أصبح الانسان يمكن
ان يسمع من ينادي بمحمد أو بعبدا لله في افريقيا
السوداء وفي الباكستان والهند واندونيسيا وفي كل
بقعة يحل بها مسلم يدين لله باللسان العربي ، وحين
نلاحظ اثر اللغة العربية في اللغات الافريقية نجد
الدليل القاطع على اثر العرب الحضاري في ثقلة
الفرد الافريقي من الحياة البدائية البسيطة الى اول
مراحل الحضارة الانسانية ، حيث يتعرف الانسان
فيها على الخيط والابرة والشعنة وما اليه من
حاجيات الانسان الاولى .

فلو نظرنا في المفرد المستعار في لغة اليوربا -
وهي اللغة المستعملة في غرب وجنوب نيجيريا -
نجد ان هذا المفرد العربي قدم للشخص الافريقي
البدائي كل المدلولات الحضارية لتطوير الانسان
وابصاله الى مرتبة الوعي الحضاري .

فنجد مثلا من الفاظ الحضارة الضرورية
لمدنية الانسان الفاظا مثل : « الابرة » و « الدبوس »
و « القص » وهذه الامور التي يحتاجها الانسان
اول ما يحتاجها لتغطية عريه . ونجد لفظة « الفتيلة »
على مستوى الانارة ، و « القلم » على مستوى
الكتابة . ونجد الفاظا مثل « الكاس » و « الطاسة »

لا يعرف علماء اللغات لغة حية تركت اثرا
بارزا في عدد كبير من اللغات كاللغة العربية .

كانت هذه اللغة لغة الموجة العربية التي
انطلقت مندفعة بقوة وعننف وحيوية شرقا وغربا في
القرن السابع الميلادي ، ففتحت مساحة شاسعة
من آسيا وافريقيا واوربا .

وكان للتقدم العلمي والادبي اللذين ازدهرا
في فترة الحكم العربي على امتداد القرون اثر بارز
وكبير في فرض اللغة العربية او فرض خطها ، او
فرض مفرداتها على كثير من الشعوب والامم وعلى
لغاتها وآدابها .

وتلون هذا التأثير باللغة العربية بالحاجة التي
دعت تلك الامم المتأثرة الى اقتباس نوع من الالفاظ
دون نوع آخر .

فالالفاظ العلمية ، والفاظ الصناعة والتجارة
والاقتصاد ظهرت في اللغات الاوربية التي اخذت
عن العربية من بعيد .

والالفاظ الحضارية والفاظ الحياة اليومية
المترفة كانت تمثل اثرا آخر في الدول التي قاربت
العرب والتي عاشت تحت سيطرتهم او اختلطت
بهم كاللغة الفارسية والتركية والكردية والاردوية
والاسبانية والبرتغالية ولغات شرق اوربا التي
خضعت للاسلام تحت سلطان العثمانيين . وظهرت
الالفاظ الدينية ، وتعابير الدين والفقه ، وما يعود
لامور العبادة والتعبد بالمعنى الواسع في الفاظ الامم
التي شاركت العرب دينهم فاضطرت الى الاقتباس
الواسع الكثير في امور الدين كما اخذت عنهم حاجاتها

وهو ما يستعمل الانسان اول مدنيته في مطبخه البسيط المتواضع (١) .

وان وعي الزمن ومعرفة التاريخ هي مرحلة اخرى من مراحل نضوج الانسان ولذا فاننا نجد ان اغلب ايام الاسبوع في لغة اليوروبا هي الايام العربية « كالاحد والاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس والجمعة » ومن الالفاظ التي تعطي مدلول الوقت نجد لفظة « ابدأ » و « زمان » و « مسحور » و « بلوغ السن » .

وكلما اشتدت الاصرة الدينية بين الشعب الاجنبي والامة العربية كلما ازداد اثر المفردات الدينية لحاجة الاقوام المسلمة من غير العرب الى المدلولات المعبرة عن هذه المعرفة .

وعلى ان نغفل هنا اثر القرآن الكريم في تثبيت وترسيخ هذه الالفاظ في هذه اللغات المستعمرة .

ففي لغة الهوسا يوجد عدد ضخم من الفاظ العربية ذات الصفة الدينية فان كل ما يتفرع عن الصوم والصلاة والحج والزكاة والجهاد يكاد يكون عربيا في هذه اللغة ، وتدخل في هذا قضايا الميراث والطلاق والفاظ التصوف والتراويل اضافة الى عدد ضخم آخر من الفاظ الحضارة واحتياجاتها .

فعلى سبيل العد لا الحصر يمكن ان نعطي بعض هذه المفردات في لغة الهوسا :

« عابد . عدل . عادل . الدين . اهل الكتاب . الله اكبر . العرش . الحاج . اليوم الحق : (حساب اليوم الآخر) . الحمد لله . القاضي . الكوثر . القرآن . الله . الوضوء . آمين . النبي . النميعة . المسواك . النسب . السلام عليكم . التقوى . اعوذ بالله . بيت الله . بيت المال . بسم الله . دار السلام : (الجنة) . الطواف . فرض وفريضة . الفاتحة . » (٢) .

وهناك عشرات الالفاظ الدينية الاخرى ومئات الالفاظ الحضارية التي يمكن ان يجدها الانسان بسهولة في معجم الهوسا .

ولو نظرنا في معجم اللغة الاندونوسية للبحث

عن هذه الالفاظ الدينية وجدنا عددا ضخما جدا . ويمكن ان نعطي نموذجا من هذه الالفاظ على سبيل المثال لا الحصر ايضا :

مثل : « الآخرة . عيد الفطر . آية . عقد . السلام عليكم . الله اعلم . الله تعالى . المحروم . امانة . آمين . اما بعد . اسففر الله . باطل . بسم الله . خطيب . ذكر ديني . جهنم . زكاة . جنازة . دعاء . اعتقاد . الفاتحة . فطور . فتوى . الفردوس . حديث . الحج . الحاج . الحمد لله . حلال . حرام . الهجرة . اله . ايمان . ان شاء الله (٣) الخ . . . »

والى جانب هذه الالفاظ فقد اقتبست هذه اللغات ذات الاتصال الديني المباشر عددا من أسماء الاعلام العربية . ولا يمكن لشعب من الشعوب ذات الاتصال المباشر بالعرب والمسلمين من تجنب ذلك فمن الاسماء التي تظهر بين شعب الهوسا في نيجيريا اسم محمد ومحمود ومصطفى واسموا باسماء الصحابة مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي . واسموا بالحسن والحسين واسموا الفتيات بحسينة وحسنة واسموا بعائشة واستخدموا أسماء الاعلام القرآنية ايضا مثل داود وابراهيم وصالح وسليمان . ولشعب الهوسا عادة طريفة اذ انهم اسموا الفتيات اللواتي يولدن في ايام الاسبوع باسم اليوم ذ (سائي) اسم الفتاة التي تولد يوم السبت و (لدينا) لمن تولد يوم الاحد و (اتينه) لمن تولد يوم الاثنين وكذلك (الجمعة) ، واسموا باسم « حواء » الفتاة التي تولد يوم الجمعة ايضا . اما الولد فاسمونه « آدم » اذا ولد يوم الجمعة .

ولهم أسماء يسمون بها في المناسبات التي تقع في عائلة المولود مثل من « رمضان » لمن يولد في رمضان و « الحاج » لمن يولد يوم عودة احد اهله من زيارة البيت الحرام ، وهكذا (٤) .

وتشترك اللغة السواحلية مع اليوروبا والهوسا والاندونوسية في انها حملت الى جانب الالفاظ الدينية عددا ضخما من الالفاظ ذات المدلول الحضاري العام والتي ساعدت في تطوير الانسان الآسيوي الأفريقي وسهلت عليه نمو النفسي والعقلي .

(٣) الالفاظ المستعمرة من العربية في اللغة الاندونوسية - (بحث) بقلم الدكتور داود سلوم . مجلة كلية الآداب - العدد ٢٥ - ١٩٧٩ ص ١٤٧ - ٢١٢ .

(٤) الالفاظ العربية المستعمرة في لغة الهوسا . مجلة كلية الآداب ، العدد ٢١ لسنة ١٩٧٧ ، ص ٧٨ - ٧٩ للدكتور داود سلوم .

(١) الالفاظ المستعمرة من العربية في لغة اليوروبا . مجلة كلية الآداب . العدد ٢٠ لعام ١٩٧٦ ، ص ٨ - ٩ بقلم الدكتور داود سلوم .

(٢) الالفاظ العربية المستعمرة في لغة الهوسا . مجلة كلية الآداب العدد ٢١ لسنة ١٩٧٧ ص ٨٢ - ١٠٤ . بقلم د . داود سلوم .

فالحاجات اليومية ، والمصطلحات التجارية والاقتصادية والادوات اليومية المستعملة وبعضها الآخر : الخصائص والصفات الانسانية والفاظ العلاقات العائلية وعلاقة الدم ، والفاظ الملبس والمآكل تقع كلها في الفاظ هذه اللغات مستمدة من العربية بشكل أو بآخر .

وان المدلول الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والنفسي لهذه الالفاظ مهم جدا في تطوير هذه الشعوب المستمرة في ايجاد الالفاظ للمعاني المستجدة في حياتهم اليومية والتي وفرتها العربية وفدمتها جاهزة للاستعمال في الحياة اليومية لابناء هذه اللغات المختلفة .

ونحن لو نظرنا في معجم المفردات المستعارة من العربية في اللغة السواحيلية لوجدنا عددا ضخما من هذه الالفاظ . ونريد ان نأخذ هنا بعض النماذج القليلة لهذه الالفاظ العامة ذات المعنى الحضاري فمن هذه الالفاظ لفظة : « أدب . تأديب . عظمة . أدبه . عافية . عاهد . عيب . آلة . علامة . عمل . عم . امين . امر . معاشرة . عشق . عون . عزيز . أب . بحر . بخت . بخيل . بنت . دعوى . دقيقة . دليل . صف . دواء . عادة . ذهب . ظالم . ضمان . ذنب . ضمير . دية . دولة . دنيا . قلم . مفهوم . فهرس . فصيح . فدية . فتنة . غرامة . حديث . خائن . حق . حاكم . حلال . حمال . حمامات . حرام » (٥) . الخ .

ونجد في اللغات التي عاشت تحت التأثير العربي او الاسلامي المباشر الفاظا حضارية مثل اللغة الاسبانية والبرتغالية ، ومثل الشعوب التي عاشت تحت الاحتلال التركي واخذت الالفاظ العربية عن التركية مثل اللغة اليوغسلافية والبلغارية والالبانية واللغة اليونانية الحديثة .

فمن الالفاظ العربية في اللغة الاسبانية :

« الساقية (الناعورة) . الزيت . الزيتونة . الساقية . الدليل . الدفلى . الطوب . الشرف . الخزانة . العفو . العمود . الحصان . البكرة . البناء . البيطار . البركة . البرنس . البشارة . البطيخة . البحيرة » (٦) .

(٥) الالفاظ المستعارة من العربية في اللغة السواحيلية . مجلة كلية الاداب العدد ١٩ لسنة ١٩٧٦ بقلم الدكتور داود سلوم .

(٦) غرائب اللغة العربية ، للاب رفائيل نخلة اليسوعي . بيروت ١٩٥٩ ص ١٤٤ .

ومن الالفاظ المقتبسة عن العربية في اللغة البرتغالية :

« القصر . القائد . القطيع . القفة . الكنية . الضيعة . الاكليل . الخياط . الخنجر . الفقير . الخزامي . الحلوى . الفارس . الحرية . الوزير . الاساس » (٧) .

ويمكن مراجعة الالفاظ المقتبسة في اللغة اليوغسلافية والسلوفانية والرومانية والبلغارية والالبانية واليونانية الحديثة في الجداول التي ذكرت بها هذه الالفاظ (٨) .

واحصى الاب رفائيل نخلة اليسوعي حوالي مائة وخمسة الفاظ علمية دخلت في اكثر اللغات الاوربية ، تمثل الفرنسية منها سبع لغات ، والانكليزية ست لغات والروسية سبع لغات اضافة الى اللغة اليونانية والارمنية والمجرية

وقسم الاب اليسوعي هذه المفردات الى مجموعات صغيرة الى ما يلي :

« اثنتا عشرة مختصة بالدين الاسلامي : اسلام . حريم . خليفة . صوفي . قرآن . مؤذن . محمدى . مسجد . مفت (كذا) منارة . هجرة . اربع متعلقة بالعرب : امير . بدويون . شرفيون . مستعرب .

خمس ذات صلة بالحكومة : امير البحر . دار الصناعة . ديوان . سلطان . وزير .

ثلاث مختصة بالرياضيات : جبر . خوارزمي . صفر .

اربعة متعلقة بعلم الفلك : سمت . سمت الراس . عضادة . نظير .

سبع مختصة بالكيمياء : اكسير . انبيق . قلس . كحل . كيمياء . ملغم . طلق .

تسع هي اسماء حيوانات او مواد حيوانية : بيناء . جمل . زباد . زرافة . صقر . غزال . قرمز . مسك . يربوع .

خمس وثلاثين هي اسماء نباتات : أشنة . برقوق . زعرور . كاكنج . بطيخ . تمر هند . جدوار . جلجلان . حشيش . حلفاء . خروب . خمر . رتم . زعفران . سحطب . سكر . سماق .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٤٧ .

(٨) المصدر السابق ص ١٥٤ - ١٦٦ .

سنا . سيسان . صفراء . صندل . عنبر .
فستق . قرطم . قطران . قطن . قند . قهوة .
كافور . كبابه . كشوتي . لبنان . جاوي . ليمون .
نارنج . ياسمين .

ست وعشرون كلمة شتى : بلخش .
ترجمان . تعريف . جرة . جلفظ . جن .
حشاشين . زجاج . سموم . شال . شراب .
شرق . صفة . طاس . عود . فقير . قبة .
فلك . قنطار . لكي . مخزن . مطرح . الموصل .
نارجيلة . ناعورة . واحدة (٩) . «

اضافة الى هذا الالتر المباشر في المفردات ،
فقد اتخذت بعض اللغات الخط العربي والحرف
العربي طريقا للتميز عن نفسها ، ويحصي الاب
رقائيل نخلة اليسوعي سبعا وثلاثين لغة كتبت

(٩) المصدر السابق ص ١٢٨ .

بالحرف العربي مثل اللغة القازانية في روسيا
الشرقية والدوكائية في روسيا الجنوبية واللغة
الفارسية والاذربيجانية والكردية والافغانية
والهندستانية (في شمال الهند) والكشميرية
(في اقاصي شمال الهند) والبنجابية . والسندية
(في الاقليم الشمالي من ولاية بومباي) والتاميلية
(في جنوب الهند وجزيرة سيلان) والازبكية (في
تركستان واسيا الوسطى) والجاوية والماليزية
والسولوية (في الجزر الفلبينية) ومثل بعض
اللغات الافريقية مثل السواحيلية ولغة الهوسا
وغير ذلك (١٠) . وان دراسة المفردات العربية في
اللغات الاجنبية نوع من البحث يجب التوسع فيه
لاظهار اثر العرب الحضاري في الفكر العالمي من
خلال اللغة .

(١٠) نفسه ص ١٢٥ - ١٢٦ .



أثر اللغة العربية في الشعوب الشرقية

« الأعلام - واللهجات - في إيران وتركيا والهند »

بقلم الدكتور

حسين علي محفوظ

استاذ الدراسات الشرقية
كلية الآداب بجامعة بغداد

وقد درست في هذا البحث اللغوي الإحصائي المقارن الاسماء العربية المتداولة في تسمية اعلام الناس في إيران ، وتركيا ، والهند ، كما احصيت الالفاظ العربية المستعملة في الفارسية ، والتركية ، والاردوية . وفي هذه الدراسة نموذج منها .

إيران

والاسماء العربية معروفة متداولة في تسمية اعلام الناس في إيران ، ولا سيما الاسماء المحمّدية ، والممّدية ، والمضافة الى لفظ (الله) ، و (الدين) ، والمركبة مع كلمة (علي) .

١ - الاسماء المحمّدية :

مثل : محمد حسين ، محمد رضا ، محمد تقي ، محمد باقر ، محمد جعفر ، محمد حسن ، محمد صادق ، محمد هادي ، محمد ابراهيم ، محمد اسماعيل .

٢ - المضافة الى الدين :

مثل : ضياء الدين ، علاء الدين ، شجاع الدين ، صدر الدين ، فخر الدين ، كمال الدين ، مجد الدين ، بدر الدين ، جلال الدين ، حسام الدين ، سيف الدين ، ناصر الدين ، عماد الدين ، نظام الدين ، شعاع الدين ، شمس الدين ، جمال الدين ، ركن الدين ، منير الدين ، نور الدين .

٣ - المضافة الى لفظ الجلالة :

مثل : احسان الله ، اسد الله ، امان الله ، حبيب الله ، حجت الله ، ذبيح الله ، عبدالله ، نصر الله ،

مقدمة

دخل العرب افريقية واوربا وتوغلوا في اسيا ، يحملون اللغة والادب والحق والدين ، واوغلوا في الشرق خاصة يأمرؤن بالمعروف ، ويدعون الى الهدى ، ويجاهدون باموالهم وانفسهم في سبيل الرشاد والخير ، فتركوا في كل موضع للة ، وخلفوا في كل بقعة فئة ، ودخل الناس في دين الله ، واختلطت الامم ، وتعلم الناس اللغة العربية ، وتشبهوا بالتراث العربي .

وقد سارت العربية مسير الشمس : فامتد غالب اللغات الكبرى بما تحتاج اليه في العلم والادب والحياة . واستعملت الخط العربي عدة من لغات العالم تكاد تبلغ السدس تقريبا فحفظ تراثها ، وادى مآثورها .

ولقد كنت درست اثر العربية في اللغات الشرقية خاصة واحصيت نسبتها ، وهي :

في الفارسية	٪٦٠٦٧
وفي التركية	٪٦٥٣٠
وفي الاردوية	٪٤١٩٥
وفي التاجيكية	٪٤٦٣٩
وفي الافغانية	٪٥٦٩٩

ومن آثار التراث العربي في الفولكلور الشرقي :

- ١ - أسماء الاعلام .
- ٢ - الالفاظ العربية المستعملة في العامية ولفظة التكلم .

٣ - الاسماء المضافة الى لفظ الجلالة :

مثل : سعداته ، سيفاته ، شكراته ، عبدالله ،
لطفاته ، نصراته ، نوره .

٤ - الاسماء المضافة الى الدين :

مثل : بدرالدين ، سراج الدين ، سعد الدين ،
سيف الدين ، شرف الدين ، شمس الدين ،
شهاب الدين ، صلاح الدين ، علاء الدين ، كمال الدين ،
محيي الدين ، مصلح الدين ، نجم الدين ، نصير الدين ،
نور الدين ، ولي الدين .

٥ - الاسماء المشتقة على وزن فاعل :

مثل : نامق ، راسم ، فاضل ، جانب ، حافظ ،
كامل ، عالي ، نافذ ، واصف ، فائق ، عاكف ،
باقي ، ناجي ، سامع ، ساطع ، فاضل ، ناقد ،
راسخ ، راتب ، جاهد ، حامد ، طاهر ، واصف ،
حامسي ، حاسب ، حاكم ، راغب ، خاتم ،
خالس ، خالد ، رامي ، داعي ، ذائق ، راشد ،
ساهر .

٦ - الاسماء المختومة بالتاء المبسوطة :

مثل : عزت ، رافت ، رفعت ، عصمت ،
بهجت ، نصرت ، صفوت ، مدحت ، ثروت ،
جودت ، حشمت ، حيرت ، حالت ، رفعت ، فكرت ،
حكمت .

٧ - الاسماء المكسوة بالياء :

مثل : نذمي ، جودي ، وجهي ، صبري ،
خلقي ، دواني ، حيائي ، عوني ، اوحى ، ندائي ،
رفقي ، خيرى ، سعدي ، نوري ، امي ، عرفي ،
اسيري ، فضلي ، فضولي ، وهبي ، انوري ، شوقي ،
بهجتي ، حلمي ، خيالي ، ذهني ، جذبي ، سري ،
شكري ، صبحي ، رشدي ، جمالي ، جليلي ، حامدي ،
جنائي ، حفطي ، حسني ، خليفي ، خضري ، ذكري ،
ذاتي ، عطائي ، عفوي ، عزي ، عبدي ، فيضي ،
غباري ، فوزي ، كشي ، كمالي ، كسبي ، لظفي ،
لطيفي ، مجدي ، نفمي ، قدري ، رجائي ، نوعي ،
لاممي ، فخري .

٨ - الاسماء الشائعة :

ومنها : اسير ، احمد ، رفيق ، امين ، محمد ،
كمال ، يحيى ، سليمان ، ادريس ، صبيح ، محمود ،
اكرم ، اسعد ، اشرف ، جمال ، ضيا ، رضا ، صفاء ،
اسماعيل ، حسين ، علي ، عمر ، اديب ، يعقوب ،
توفيق ، رشاد ، فاروق ، سعيد ، نديم ، جناب ،
بليغ ، بشير ، جلال ، سعاد ، نظيف ، ابراهيم .

نعمت الله ، نصرت الله ، نور الله ، هدايت الله ،
هيبت الله ، يد الله ، ولي الله ، خير الله ، خضر الله ،
رحمت الله ، حمد الله ، حشمت الله ، امين الله ، امر الله ،
بديع الله ، صدر الله ، شعاع الله ، شكر الله ، طراز الله ،
عزت الله ، عنايت الله ، قدرت الله ، لطف الله ، لواة الله ،
عزيز الله ، فضل الله ، فيض الله ، ماشاء الله ، فتح الله ،
سيف الله ، فرج الله ، عطاء الله ، وجيه الله ، وديعت الله ،
قدرت الله .

٤ - المركبة مع ((علي)) :

مثل : حسين علي ، عباس علي ، رضا علي ،
صفر علي ، رجب علي ، فتح علي ، محمد علي ،
علي محمد ، علي رضا ، علي تقي ، علي اكبر ،
علي اسفر .

وقد اشرم الصوفية بالاسامي مع اسم (علي) :
ولا سيما القاب الطريقة ، مثل : مظهر علي ،
معطر علي ، نظام علي ، نعمت علي ، مرتضى علي ،
ترابلي ، ارباب علي ، حسين علي ، عباس علي ،
يوسف علي ، رجب علي ، رضا علي ، كوثر علي ،
هدايت علي ، حضور علي ، رحمت علي ، منير علي ،
نصرت علي ، صمد علي ، عزت علي ، مجذوب علي ،
ظفر علي ، لطف علي ، مشتاق علي ، عين علي ،
ناصر علي ، نور علي ، رونق علي ، نذر علي ، مطلوب
علي ، كرم علي ، مدد علي ، منصور علي ، محب علي ،
سلطان علي ، صدق علي ، قنبر علي ، معصوم علي ،
فيض علي ، مظهر علي ، غضنفر علي ، ثابت علي ،
منور علي ، وفي علي ، ظهور علي ، صفا علي ،
مقصود علي ، غوايت علي ، قربان علي ، رحمت علي ،
محتاج علي ، صفا علي ، هادي علي ، صامت علي ،
مهدي علي ، حسن علي ، نجات علي .

تركية

ومن الاسماء المتداولة في تركية :

١ - الاسماء المحمودة :

مثل : محمد امين ، محمد خالص ، محمد سعيد ،
محمد صادق ، محمد شريف ، محمد مسروق ،
محمد منيب ، محمد يوسف .

٢ - الاسماء المبهدة :

مثل : عبدالله ، عبدالرحمن ، عبدالرحيم ،
عبدالرسول ، عبدالحق ، عبدالحميد .

الهند

فضل المسلمون في الهند استعمال الاسماء العربية حتى ان منجميهم استحبوا الاسماء العربية في المواليد واختاروا احسن الاسماء لكل يوم . فمن يولد يوم الجمعة نهرا فضلوها تسميته ادريس ، او احمد ، او عبد الرب ، او عبد القدوس . . . الخ . ومن يولد يوم الجمعة ليلا فضلوها ان يسمى آدم ، او محمد ، او عبدالله ، او عبدالحى ، او زين العابدين . ومن تولد يوم الجمعة نهرا فخير الاسماء ، آمنة ، ولطفية ، وزليخا ، وخير النساء ، وذاكرة . . الخ .

ومن تولد يوم الجمعة ليلا فان احسن الاسماء : فاطمة ، وشريفة ، وصفية ، وجميلة . . . وهكذا سائر الايام والليالي . وفي تفاويهم جداول توضح خيار الاسماء للمواليد مرتبة على ايام الاسبوع .

ومن طرائفها جدول المنجم شمس الدين الرمال القلندري البهارسي الذي ينشره في تقويمه الكبير (اسلامي محمدي برى تقويم) في كل عام وهو يشتمل على قسمين : احدهما للذكور ، والاخر للاناث .

ويلاحظ في اسماء الذكور استعمال الاسماء المبسدة والمحمدة ، وما ركب مع (الجلالة) و (الدين) و (محمد) و (احمد) و (علي) و (حسن) و (حسين) و (رضا) و (النبي) و (الزمان) و (عالم) و (الحق) و (الرحمن) .

ومن غرائب الاسماء (بسم الله) و (مصحف الدين) و (سبحان الله) و (يا في الله فاني من الله) و (قاسم العلوم) و (امداد امام) و (انشاء الله) و (ظهور الله) .

ويلاحظ انهم انثوا (حسين) بالهاء الخفية ، واستعملوا (هاجرة) كذلك .

وانثوا بعلامة التأنيث الهندية فقالوا (رحيمن) مؤنث (رحيم) و (كريمين) مؤنث كريم .

وقد ركبوا الاسماء العربية مع (بينكم) و (خاتون) و (بانو) و (خانم) و (بى) كلها بمعنى السيدة .

كما ركبوا الاسماء العربية مع لفظ (النساء) و (النسا) و (زمانى) و (جهان) بمعنى العالم .

ويلاحظ في بعض الاسماء تسمية الاناث بالذكر اكتفاء بما يدل على معنى السيدة .

ومن علامات التأنيث في اردوية - غير النون التي تلحق آخر الاسم - ياء تزداد عليه سماءا ، مثل :

(محمدي) مؤنث محمد ، و (اكبرى) مؤنث اكبر ، و (اصغرى) مؤنث اصغر ، و (احمدي) مؤنث احمد .

من الالفاظ العربية في العامية الفارسية

- آ -

آدم - شخص
خادم
آدم علي - فضولي
آكله -

- ا -

ادا واصول - حركات غير مناسبة
ادا واطوار - حركات غير مناسبة
ارباب - امر .
سيد .
اسقاط - اشياء مستعملة ، وقديمة ، وغير مفيدة

اسقاطي - اسقاط
من الفاظ التحقير

اسمي - معروف
اصول وادا - حركات غير مناسبة
افاده - تكبر
اكراه - عمله
خدم
الا والله - جزما
الف - صفر جدا
اهل - نجيب
اهليل - قضيب
اي والله - والله في مقام التصديق

- ب -

باب - مرسوم
مستعمل
بابا ماما - رئيس
وجيه
باب طبع - موافق
باب كيف - موافق
بدرك - في جهنم
بحر - انعام النظر
برقى - فوري
برهوت - بيضاء
قفسر
بساط -
بطون - طينة

فطرة

ضمير

باطن

بعض - أحسن

بنقد - الآن

حاليا

بوق سحر - قريب الصبح

بيات - بآت

- ت -

تعريف - اطراء

تعريفي - جيد

تعليمي - عصا

تفاله - ثفل

تشخص - تكبر

تليت - ثريد

تمام - وفاة

موت

- ث -

ثقل - وجع البطن

ثلف - ثفل

- ج -

جاهل - صغير

جرب - جرب

جبرم - وسخ

جلب - محتال

فاحشة

جنس - المرأة الجميلة الفاحشة

جيم الف جا - من تعابير التحقير

- ح -

حاجي - يا هذا

حاشا - انكار

حاضري - الطعام الممتد

حالائي - جديد

خالو - خال

خرج - مسؤولية

تكليف

حرام وحرس - تبذير

حساب - نفقه

حسابي - معقول

ممتاز

حساب وكتاب - محاسبة

حشري - شهواني

حشقة - قضيب

حق - رشوة

حق وحساب - رشوة

حليم وسليم - حق

صبور

حمل - عامل غير ماهر

حمالي - اجرة الحمالة

مجانني

حملة - نوبة

حيوان - شتم

حيواني - من عبارات الشفقة والتحنن

- خ -

خاسة خرجي - تمييز

خاطر تعلق - ما يهواه الانسان

خط خطي - مختلط

خير وشر - من انواع القول

- د -

دخل - فائدة

دعوا - معارضة

مكابرة

نزاع وتخاصم

دق - قصة

غم

دلال مظلمة - ذنب

جرم

دوا - نورة

الشراب

الخمير

ديا الله - هيا

- ر -

رد مظالم - من انواع الصدقات

رستم صولت - قوي

بادن

رعيت - فلاح

- ز -

زهم - رائحة نثنة

زيادي - زائد

زينب زيادي - قبيح الشكل

زائد لا يحتاج اليه

- س -

سلف - ثفل
سلاخ - ذابح
سلة - سلة
سلة رحم - صلة الرحم
سلموني = (سلماني) - حلاق
مزين

- ش -

شسى - نوع من الاطعمة
شرور - طرار
شر وشور - شر
شيء الله - سائل
مكدي
شيداته - سائل
مكدي

- ص -

صاحب = (صاحب) - خطاب الاجنبي
صاحب صداقت - صديق صدوق
صاف - مستقيم
صاف وصادق - صديق صدوق
صاف وصوف - ساذج
بسيط
حلاقة
صبح سحر - مبكرا
صلوات ظهر - نصف النهار
صورتى - احمر فاتح
صيغة - المنعة

- ض -

ضعف وجه - فقر
ضعيفة - المرأة

- ظ -

ظالم - ذكي
ظاهر وباطن - شيء واحد
ظل - محرق
شديد الحرارة

- ع -

عالمه - كثير
عجائب - قبيح
عجائبي - قبيح

عدل - مستقيم
علي الله - متوكل
علم صراط - صياح
علم صلوة - صياح
علي موجود - عصا عوجاء
عور - عارى
عوض - غرامة

- غ -

غريبة - غريب
غفيلي - طفيلي
غلط وغلوط - غلط
غيرتي - غيور

- ف -

فيها خالدون - اعماق

- ق -

قال قاله - صراخ
ضوضاء
قال مقال - ضوضاء
قال ومقال - ضوضاء
قال وقول - ضوضاء
قال وقوله - ضوضاء
قال وقيل - ضوضاء
قايم - محكم
قدد - غدد
قده - غده
قلايى - كلاب
قلم - نوع
جنس
قرض وقوله - قرض
قى - قىء
قىر - قير
قيل - قير
قيل وقال - ضوضاء
نزاع

- ك -

كدايى - عجيب
غريب
كسر - ثلاثة اشبار ونصف في مثلها في مثلها
كفر -
كفرى - قائل الكفر
كيف - سرور

كيفى -
كيله - ما يكفى الشخص

- ل -

لا ابالى -
لاب - لعاب
لا جرعه - جرعة واحدة
لا كتاب - لا ديني
لا محالة
لا مذهب - لا ديني
لا مصب = (لا مذهب)
لطين = (رطيل) - الرتلاء
لحم - مفلوج
لم = (لحم) - بلا حركة ، مفلوج
لن تراني - غير لائق

- م -

مجهول - حائر
سفيه
ابله
مجهول = (مجهول)
محشر - زحام
ازدحام
مدمغ - جاهل
مدمق = (مدمغ)
مرشد - لقب المشعوذ
لقب المداح
مشتى = (مشهدي) - زائر المشهد
مشدى = (مشهدي)
مشفوليات - مخلط
مشكوليات = (مشفوليات)
مصالح - مواد البناء
مطرب -
مظنه - قيمة
ممرقت - ادب
تربية

معروفة - مومس
معطلى - وقت عمل ما
معقول - ما يردد من الكلام
مقلد -

مقول = (معقول)
ملا تقطى - جاهل
منتهى - احسن الانواع
منقل - اثاث
منقلى - ترياكي
موذى - حيال

- ن -

ناشى - غير مجرب
نتيجة - ابن الحفيد
نجس - المرق
نظر قرباني - خزة للحسد
نقال - قصاص
نقالي - القصص
نقدا - الآن
نقش - جنس
ذات

- ه -

هوا - رغبة
ميل
الوضع العام
هيهات -
هى هى = (هيهات)

- و -

واجبى - نورة
واحد يموت - هراوة
واويلا - تعبير عن التوجع
وصلت - الزواج
ولد الزنا - ابن زنى
ولى - مبلر
مصرف
ولي النعمة

- ي -

يا الله - تعبير عن الاستئذان
يا لا - يا الله

ومن الكلمات التي غيرت صيغها او معانيها في لغة
التكلم :

- آ -

آيه - المستقبل
آفت - البلاء

- ا -

ابرام - اصرار
اخراجات - نفقات
ادانى - السفلة والسقاط من الناس
ارتجاعى - رجعى

تردد - تردد
 اتیان
 تردید - شک
 تشریح - شرح
 ایضاح
 تشنج - توتر الاوضاع
 تشویر - استحياء
 خجل
 تشويق - تشجيع
 تصاحب - مصادرة
 تصادف - اصطدام
 تصميم - استعداد
 تضعيف - اضعاف
 تعداد - عدد
 تعرفه - تعريف
 تعريف - اطراء
 ثناء
 مدح
 تقدير - حظ
 تقريغ - عدل
 لوم
 ثقلب - غش
 تكثر - ازدياد
 تماشا - تفرج
 تمام - كل
 تنزل - انحطاط
 انخفاض
 تنزير - نزول
 تنفس - فرصة
 راحة
 تهوور - شجاعة
 اقدام
 توام - رفيق
 توبيخ - عدل
 لوم
 توزين - وزن
 توشيح - تزيين
 توقيغ
 توصيف - وصف
 توهين - اهانة

- ث -

ثوران - ارتفاع الغبار والعثير والدخان

ارشد - اعلى
 اكبر
 اريب - اعرج
 ازدواج - زواج
 استيصال - اعواز
 مكنة
 اشكال - صعوبة
 شدة
 اعتبار - رصيد
 اقارير - اعترافات
 امتحان - ذواق
 امنيت - امن
 انتصاب - نصب
 تعيين
 انساب - ذور القرابة
 انضباط - انتظام
 ترتيب
 اوصاف - اخلاق
 عادات
 ابادي - ابدي
 ايراد - اعتراض

- ب -

بغاعت - الفنى
 بحران - أزمة
 برکت - سعادة
 بطش - املاك
 بطلان - ضياع
 بقعة - مدفن الائمة والاولياء
 بلوا - فتنة
 بهلول - ضحالك الوجه

- ت -

تاهل - زواج
 تبصره - ايضاح
 تبعيد - نفى
 تبويض - تمييز
 تفريق
 تبیان - وضوح
 تجزية - تحليل
 تجسس - تنقيب
 بحث
 تحول - تطور
 تذكرة - جواز سفر

- ج -

جاهد - ساعي

جدال - حرب

نزاع وتخاصم

جعبة - صندوق صغير

جملة - كل

جهت - من اجل

حالية - الآن

خشقة - الجدر الباقي في الارض بعد الحصاد

حفاظت - المحافظة

حيثيت - مقام

- خ -

خارجي - اجنبي

ختنه - ختان

خير - لا

كلا

- د -

دائر - باقى

دغدغة - تشوش البال

- ر -

راتب - ثابت

مقرر

رحلت - وفاة

رشادت - شجاعة

رجولة

رشد - نمو

كبر

رشيد - قوي

رضايث - رضا

رقابت - منافسة

- ز -

زياد - جدا

كثير

- س -

سالم - صحي

سياست - عقوبة

- ش -

شمه - نبذة

شماتت - عذل

لوم

- ص -

صدا - صوت

صرفة - فائدة

اقتصاد

صورت - وجه

- ض -

ضايعة - خسارة

ضميمة - ملحق

- ط -

طنطنة - مقام

جاء

طيره - خجل

استحياء

- ع -

عارضة - حادثة

عجالة - حاضر

عشقه - العليق

النبث الذي يتعلق بالشجر

عشوة - الدل والتفنج

- غ -

غمزه - الدل

غوطه - الغوص

- ف -

فاصلة - المسافة

فلاكت - الفقر

- ك -

كسالت - المرض

كفيل - الوكيل

- م -

ماليات - ضريبة

مبلغ - البشر

الداعي

متأهل - المتزوج
محفوظ - مرور
مداد - قلم
مرخصي - عطله
مسالم - السلم
مشعوف - مرور
معتنى به - كبير
كثير
مقدار - بعض
مكافآت - جزاء
عقاب

- ن -

نخوت - غرور
نشاط - السرور
نصفت - العدل
نقله - تلف
نقاهت - توعك
نهمت - حرص

- و -

واهمة - فزع
خوف
وتيرة - ترتيب
وجاهت - جمال
وحشت - خوف
ورطه - الماء المفرق
وكيل - المحامي

ومن الالفاظ العربية في التركية

- آ -

آبدال - ابدال
آبراش - أبرش
آرابه - عربة
آرض - أرض
آسیده - عسيدة
آشوره - عاشوراء
آصپور - عصفر
آطلاس - اطلس
آغده - يعقيد
آفاقان - خفتان
آقطار - قطار
آلا - آلا
آمان - امان

آما - أما
آوان - اوان
آولى - حولي

- ا -

أبريك - أبريق
أرق - خرق
أزلت نفسي - عزلت نفسي
أزيت - اذيت
استلال - استغلال
أشتاح - اشتهاه
ألا له م - الله اعلم
انقاصدان - عن قصد
أهل قبله - أهل خبرة
أوروب - ربع
أوف - اف
أوهونت - عفونت
أيرتى - عارية
أيلله - آلا

- ب -

باققام - بقم
باقله - باقلاء
بالفام - بلغم
بايات - بيات
بايراق - بيرق
بايطار - بيطار
بتر - بيطار
برات - براءة
بسيم - باسم
بقله - باقلاء
بقيه - فقيه
بقام - بقم
بكار - بكر
بلا ياء - بلايا
بلبل - بلبله (حيرة)
بلغور - برغل
بلوت - بلوط
بودغول - برغل
بولغور - برغل
بولوت - بلوط
بيكار - بكار ، من البكور

- پ -

پاخیل - بخیل
پادلیجان - پاذنجان
بطاقة - بطاقة

- ت -

تاندیر - تنور
تریت - ثرید
ترید - ثرید
تف - دف
تلاق - دلاک
تماشا - تنزه
تمفا - دمفة
تمنا - السلام بالید
تنبور - طنبور
تنف - طنب

- ج -

جب - جیب
جراحت - جراحة
جربوغه - ربوع
جشط - الجاسوس
جهیز - جهاز
جويز - جوز

- ح -

حاپ - حب
حاتمی - خطمی
حاجی - حاج
حاردا - خردل
حاشاری - حشری
حالقه - حلقة
حانطال - حنظل
حایبا حاصل - خائب حاسر
حشاری - حشری
حورطوم - خرطوم

- خ -

خاشه - غاشية
خاولی - حلة
خرابات - خربة ، حانة
خراج - حراج
خزنه - خزانه
خطیره - حظيرة
خمور - خمير
خورج - خرج

- د -

دارى - ذرة
دالیاسان - طيلسان
دوت - توت
دویت - دواة
دیویت - دواة

- ذ -

ذات الجهم - ذات الجنب
ذهدى - زهدى
ذكى - زكى

- ر -

راف - رف
رزاقى - رازقى

- ز -

زاخرة - ذخيرة
زاريف - ظريف
زامق - صمغ
زانباق - زنبق
زبیل - سبیل
زحاف - زعاف
زراع - ذراع
زرکردان - کرکدن
زغارة - ظهارة
زلاوية - زلاوية
زمبیل - زنبیل
زمهرى - زمهرير
زئات - صنعة
زناعت - صناعة
زنجاب - سنجاب
زنجفیل - زنجبیل
زهنى - ذهنى
زیتين - زيتون

- س -

ساحور - سحور
سالب - سحاب
سالدب - سحاب
سانطراج - شطرنج
سانطرانج - شطرنج
سانطير - سنطور
سایى - ساعي

سبكة - سبكة
سبت - سد
ستيل - سطل
سدف - صدف
سيل - سيل
سحر - سحر
سوراهى - سراحى
سورده - صرة
سوقاق - زقاق
سوماق - سماق
سيمسار - سمسار

- ش -

شاب - الشب
شامامه - شمامة
شرت - شرب
شروب - شراب
شريت - شريط
شعرية - شمعية

- ص -

صاير - صاير
صافرا - صفراء
صافران - زعفران
صاقه - سقاء
صانطور - سنطور
صلوات - سواد
صفران - زعفران
صلا - صلة
صنديق - صندوق
صوسام - سمسم
صوفا - صفة
صوفرة - سفرة
صوفه - صفة
صوقاق - زقاق
صوماط - سباط
صماق - سماق

- ط -

طابق - دباغ
طابوت - تابوت
طاحين - طحين
طالع - طالع
طامغة - دمنة
طاندير - تنور

طاؤل - طبل
طاولا - طويلة
طارله - طويلة
طاوول - طبل
طباق - طبق
طباق - دباغ
طماح - طمع
طمغا - دمنة
طوت - توت
طورا - طغرا
طوراج - دراج
طورنه - طرفنة
طورنيج - ترنج
طورونج - ترنج
طوره - دره
طوره - طرد
طوغرد - طغسرا
طولا - دولاب
طويق - نفس - ضيق نفس

- ظ -

ظرفا - زرافسة

- غ -

عبدالسلطين - حب السلطين
عجلىجالب - اعجب العجائب
عراقية - عراقية
عن عنه - عننة

- غ -

غلبور - غربال
غمسز - (شمس) - تساهل
غيرو - غيري

- ف -

فاش - فاشى
فاتق - فسخ
فتيرة - فطيرة
فريخ وفتخور - فريخ وفتخور
فريك - فريخ
فقى - فقيه
فليقة - فليقة
فنشوس - فانوس
فوتنه - فوطه
فيات - فلة (ثمن)

- ق -

قادين (قطين) - سيدة

قاز سكر - قاضي عسكر

قاصبا هانك - غصبا عنك

قالبور - غربال

قالفه - خلفه

قاراف - خفاف

قايسي - قيسي

قدائف - قطائف

قرايية - غرايية (من انواع الحلوى)

قرانجيل - قرنفل

قرنا - الخزانة

قغيط - كاغذ

قفس - قفص

قلبور - غربال

قليف - غلاف

قلفه - خلفه

قنا - حناء

قناب - قنب

قنه - حناء

قواص - قواس

قواف - خفاف

فوز - جوز

قوله - قلة

قومار - قمار

قوماش - قماش

قومري - قمري

قونسه - قانصة

قبليف - غلاف

- ك -

كالك - كعك

كتره - كثيرا

كتن - كتان

كسبت - كسوة

كسه - كيس

كسى - كسوة

كشيش - قسيس

كفرت - كفارة

كفين - كفن

كهلبار - كهلباء

كوب - كوب

كوفه - قفصة

كيرا - كراء

كيسه - كيس

كيسى - كسوة

- ل -

لاغب - لقب

لپپي - لبنيك

لحوق - لصوق

لقوم - راحة الحلقوم

لوقمه - لقمة

لپم - لحم

لپيم - لحيم

لوقوم - راحة الحلقوم

- م -

ما بلاق - مبالغ

ما تقاب - مثقب

ما ثال - مثل

ماجون - معجون

ماخات - محط

ماخاط - محط

ما شرايه - مشربة

ماصال - مثل

ماطاح - متاع

ما فر - محفر

مافه - محفه

ماقت - مقعد

ماققاب - مثقب

ما نجيلق - منجنيق

ما نغال - منقل

ما نغال - منقل

ما نقاله - منقلة

ماهموز - مهماز

ما ونا - معونة

مدانا - مدارا

مكت - مسجد

مشاباق - مشبك

مصاد - مشحذ

مصال - مثل

مطارا - مطهرة

مطقب - مثقب

مفازة - مخزن

مفلس منده بور - مفلس من الدبور

مقاص - مقصص

مقرمه - محرمة

مقره - بكرة

ومن الالفاظ العربية المستعملة في اللغة الاردنية

- أ -

ابابيل - الخطاف
اتفاق - نوبة
احاطه - صحن
اخير - امد
ارشاد - بيان
قول
استقلال - رصافة
مداومة
اشاعت - جهار
النشر والطبع
استجار - اعلان
اطلاع - اشارة
اغلام - لواطه
افراط - اقبال
نفوس
افواد - هممة
اقتدار - خطر
الزام - تهمة
امتياز - تمييز
امن - هدنة
انتشار - تفتت
انقلاب - دهر
انكسار - تواضع
ايوان تجارت - غرفة تجارة

- ب -

بالكل - مطلقا
بالمقابل - تجاه
بذريعة - بواسطة
بساطى - سقطي
بغارت - هزيمة
فتنة
بقية - زائدة
بلا دليل - مستحيل
بلا شبه - لا جرم
بوسيلة - بواسطة

- ت -

تتبع - تقليد
تجويز - قضية
حيلة
تحرك - حركة

ملهم - مرهم
منقل - منقل
موخنات - مخنث
موزب - معذب
موشاباق - مشبك
موشامبه - مشمع
موشر - منشار
موصقه - نسخة
موطباق - مطبخ
موهلوز - مفلس
ميصقال - مثقال

- ن -

ناصر - ناسور
نال - نعل
نانه - نعناع

- ه -

هاوان - هاون
هاوج = (حوانج) - الجزر
هريف - حريف
هزارن - خيزران
هكام - عكام
هكبه - حقيبة
هككام - عكام
هكيم - حكيم
هلال - حلال
هلال - خلال
هله - حيلة
هله - حيلة
هنا ب - عنا ب
هندك - خندق
هوان - هاون
هيانت - خيانت

- و -

واصى - وصي
واقعد - واقعا

- ي -

ينبوع - ينبع « مدينة »

تهففة - هبة
 تحقير - أنفه
 تحليل - انحلال الشيء
 تخارج - الخروج
 تداخل - تدخل
 تدبير - حيلة
 تردد - مبالاة
 هم
 تصعية - قضية
 تمارف - تعريف
 مادية
 تعريف - شكر
 نعت
 تعذيل - عطالة
 بطلالة
 تعليمات - معلومات
 تسميل - نفاذ
 نفوذ
 تكليف - محنة
 حوبة
 تكميل - بلوغ
 تماشي - المضحكات
 تهنئا - دعاء
 تهديدي - افتتاحي
 تميز - أدب
 تهذيب - رصافة
 تويصة - عزم

- ث -

نسات - مداومة

- ج -

جانب - قصد
 جذبة - انفصال نفسي
 جسامت - حجم
 شخص
 جسيم - ضروري
 جمل - تزوير
 جلوس - موكب

- ح -

حاجي - زائر
 حادثة - مصاب
 وقعة
 حاسد - خبيث

حجامت - حلاقة
 حجام - حلاق
 حجم - ورم
 حرامى - ابن حرام
 حرص - فحشاء
 حرمت - رصافة
 حسد - خبيث
 حصة - بعض
 حضوره - حضرة
 جناب
 حفاظت - مناظرة
 حقير - خزيان
 ظنين
 حلسوان - معزى
 حوصله - هممة
 عزم
 حيثيت - موضع

- خ -

خبالت - فاحشة
 فحشاء
 خراب - قبيح
 خبيث
 خرابى - دغل
 خسارة - عطل
 خط - رسالة
 خلوص - صفاء
 خيال - بال

- د -

دفتر - ادارة
 دقت - وعشاء
 صعوبة
 اشكال
 دماغ - فخر
 بال
 رغبة
 ذكاء
 دهشت - هول
 دوران - عهد
 عصر
 دوره - عهد
 زمان
 دولت - ثروة

- ذ -

ذات - نوع
قبيلة
ذرا - صغير
ذرات - فتات
ذليل - قبيح
خزيان
ساقط
ذهانت - ذكاء
ذهين - ذكي
ذیشان - سني

- ر -

رئيس - ثري
راضي - مسرور
ربط وضبط - اختلاط
رسالة - مجلة
جماعة من الخيالة في الجيش
رسمي - مالوف
رعايا - العامة
رقم - مقدار
مبلغ
رقيب - عدو
رياست - ثراء

- س -

سبق - درس
سفله - خزيان
سكون - هدنة
سماعت - السمع
سمعت - قصد

- ش -

شبه - غلط
شرارت - خبث
شعار - رسم
شكل - شخص
شهرت - دالة

- ص -

صاف - بين
صحبت - جماع
صدمة - بلاء
صفائي - نظافة
سلاح - مفاوضة

صوبه - ابالة
صورت - شخص

- ض -

ضخامت - حجم
ضرورت - فقر
ضعيف - اخرق
ضلع - جوزة
بلدة

- ط -

طبيعت - خاطر
طرح - نظير
مثل
قيافة
طرز
خطبة
طرز - سليقة
طرف - قصد
طعن - تهكم
طوفان - عاصفة

- ع -

عاجز - مسكين
عاري - مبتلى
عارض - وقتي
زائل
عزت - تكريم
عزيز - قريب
محبوب
عشق - شغف
عطار - صيدلاني
علاقة - ناحية
علالت - نحول
مرض
عمده - جميل
هنيء
زبن
عنایت - وسيلة
عفو
عهده - مأخذ
مقام
رتبة
درجة
عورت - امرأة
عوض - قصاص

عيب - سقط
عيش - يسر

- غ -

غافل - ارعن
غربت - فقر
غريب - فقير
غصه - غضب
غفلت - رعونة
تهاون
غلاف - جراب
غليظ - نجس
غوغا - زجل

- ف -

فاحشه عورت - مومنة
فتور عقل - خوف
فراغت - عطلة
فرصت - عطلة
فساد - هراش
فضول - زائد
فوقيت - اولية
فيتلة - دينونه
فياض - كرم
وهاب
نبيل

- ق -

قايم - مستقر
قد - شخص
قسمت - دهر
قصة - اسطورة
قصور - وزر
حفرة
سقط
قلمي - خطي
قناعت - صبر
قهر - غضب
قواعد - تمرين
قوميت - جنس
قوال - منسى
قيافه - حدس
تخمين
قيام - دوام
استقرار

- ك -

كيفية - بال

- ل -

لائق - حري
لازمى - واجب
لحافظ - شكر
لياقت - مجهود

- م -

مؤثر - حاد
مايوس - قنط
ايس
متاثر - خاشع
متانت - وقار
متجسس - محقق
متفكر - قلق
متلاشى - مجد
متوجه - يقظ
مجال - جراد
همة
مجرد - مفلس
محاصل - المال الاميري
محافظ - جار
محكم - رصيف
محت - جد
سمي
عمل
مخفى - جوانى
مذاق - مزاج
مردود - قبيح
مريض - رصين
مستحكم - خالدا
مسلسل - متواترا
مسند - عرش
مشاعره - مجلس شعر
مشيق - ملكه
منسورة - نصيحة
مفاوضة
مصالح - توابل
مصالحه - تابل
مصلحت - حيله
مصنوعى - عمل
مفتعل
مصيب - خربة

مضبوط - قوي

مؤكد

رصين

صلد

خالد

شهم

مطلب - معنى

مطلوب - حاجة

مطمئن - سرور

معافى - عذر

معاهده - وظيفة

معلم - لواط

مفلس - ضرر

مقابلة - تباین

مقام - موضع

مكرر - غش

مكروه - قبيح

مكمل - اتمام

ملائم - رقيق

رخيم

ارمن

ضعيف

منزلت - وسيلة

منشأ - وطر

منشأ - مقصود

موروثيت - ارث

موقع - نوبة

فرصة

مير مجلس - رئيس

- ن -

ناظر - مدير

ناظم - مدير

نتيجة - ربح

نظامت - حكومة

ترتيب

نظمى - شاعر

مرتب

نظير - اول

نفرت - بغض

نقشة - قائمة

نقصان - عطل

خسارة

نقارة - شجر

نقل - اسطورة

- ه -

هجوم - ازدحام

- و -

واقعة - قضية

واقعى - لا جرم

وجه - موجب

سبب

وجيه - جميل

وسيع - وافر

وصلا - وصول

وصمت - ذنب

خطء

وضاحت - وضوح

وظيفة - ورد

ذكر

رأب

وقعت - وجاحة

وقوع - رقعة

- ي -

يقينا - بلى

يقينى - اكيد

المصادر

- (١) اثر اللغة العربية في اللغة الفارسية - الدكتور حسين علي محفوظ .
 - (٢) تأثير اللغة العربية في اللغة التركية - الدكتور حسين علي محفوظ .
 - (٣) اثر اللغة العربية في اللغة الاردوية - الدكتور حسين علي محفوظ .
 - (٤) اللغات العربية المتركة - الدكتور حسين علي محفوظ .
 - (٥) اسلامي محمدى برى نغويہ شمس الدين الرمال الفلندري .
 - (٦) العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه - الدكتور حسين علي محفوظ .
 - (٧) گزارش خلاصة سرشماری عمومی کشور ایران - وزارت کشور .
 - (٨) فرهنگ لغات عاميانه - سيد محمد علي جمال زاده .
 - (٩) فرهنگ عاميانه - يوسف رحمتي .
 - (١٠) لغات عاميانه فارسي افغانستان - عبدالله افغاني نويس .
 - (١١) الادراك للسان الاتراك - ابو حيان الاندلسي .
 - (١٢) الدرارى اللامعات في منتخبات اللغات - محمد علي الانسي .
 - (١٣) الدرر المنتخبات المنشورة في اصلاح الشلطات المشهورة - محمد حفيد .
 - (١٤) قاموس تركي - ش . سامي .
- ... الخ .

مُصْطَلَحَاتُ الْبَحْثِ وَالتَّأْلِيفِ لِأَدَبِي عَنِ الْعَرَبِ

بقلم الدكتور

أحمد جاسم النجدي

جامعة البصرة - كلية التربية قسم اللغات

المقدمة

من الأفكار السائدة بين كثير من الباحثين فكرة تشير الى أن « منهج البحث » علم اقتبسه من الغربيين ضمن ما اقتبسناه في بداية عصر نهضتنا من علوم وفنون . ولم يكن اقتباسنا هذا العلم مقتصرًا على خطواته ومبادئه فقط ؛ بل شمل كثيرا من مصطلحاته الدالة على خطوات من تلك الخطوات أو مبدا من تلك المبادئ بعد ترجمتها الى لغتنا واستعمالها بمدلول يدل على تلك المبادئ والخطوات .

و كنت قد تصديت لدراسة منهج البحث عند مجموعة من علمائنا القدامى ينتمون الى علم واحد من علم الادب . فرأيت بعد الانتهاء من البحث ان هذا العلم الذي كنا نظنه غريبا ما هو الا علم عربي أصيل ، وليس بعيدا أن الغربيين اقتبسوه نحن ما اقتبسوه ابا ن عصر نهضتهم من علوم عربية كثيرة كانت الاساس في نهضتهم الحديثة (١) . ومن هنا كان طبيعيا أن يكون لهذا العلم العربي مصطلحاته العربية الخاصة به المستقرة مدلولًا عند علمائه القدامى وكان هذا سببا اول من اسباب تفكيري في اعداد هذا البحث ؛ اذ انه - فيما انظر - كلمة لما بدأت به سابقا ودليل جديد يمكن أن يضاف الى كثير من الأدلة التي عرضتها في بحثي السابق لاثبات « عروبة » هذا العلم .

وسبب آخر يمكن أن يضاف الى السبب المتقدم كان للاستاذ اسد رستم الفضل في تنبيهي

اليه حينما اشار في كتابه القيم « مصطلح التاريخ » الى جهود علماء الحديث في مضمار البحث العلمي واقتبس مصطلحا - أو ما ظنه مصطلحا من مصطلحاتهم - وهو « التقييش » ووضع عنوانا على خطوة مهمة من خطوات منهج البحث وهي جمع المصادر ونقل المعلومات عنها (٢) ، وكان لهذا الصنيع - على الرغم من مخالفتي اياه في عد تلك اللفظة مصطلحا علميا - اثر كبير في أن اهتم بما وجدته في ثنايا الكتب الادبية القديمة من مصطلحات تداولها كثير من علمائنا القدامى في الادب ، ليكون في تقديم هذه المصطلحات مبنية محاولة للعودة الى ما استخدمه اجدادنا القدامى من مصطلحات علمية تنهض بالكثير مما نحتاجه في خطوات هذا العلم ومبادئه من مصطلحات ، وهي عودة لا نرى بأسا من القيام بها ما دام ثرائنا القديم غنيا بمصطلحات هذا العلم بتكمل يتفق مع المصطلحات المعاصرة ويشبهها مدلولًا في كثير من الاحيان .

وفائدة اخرى يفيدنا اياها جمع هذه المصطلحات القديمة واظهارها ، ذلك ان بعض من يطالع كتابا من كتب الادبية القديمة ؛ قد يمر بالمصطلح فيبادر الى ذهنه المعنى اللغوي للمصطلح او المعنى الشائع له الذي قد يكون مخالفا لمعناه الاصطلاحي عند القدامى ، ومن ثم يفهم النص الذي يقرؤه على غير وجهته الصحيحة ، وبهذا يقوم هذا البحث بمساعدة نحسب ان لها فائدتها في تيسير قراءة النص الادبي قراءة صحيحة .

وسيجد القارئ انني عنييت بالمصطلح

(٢) ينظر : مصطلح التاريخ ٢ ، ووافقته تريبا ملخص في اعتماد هذا المصطلح في كتابها « منهج البحوث العلمية » ص ٨٣ .

(١) ينظر : منهج البحث الادبي عند العرب - الخامسة - .

ومدلوله العلمي فقط ، محاولا جسد الامكان تثبيت اكثر المصادر التي ورد المصطلح فيها مما انتهى اليه تبسي ، اما دراسة المصطلح دراسة لغوية تاريخية تعنى بالانتقال من المدلول المادي الاساس الى المدلول العلمي ومحاولة الربط بين هذا المدلول وذاك فدراسة لم 'عن' بها لأنها - فيما أرى - خارج نطاق هذا البحث بالمفهوم الذي حددته له ، وهي عملية لغوية معجبية قد يقوم بها باحثون آخرون ، وقد تنهض بها مجامعنا العلمية العربية في هذا المجال الادبي والمجالات العلمية الاخرى للعلوم العربية فتقدم المعجم العربي التاريخي الذي هو امانة في اعناقها وامنية طال انتظار تحقيقها . وقد يكون في هذا الذي اقدمه الآن مساهمة بسيرة لها فائدتها - ان قرنت بمحاولات اخرى - في وضع ذلك العمل العلمي المنتظر ، واملى وطيد في ان يكون لهذا البحث فائدته وفي ان ارى من ملاحظات الباحثين المعنيين بالتراث ما يضيف اليه جديدا او يقوم زللا ويسد نقصا (٢) .

الأصول

بدل هذا المصطلح عند القدامى على مدلولين يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطا وثيقا ؛ الاول منهما يعني النسخة الاصلية القديمة للكتاب المؤلف ؛ وهو مدلول يواجهنا منذ القرن الرابع خلال نصوص كثيرة نذكر منها على سبيل المثال ما يذكره ابو عبدالله الخشني في كتابه فضاء قرطبة من قول بعضهم : « ... لوددت أن ادخل الاندلس حتى افش عن اصول كتب معاوية بن صالح . . » (٤) ، ومن الواضح ان لفظة « الاصول » هنا تعني النسخ الاصلية لهذه الكتب ، والنسخ الاصلية

(٢) كانت أسامي خطتان لترتيب هذه المصطلحات ، اولاهما ترتيبها حسب التسلسل الهجائي لاسمائها ، وثانيتهما على شكل مجموعات بحيث تظم كل مجموعة ما يمثل خطوة من خطوات المنهج ، الا انني فضلت الطريقة الاولى لكونها أقرب الى طبيعة البحث . هذا مع الإشارة الى ان قسما كبيرا من مصطلحات منهج البحث اقتضت طبيعة بحثي السابق ذكرها خلال فصوله . ولهذا اكتفيت بذكر اسمائها هنا والامالة على بحثي السابق ذاك . أما المصطلحات التي أعرضها هنا فهي ما قمت بجمعه بعد الانتهاء من ذلك البحث مما لم يرد فيه ، او ورد شيء قليل جدا منه بشكل موجز حسبما يلائم طبيعة ذلك البحث مما دعاني الى ذكر هذا القليل بشكل تفصيلي حذرا .

(٤) فضاء قرطبة ١٦ .

لاي كتاب من الكتب تكون أقدم النسخ بالنسبة الى حالة كتبنا القديمة التي كانت تكتب كتابة خطية ، ومن هنا تقترن لفظة الاصول في استعمالها بهذا المدلول بالقدم وتوصف به مراحة كما نلاحظ هذا في قول الامدي بعد ان يذكر بيننا خطأ فيه أبو تمام : « ... وقوله : فلم تفقد به دما ولا صبورا من افحش الخطا ... ولو كان قال : فلم تفقد له دما ولا جزءا او دما ولا شوقا ... لكان المعنى مستقيما ، وظننته قال نحو هذا وان غلطا وقع في كتاب البيت عند النقل فرجعت الى أصل أبي سعيد السكري وغيره من الاصول القديمة ... » (٥) ، وواضح أن الذي يسنه الامدي بقوله « أصل أبي سعيد السكري » النسخة التي صنعها أبو سعيد السكري لديوان أبي تمام ، وكانت - فيما يبدو - من أقدم نسخ الديوان ، ولا شك في أن النسخة القديمة للديوان هي النسخة المعتمدة ، وما يصنع بعدها من نسخ أخرى يعتمد عليها ، ومن هنا نلاحظ اتفاقا في مداول لفظة « الاصول » بين الامدي وأبي عبدالله الخشني ، وهو مدلول ظل مستعملا خلال القرن الرابع وما تلاه (٦) .

أما المدلول الثاني لمصطلح الاصول فهو يعني المصادر التي يستمدها الدارسون والمؤلفون ويرجعون اليها مرارا حينما يفكرون في وضع كتاب أو مؤلف ما ؛ ومثل هذا المدلول لمصطلح الاصول استعمل منذ القرن الرابع أيضا بدليل قول الشيخ المفيد : « صنف الامامية من عهد أمير المؤمنين عليه السلام الى عهد أبي محمد الحسن العسكري صلوات الله عليه اربعمائة كتاب تسمى الاصول ، وهذا معنى قولهم : أصل » (٧) ، والذي يفهم من هذا النص ان لفظة « الاصول » تعني المصادر الاساسية للفقه عند الشيعة الامامية ، اذ سميت الكتب التي وضعت في عهد الائمة الاثني عشر بهذا الاسم لكون هذه الكتب اساسية معتمدة عندهم سواء في مجال التشريع أم في مجال التأليف في الجانب الفقهي . وشبهه بهذا المدلول ما نلاحظه عند أبي الفرج الاصفهاني في قوله متحدثا عن عمرو بن بانه : « وكتابه في الاغانى أصل من الاصول » (٨) ، وواضح أن

(٥) الموازنة ٢١٦/١ - ٢١٧ .

(٦) ينظر على سبيل المثال : المغرب ٢/٢٥ ، غاية النهاية ١٨/٢ .

(٧) معالم العلماء ٢ .

(٨) الاغانى ٢٦٩/١٥ .

« الإدول » هنا تعني المصادر الأساسية إذ أن كتاب عمرو بن بانه الذي يتحدث عنه أبو الفرج كان من الكتب المهمة في الفناء وكثيرا ما اعتمد عليه أبو الفرج في كتابه الاغانى .

واستقرار مصطلح الاصول على هذين المدلولين جعله علما عند المؤلفين القدامى على أي كتاب يقتنيه الدارس أو العالم ، واسبحت كلمة « الأصول » عندهم مرادفة لكلمة الكتاب عموما وطلقت على ما يجمعه العلماء وطلاب العلم في «مختبرهم» من الكتب المختلفة ، بدليل قول أبي نعيم الاصفهاني في إحدى تراجم كتابه : « أحمد ابن رستم أبو جعفر المدني ... صاحب الكتب والأصول الصحاح ، انفق عليها نحو من ثلاثمائة ألف درهم ... » (٩٥) .

التأليف

يطلق هذا المصطلح عند بعض العلماء والمؤلفين مقبولا به المعنى اللغوي له وهو نظم الكلام أو تكوين الجمل والعبارات ، وقد ورد بهذا المدلول منذ بدايات حركة التأليف الادبي ، والشواهد الدالة على هذا كثيرة منها قول أبي شيبة : « ... وفي آية أخرى : فاذا قرأت القرآن - مجازد : اذا تلوت بعضه في أثر بعض حتى يجتمع وينضم بعضه الى بعض ، ومعناه يصير الى معنى التأليف والجمع ... » (٩٠) ، وشيئا به قول ابن قتيبة في معرض حديثه عن القرآن الكريم : « الحمد لله الذي نهي لنا سبل الرشاد - وهدانا بنور الكتاب ... وشرفه وكرمه ورفعته وعظمته ... وقطع منه بمعجز التأليف لمناخ الكائدين وأبانه بسبب النظم عن حيل المتكلمين ... » (٩١) .

١٩- اختيار الصغيات ٨٥/١ . وهذا المدلول الثاني لمصطلح الاصول ورد عند كثير من المؤلفين سواء في القرن الرابع أم في بعده ، ينظر على سبيل المثال : اختيار الشعراء ، ١١٢ ، طبقات الدواب والفقهاء ٢ ، الفهرست ٤٨ ، سراج المصنفين ٢٨٩/١ ، البحار والذخائر ١٢١/٢ ، التلخيص ١٨٢ - ١٨٣ ، الفهرست للطوسي ٢٢ ، ٢١ ، ٦١ - ٦٢ ، تاريخ بغداد ٩٦/٢ - ٩٧ ، الذخيرة ١٩/١/١ ، مسارع العشاق ٢٩/١ ، ابرار الرواة ١٢١/١ ، الوافي بالوفيات ٢١/١ ب ، سراج الجنان ١١٨/٢ .

١٠- بحر القرآن ٢/١ .
١١- توبل مشكل القرآن ٢ ، وينظر أيضا : التكملة في امجاد العرب ٦٩ ، ودلائل الامجاد ٣٥ .

واطلق هذا المصطلح أيضا على عملية جمع النصوص والاخبار أو تأليف الكتب منذ القرن الثالث الهجري ، كما نلاحظ هذا عند ابن قتيبة إذ يقول متحدثا عن كتابه تأويل مشكل القرآن : « تألفت هذا الكتاب جامعا لتأويل مشكل القرآن مستنبطا ذلك من التفسير ... » (٩٢) .

ويتفق هذا المصطلح - من حيث المدلول - مع مصطلح آخر هو مصطلح « التصنيف » منذ القرن الرابع الهجري بشكل لا نستطيع معه تحديد فارق واضح بينهما عند المؤلفين القدامى ، من مثل ما نلاحظه عند المسعودي في قوله : « وعبيدالله بن عبدالله بن خرداذبة ، فانه كان اماما في التأليف متبرعا في ملاحقة التصنيف ... » (٩٣) . ومثله قول الزجاج : « اعلم وفقنا الله واياك للرشاد والهدى ، وجنبنا سبل الغواية والردى أن الكتب المصنفة في فنون العلم كثيرة جدا ، وقد اتعب كل فريق أنفسهم في التأليف في النوع الذي يحاولونه ... » (٩٤) . ويلاحظ واضحا في النصين السابقين أن مصطلحي التأليف والتصنيف يردان مترادفين لا فارق في مدلول أحدهما عن مدلول الآخر ، ومثل هذا الاشتراك في المدلول بين المصطلحين ظل عند كثير من المؤلفين القدامى فيما تلا القرن الرابع ، إذ نرى ابن أبي الحديد مثلا حينما ينقل نصوصا لابن الاثير ويرد عليها يقول في بداية بعض النصوص : « قال المصنف ... » (٩٥) ، في حين يقول في بداية نصوص أخرى : « قال المؤلف » (٩٦) مما يدل على أن مصطلحي التأليف والتصنيف شيء واحد بالنسبة اليه ، وهذا - فيما نحسب - يميز لنا القول بأن المؤلفين القدامى أطلقوا هذين المصطلحين علما على عملية واحدة هي عملية تأليف الكتب ، والدليل على هذا الذي نقوله - زيادة على ما تقدم من نصوص - أننا نرى بعض

١٢- توبل مشكل القرآن ١٨ ، وقد ظل مصطلح التأليف دالا على هذا المعنى لدى معظم المؤلفين في القرن الثالث وما بعده . ينظر على سبيل المثال : العقد الفريد ٢/١ ، مروج الذهب ٢٢/١ - ٢٤ ، الاشباه والنظائر ٢٦٢/٢ ، البحار والذخائر ٢٩٧/٢ ، زهر الادب ٢٩١ ، الممددة ٨٦١/١ ، سراج القامات ١٦١/١ ، الفلك الدائر ١٩٢ ، احكام سنة الامم ٢٢٩ - ٢٢٣ ، الوافي بالوفيات ١٤٧/٢ ، عنوان الدراية ٢١٨ ، كشف الظنون ٢٥/١ .

(٩٢) مروج الذهب ٢٢/١ .
(٩٣) الايضاح في مثل النحر ٢٧ .
(٩٤) الفلك الدائر ٥٦ .
(٩٥) الفلك الدائر ١٩٢ .

المؤلفين الذين عُنوا بتبيين بعض المصطلحات العلمية يفرقون بين المصطلحين تارةً ويجمعونهما شيئاً واحداً تارةً أخرى ؛ إذ جاء في كتاب التحفة النظامية ما يأتي : « التصنيف والتأليف : الفرق بينهما هو أن التصنيف بمعنى المصنف بالفتح ؛ ما كان من كلام المصنف ولو غالباً ... والتأليف بمعنى المؤلف بالفتح ايضاً بخلاف ذلك ، وقيل انهما متساويان ... » (١٧) .

البحث (١٨) .

البطاقة (١٩) .

الباب

لهذا المصطلح مدلولان ما زلنا نستعملهما حتى اليوم يدل أولهما على قسم رئيس من البحث أو الكتاب ، وهو مدلول بدأ عند المؤلفين العرب منذ حقبة مبكرة ؛ إذ نجده عند مؤلفي القرن الثالث الهجري ، من مثل ما يصادفنا كثيراً عند الجاحظ كقوله في معرض كلامه على الخطباء : « كان التدبير في أسماء الخطباء وحالاتهم وإوصافهم أن تذكر أسماء أهل الجاهلية على مراتبهم وأسماء أهل الإسلام على منازلهم ، ونجعل لكل قبيلة منهم خطباء ونقسم أمورهم باباً باباً على حدته ... » (٢٠) ؛ واستعمال الباب

(١٧) التحفة النظامية ٦٥ ، وقد ورد مصطلح التصنيف أو صفة المصنف بالفتح والكسر منفرداً عن مصطلح التأليف إلا على معناه نفسه في كثير من الكتب ، ينظر على سبيل المثال : الأغاني ٢/١ ، مفاتيح العلوم ٢ ، أخبار النحويين البصريين ١١ ، الفهرست ١٠٤ ، معجم الشعراء ١٣١ ، الساعاتين ٢٣٧ ، الامتاع والمؤانسة ٢٢٦/١ ، المقابسات ١٠٢ ، البصائر واللاخائر ٢٩٦/٢ - ٢٩٧ ، اخلاق الوزراء ١٦١ ، كتاب الاداب ٢ ، نزهة الاالياء ٢٠١ ، ٢٤٠ ، خريدة القصر (مراق) ٥/١ ، ٨ ، تلبس ابلبيس ١٢٦ ، معجم الادباء ٢٦٨/٢ ، ١٤٩/٥ ، ٢٧٤/٦ ، معجم البلدان ١٤/١ ، الرصع ٢٢ - ٢٣ ، الباب ٥/١ - ٦ ، انباء السرداء ٢/١ ، ١٦/٢ ، ٦٢ ، المعجب ٣ ، وفيات الاميان ٧٨/٦ ، غوات الوفيات ٧٠/١ - ٧١ ، الرواي بالوفيات ٥٦٨ ، ٨٢١١ ، سراج الجنان ١٩٠/٣ ، الروضتين ٤ ، حلية الفرسان ٢٥ ، الترميز باداب التأليف ٢ ، الميد ٨٠ ، كشف الظنون ٢/١ ، الصبح المنبي ١٨٥ .

(١٨) ينظر : منهج البحث الادبي عند العرب ، الفصل الاول .

(١٩) نفسه ، الفصل الرابع .

(٢٠) البيان والتبيين ١٠٦/١ .

بهذا المدلول كثير جداً عند المؤلفين القدامى سواء في القرن الثالث ام فيما تلاه من قرون .

والذي يلاحظ بهذا الصدد ان هذا المدلول العلمي للباب لم يحصل عند بعض المؤلفين الى درجة المصطلح العلمي المستقل ؛ فهو قد يختلط بغيره من المصطلحات الاخرى لتقسيم الكتب بشكل لا يدع مجالاً للتفريق بين هذا المصطلح وذلك ، فهو عند أبي هلال العسكري مثلاً مرادف لمصطلح « الكتاب » كما نلاحظ هذا في كتابه ديوان المعاني اذ سمى الكتاب الاول منه باسم « كتاب المبالغة في التهاني والمدائح والافتخار » ونفس على أنه الباب الاول من كتاب ديوان المعاني وأنه مقسم الى ثلاثة فصول (٢١) . ويلاحظنا في القرن السابع الهجري اختلاط بين المصطلحين مشابه لهذا الاختلاط الذي رأيناه عند أبي هلال العسكري ؛ اذ نجد ابن سعيد المغربي يقسم كتاب المغرب الى عدة كتب رئيسة ثم يقسم هذه الكتب الرئيسية الى كتب أخرى هي بمثابة الابواب عند غيره من المؤلفين ، ويستمر هذا التداخل في المصطلحات عنده حينما يقسم هذه الكتب التي هي بمثابة الابواب الى كتب ايضاً وهي تقابل من حيث المدلول العلمي مصطلح « الفصل » . إلا ان مثل هذا الصنيع المضطرب والتداخل في مفاهيم المصطلحات ذو نطاق محدود عند المؤلفين القدامى بشكل لا يمثل ظاهرة عامة ، مما يجيز لنا ما قلناه في بداية هذا القسم من ان مصطلح الباب دل عند المؤلفين القدامى على جزء رئيس أو أساسي من الكتاب أو البحث .

والمدلول الثاني لمصطلح الباب عند المؤلفين القدامى يقابل « النوع » أو « الموضوع » واستعمال المصطلح بهذا المدلول كثير من المؤلفين القدامى من مثل ما نراه في قول الثعالبي في كتابه الكناية والتعريض : « .. فصل يتعمل به في الكناية عن عورة الرجل . ومن الكنايات الجيدة في هذا الباب ... » (٢٢) وقول أبي الوليد الحميري في كتابه البديع في وصف الربيع : « الفصل الاول : القطع في الربيع التي لم يسم فيها نور ولا قصد بوصفها منه نوع . قال أبو الوليد : من المستحسن في هذا الباب قول أبي عمر أحمد بن عبدربه ... » (٢٣) ومن الواضح ان مصطلح الباب في النصين السابقين

(٢١) ديوان المعاني ١٥/١ .

(٢٢) الكناية والتعريض ٦ .

(٢٣) البديع في وصف الربيع ٦ .

يدل على معنى « النوع » أو « الموضوع » ، وكذلك الحال في نموس كثيرة تصادفنا عند المؤلفين القدامى (٢٤) .

المبتدئة (٢٥)

الترجمة

لمصطلح الترجمة مدلولان رئيسان عند المؤلفين القدامى زيادة على مدلولها الشائع الذي سبزال متداول حتى اليوم وهو النقل من لغة إلى أخرى ، ولنا بسدد التدليل على المدلول الشائع هذا لكثرة تداوله وصعوبة حصر الأمثلة التي تمثل له ، ومن هنا سيكون كلامنا على هذا المدلول مقتصرًا على المدلولين الآخرين له ، وندرجا خاصي بالقدامى فيما نحسب ، أما ثانيهما فما يزال مستعملا حتى اليوم .

أما المدلول الذي نراه خاصا بالمؤلفين القدامى فهو إطلاق مصطلح الترجمة دالا على معنى « العنوان » ، ولعل المؤلفين القدامى استعملوا المصطلح بهذا المدلول منذ القرن الثالث الهجري ، واذ نلاحظ عند ابن داود الاصفهاني النص الاتي : « الباب الاربعون : من قصر نومه طال ليله .. أما هؤلاء الذين ترجمنا هذا الباب بذكرهم فهم على كل الأحوال اعذر ممن كان قبلهم .. » (٢٦) ، كما نلاحظه عند البيهقي في قوله : « وكل ما تقدم ذكره من مناقب الكتب ووصف محاسنها فهو دون ما يستحق كتابنا هذا فقد اشتمل على محاسن الاخبار ودرائف الآثار . وترجمناه بكتاب المحاسن والمسنون . » (٢٧) ، ومن الواضح جدا ان لفظة « الترجمة » هنا تعني العنوان سواء عند ابن داود الاصفهاني في القرن الثالث أم عند البيهقي في القرن الرابع ، وكذلك الحال عند غيرهما من المؤلفين الذين تلوهم في القرن الثانية (٢٨) .

(٢٤) ينظر على سبيل المثال : زهر الآداب ١/١ : ٢٢١ ، الجرجاني في تشبيهات القرآن ٢٧٩ - ٢٨٠ : شرح القامات

١/١ : ١٥٦ ، الجامع الكبير ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢٥) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل التاسع .

(٢٦) الزمعة ١/١ : ٢٨٤ .

(٢٧) المحاسن والمسنون : ٢١/١ .

(٢٨) ينظر على سبيل المثال : الوضحي ١٨٠ ، ادب الكتاب

٢٠ : ٢٦ ، كتاب الحساب ٧ : مراتب التعريبين ٢ : ٢٠

بشارة النضر ٢/٢ : ٢١٩ ، المعنيل والمخاضة ١ : ٢٨٠

١١٩ : ٢ : المتنيل ٥ : ١٠٠ ، البلاء ٨ : ١٠٠ ، الكتابة

والسرور ٢ : ٢١٩ ، الأخيرة ١/١ : ٢١٩ ، اخبار الاكابر ١ : ٢٠

١ : ٢٠ ، المعنيل والمخاضة ٥٦ : شرح القامات ٢٠/١ : ٢٠

والمدلول الثاني للمصطلح الذي لا يزال مستعملا حتى اليوم هو السيرة الذاتية . الا ان الذي يبدو ان المصطلح بهذا المدلول لم يشع الا عند المؤلفين المتأخرين منذ القرن السابع فما تلاه ، اذ اننا لم نجد للمؤلفين المتقدمين استعمالا له بهذا المعنى في حدود تبيننا ، واكثر ما وجدناه من استعماله بهذا المدلول هو ما وجدناه عند المؤلفين المتأخرين من مثل ابن خلكان اذ نلاحظ عنده مثلا النص الاتي : « وذكر القاضي الرشيد بن الزبير في كتابه الجنان في الجزء الاول في ترجمة ابي الحسن علي بن عبدالمزير ... » (٢٩) .

الثبت

استعمل بعض المؤلفين القدامى هذا المصطلح دالا على معنى الفهرس بصورة عامة ، فهو يطلق على الفهرس العام لموضوعات كتاب معين كما نجد هذا عند ابن النديم في قوله متحددا عن النضر بن شميل : « .. وله من الكتب : كتاب الصفات ، وهو كتاب كبير يحتوي على عدة كتب ومنه اخذ ابو عبيد القاسم بن سلام كتابه غريب المصنف . قرأت بخط ابي الحسن بن الكوفي بثبت كتاب الصفات على ما ذكرته ولم اعول على ما قد رأيت . قال ابن الكوفي : الجزء الاول : يحتوي على خلق .. الجزء الثاني : يحتوي على الاخبية والبيوت .. » (٣٠) .

وقد يطلق على ما يشبه فهرس الاعلام في العصر الحديث ، وذلك حينما يعتمد مؤلف الى ذكر قائمة بأسماء الشعراء الوارد ذكرهم في كتابه ، كما نلاحظ هذا في كتاب سحر البلاغة للشعالبي ، اذ نجد في بدايته النص الاتي : « وهذا ثبت اسماء شعراء العصر الذين حللت بعض الكتاب من ملح نظمهم : ابو الطيب المتنبي ، وابو فراس الحمداني ، وابو العباس النامي ... » (٣١) .

الحلة السراء ١/١ : ٩١ : مذكرة السامع والتكلم ١٩١ ،

المجب ٥٢ : ١٧٥ ، بديع القرآن ٣ : نهاية الارب

١٠٢/٥ : ١١٦ .

(٢٩) وفيات الايمان ٥٥/١ ، وينظر في استعمال المصطلح بهذا

المدلول ايضا : فوات الوفيات ٢٦٢/٢ : الغرب (قسم

مصر : ٢٥٢ ، النصوص البانسة ٥٢٣ : ٥٢٦ : ٥٢ : ٥٢

الامتنان بالتوبيخ ٢٣ : ٢٢٢ .

(٣٠) التبريد ٥٧ .

(٣١) سحر البلاغة ٧ .

وقد يستعمل هذا المصطلح أحيانا للدلالة على فهارس الشيوخ ، وهي فهارس شبيهة بفهارس المؤلفين عرفت عند علماء الحديث خصوصا ، يترجمون فيها للشيوخ البارزين في الرواية سواء من تلمذ لهم المؤلف مباشرة - وهو النوع الأشهر - أم لم يتلمذ لهم مباشرة ، وقد يذكر المؤلف في هذا النوع كثيرا من المؤلفين والشيوخ الذين لم يتصل بهم ولم يلقهم ، واستعمال « الثبت » للدلالة على هذا النوع من الفهارس نجده عند ابن شاذان الكندي في قوله متحدثا عن القاسم ابن محمد : « الشيخ الإمام الحافظ المحدث المؤرخ .. وحصل كتب جيدة واجزاء في أربع خزائن وبلغ ثبته أربعة وعشرين مجلدا واثبت فيه من كان يسمع معه .. وبلغ عدد مشايخه بالسماع أكثر من الألفين وبالإجازة أكثر من ألف .. رتب كل ذلك وترجمهم في مسودات متقنة .. » (٢٢).

- . الجزء (٢٣)
- . الجزارة (٢٤)
- . المجلد (٢٥)
- . المجاميع (٢٦)
- . الاجتهاد (٢٧)

التحرير

لهذا المصطلح مدلول واضح ومعروف وهو الكتابة والنسخ ، إلا أن الذي يبدو من أقوال المؤلفين القدامى أنهم يطلقون هذا المصطلح للدلالة على المرحلة النهائية لكتابة الكتاب أي على نقل الكتاب من المسودة إلى المبيعة ، ويبدو أن استعمال المصطلح بهذا المدلول بدأ منذ القرن الرابع إذ نجد عند أبي بكر الصولي ما نصه : « تحرير الكتاب : خلوصه ، كأنه خلص من النسخ التي حرر عليها وصفا عن كدرها » (٢٨) ، وهذا المعنى لمصطلح التحرير الذي نراه واضحا في كلام أبي بكر الصولي السابق نجده عند كثير من المؤلفين

- (٢٢) فوات الوفيات ٢/٢٦٢ - ٢٦٣ .
- (٢٣) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الخامس .
- (٢٤) نفسه - الفصل الرابع .
- (٢٥) نفسه - الفصل الخامس .
- (٢٦) نفسه - الفصل الثاني .
- (٢٧) نفسه - الفصل الأول .
- (٢٨) أدب الكتاب ١٥٦ .

القدامى في الأدب سواء في القرن الرابع أم فيما بعده من قرون (٢٩) .

- . التحصيل (٣٠)
- . التحقيق (٣١)
- . الخاتمة (٣٢)
- . الخطبة (٣٣)
- . الدرج (٣٤)

الدفتري

يطلق بهذا المصطلح منذ القرن الثالث الهجري ويقصد به ما يقصد بالكتاب عموما من ديوان شعري أو كتاب عام مؤلف في موضوع معين إلى فهرس من الفهارس المخصصة لذكر الكتب في المكتبات .

فهو عند ابن قتيبة مثلا يعني الديوان الشعري أحيانا والمدونات عموما أحيانا أخرى في مثل قوله : « ومن ذا من الناس يأخذ من دفتر شهر المعدل بن عبدالله في وصف الفرس :

من السج جوا إلا كان غلامه

يعترف سبدا في العنان عسر دأ

إلا قرأه « سيدا » يذهب إلى الذئب ... وكذلك قول الآخر :

زوجك يا ذات الثنايا الفرس

الرتلات والجبين الحمر

برؤية الصحفيون والأخذون عن الدفاتر « الريلات » (٣٥) . وواضح أن مصطلح الدفتري في أول هذا النص يدل على الديوان الشعري في حين يعني المصطلح في آخر هذا النص على المدونات عموما .

وهو عند مؤلفين آخرين من القرن الرابع يعني المجموع الشعري فقط من مثل ما نلاحظه

- (٣٦) ينظر : مروج الذهب ٢/٢٠٢ ، البرهان في رجوع البيان ٢١٦ ، مفاتيح العلوم ٥٠ ، أدب الإملاء والاستملاء ١٨٠ ، تذكرة السامع ١٧٦ ، شرح ابن الوحيد ١٢ ، نهاية الأرب ٢١٧/٨ - ٢١٨ .

- (٣٧) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الأول والرابع .
- (٣٨) نفسه - الفصل الأول .
- (٣٩) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل التاسع .
- (٤٠) المصدر نفسه .
- (٤١) نفسه - الفصل الرابع .
- (٤٢) التمر والشمر ١/٢٨ .

في قول أبي بكر الصولي : « استعار محمد بن عبد الملك الزيات من الحسن بن وهب دفترًا فيه شعر أبي يعقوب الخريمي ... » (٤٦) . وقول حمزة الاسفهانى ناقلًا عن بعضهم قوله : « أخرج الينا إبراهيم بن محبوب دفترًا ذكر أنه املاء أبي نواس وفيه توقيع بخطه فيه نيف وسبعون أرجوزة في الطرد ... » (٤٧) .

وقد يقصد بالدفتر الكتاب المؤلف في موضوع معين غير المجموع الشعري من مثل ما نلاحظه في قول أبي بكر الصولي : « استندى أحمد بن اسماعيل دفترًا فيه حدود الفراء ... » (٤٨) أو قد يقصد بالدفتر الفهرس الخاص بمكتبة من المكتبات كما نلاحظ هذا في قول المسعودي : « وعرض على المهدي يومًا دفاتر خزائن الكتب فإذا على ظهر كتاب منها هذه الأبيات ... » (٤٩) . والذي يلاحظ في هذا النص أن مصطلح الدفتر يعني فهرس الكتب كما يعني في الوقت نفسه الكتاب بصورة عامة ، وهذا وكثير من النصوص التي سبقت الإشارة إليها وما لم يسبق أن يشر إليه يدل على أن المؤلفين القدامى منذ القرن الثالث الهجري استعملوا هذا المصطلح للدلالة على الكتاب سواء أكان مجموعًا شعريًا أم غيره (٥٠) .

الديوان

أطلق هذا المصطلح عند القدامى دالا في المصنوع على مدارين ؛ الأول منهما ما زلنا نستعمله حتى اليوم وهو المجموع الشعري . والذي يلاحظ أن المؤلفين المتقدمين أطلقوه بهذا المعنى للدلالة على المجموع الشعري العام أي ذلك المجموع الذي لا يخص شاعرا معينا بل يضم بين

(٤٦) أدب الكتاب ٤٦ .

(٤٧) ديوان ابن نواس ١٧٦/٢ - ١٧٧ ، وينظر أيضا : المصون ١ ، تاريخ بغداد ٣٨٦/٢ .

(٤٨) أدب الكتاب ٤٩ .

(٤٩) مروج الذهب ١٠٦/٤ .

(٥٠) والندوس التي يرد فيها هذا المصطلح بهذا الدلول العام له كثيرة جدا . ينظر على سبيل المثال : الأغانى ١١٩/٧ - ١٥٠ ، ٢٣٩/٢ ، نسوار المعاصرة ١/١ ، النصف والساديا ٣٢ ، البساتين والذخائر ١١٣/٢ ، ٧٦٢ ، نبتة الدرر ٢٥/١ ، ١٠٦ ، ٢٨٠/٢ ، نمار الفلوب ٢٢٩ ، تاريخ بغداد ١٠٢/٤ ، ٢٣٠/١ - ٢٣١ ، دمية القدر ٢٠/١ ، أدب الإسلام والاستلاء ١٧٥ ، ١٧٨ - ١٧٩ ، خريدة القصر (مغرب) ٧٥/١ ، النكمة لكتاب النملة ٢٨٧/١ ، المغرب (قسم مصر) ٢٥٠ .

دفيه أشعارا لعدد من الشعراء من مثل ما نلاحظه في قول ابن سلام الجمحي : « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح به هو وأهل بيته فصار ذلك إلى بني مروان أو ما صار منه ... » (٥١) .

ويبدو أن تخصيص مصطلح الديوان بالمجموع الشعري الخاص بشاعر معين بدأ منذ القرن الرابع إذ نجد في كتاب الأغاني نصوصا كثيرة تدل على هذا من مثل قوله : « فقال امرؤ القيس :

طرتك هند بعد طول تجنب

وهنا ولم تك قبل ذلك تطرق

وهي قصيدة طويلة وأظنها منحولة ... وما دونها في ديوانه أحد من الثقات ... » (٥٢) . والذي يلاحظ على أبي الفرج أنه لا يستعمل الديوان للدلالة على هذا المعنى دائما ، إذ قد يستعمل الفاظا تدل على معنى الديوان دون لفظة من مثل قوله بعد أن يذكر بضعة أبيات لأحد الشعراء : « الشعر لفيلان بن سلمة الثقفي ، وجدت ذلك في جامع شعراء بخط أبي سعيد السكري ... » (٥٣) ، وقوله في موضع آخر : « نسخته من كتاب أبي سعيد السكري في مجموع شعر النعمان ... » (٥٤) ، وقوله في موضع آخر أيضا : « ولأبي التميمي ابن يقال له عبد الله شاعر أيضا وكان منقادا إلى محمد بن طالب ، فأخذ منه جامع شعر أبيه ومن جهته خرج إلى الناس ... » (٥٥) ونجد لدى غيره من مؤلفي القرن الرابع نصوصا عديدة تدل على إطلاق هذا المصطلح على الديوان الشعري من مثل قول صاحب بن عباد : « وهذا الشاعر مع تمييزه وبراعته وتبريزه في صناعته له في الأمثال خصوصا مذهب سبق به أمثاله ، فأمليت ما صدر عن ديوانه من مثل رائع ... » (٥٦) .

(٥١) طرقات فحول الشعراء ١٠ .

(٥٢) الأغاني ٩٧/٦ ، وينظر أيضا : الأغاني ٤٠/١٠ ، ٢١٠/١١ .

(٥٣) الأغاني ١٩٩/١٢ .

(٥٤) الأغاني ٢٧/١٦ .

(٥٥) الأغاني ٤٠٠/١٦ .

(٥٦) الأمثال السائرة ٢٢ ، وينظر أيضا : الوساطة ١٧٧ ،

ديوان المعاني ٢٢٥/١ ، نبتة الدرر ٢٨٨/١ ، ٢٨٩ ،

١١٨/٢ ، ٢٧٢ ، نبتة البنية ٥/١ ، ٢٢ - ٢٤ ، ٨٧ ،

من شارب منه الطرب ٢٨٤ ، سر الفصاحة ١١٦ ، دمية

القصر ٩٨/١ - ٩٩ ، ١٠٥ ، ٢٨٦ ، ٢٢٣ ، ٥٦٩ ،

سقط اللالي ٢٦١/١ ، التنبيه على أوهام أبي علي ٦٠ ،

ولمصلحة الديوان مدلول آخر شاع منذ القرن الرابع الهجري أيضا ، وهو الكتاب المؤلف لا الديوان الشعري ، ويدل على هذا قول أبي الفرج الاصفهاني في معرض حديثه عن كتاب الاغانى المنسوب الى اسحق الموصلي : « ... اخبرني محمد بن خلف وكيع قال : سمعت حمادا يقول : ما الف ابي هذا الكتاب قط ولا رآه ، والدليل على ذلك ان اكثر اشعاره المنسوبة التي جمعت فيه الى ما ذكر معها من الاخبار ما غنى فيه أحد قط ... والذي ألفه ابي من دواوين الغناء يدل على بطلان هذا الكتاب ... » (٥٧) . وهذا المدلول الجديد لمصطلح الديوان نجده عند مؤلفي القرن الخامس أيضا من مثل ما نلاحظه في قول ابي الوليد الحميري : « قال ابو الوليد اسماعيل ابن عامر : من الصواب في الدواوين والمحقق في التواليف ان يضاف المثل الى مثله ويقرن الشكل بشكله ... » (٥٨) .

الرسالة

يلاحظ ان هذا المصطلح اطلق عند بعض المؤلفين المتقدمين على بعض المؤلفات الادبية من مثل ما نراه عند الجاحظ اذ يقول في مقدمة رسالته في القيان : « هذه الرسالة التي كتبناها من الرواة منسوبة الى من سمينا في صدرها ... » (٥٩) ، وكذلك الحال بالنسبة الى ابن المبر اذ يقول في خاتمة رسالته السدراء : « وهذه الرسالة عذراء لأنها بكر معان لم تفتقرها بلاغة الناطقين ، ولا لمستها اكف المفوعين » (٦٠) . ومع هذا لا نستطيع القول بأن هذا المصطلح استقل بمدلول خاص به ، فرسائل الجاحظ مثلا كثيرا ما حملت اسم كتاب الى جانب تسميتها بالرسالة ، ولعلنا نلاحظ أن المصطلحين يتداخلان مدلولاً وحجماً - ان صح التعبير - منذ القرن الرابع الهجري ، اذ تطلق كلمة « رسالة » على

الكتاب الذي قد يكون من حيث موضوعاته المتعددة وحجمه مساوياً لما يطلق عليه اسم « كتاب » من المؤلفات الادبية ، ونلاحظ هذا واضحاً عند ابي حيان التوحيدي اذ ينص على تسمية رسالته في الصداقة والصديق باسم « رسالة » في حين انها من حيث الحجم لا تختلف عن حجم الكتب الاخرى ، وكذلك الحال بالنسبة الى كتابه في مثالب الوزراء اذ يسميه بالرسالة ويقول في خاتمته : « وقد اضطرب عليّ نسج الرسالة على مذهب المصنفين ... » (٦١) ، ونرى مثل هذا التداخل بشكل اكثر وضوحاً عند طائفة كبرى زادة اذ يقول متحدثاً عن كتابه مفتاح السعادة : « وسميت الرسالة بمفتاح السعادة ومصباح السيادة ... » (٦٢) ، وفي هذا وكثير غيره نلاحظ تداخل المصطلحين وعدم تحديد الرسالة بالكتاب الصغير الحجم او الكتاب المحتوي على مسائل قليلة متشابهة كما ذهب الى هذا الجرجاني في تعريفاته (٦٣) ، اذ ان مفتاح السعادة وغيره من الكتب التي سميت باسم « رسالة » تعددت مسائلها وتنوعت موضوعاتها .

والمرس عند قليل من المؤلفين مدلولاً آخر لمصطلح الرسالة ، وهو يعني ما تعنيه كلمة « مقدمة » ، اذ يطلق مصطلح الرسالة عند بعضهم للدلالة على ما يفتح به الكتاب الاسلي ، ونلاحظ هذا المدلول منذ القرن الرابع الهجري ، اذ يبدأ الصولي ديوان ابي تمام بمجموعة من اخباره تنسدرها رسالة الى المزاحم بن فانك تحتوي على مجموعة من المعلومات التمهيدية التي تشه الى حد بعيد ما يكتبه المؤلفون او جامعو الدواوين من مقدمات للكتب التي يؤلفونها او الدواوين التي يجمعونها (٦٤) ، كما نلاحظ شبيهاً بهذا عند حمزة الاصفهاني اذ يبدأ كتابه « التنبيه » برسالة الى احد اصدقائه تتضمن من ضمن ما تتضمنه ردوداً للمؤلف على آراء صديقه هذا (٦٥) .

الرسم

يطلق هذا المصطلح عند كثير من المؤلفين للدلالة على الكتابة والتدوين ، ونلاحظ هذا منذ

اخبار الاذكياء ٥٦ : خريدة القصر (شام) ٧٨/١ ؛

(الغرب) ١٦٧/١ ؛ (العراق) ٢٠٢/١ ؛ وفيات

الاميار ١٢٢/١ ، ٢١٢ ، ٢٨٩/٢ ، ١٦٦/٤ ، الغرب

(قسم القاهرة) ٢٤٥ : ٢٢٤ .

(٥٧) الاغانى ٥/١ - ٦ .

(٥٨) الديع في وصف الربيع ٥ ، وينظر ايضا : الاخيرة

٣/١١١ ، تاريخ علماء الاندلس ١٢٣/١ ، مطمح الانفس

٢ : الحلة السراء ٢٠٣/١ .

(٥٩) رسائل الجاحظ ١٨١/٢ .

(٦٠) الرسالة السدراء ٤٨ ، وينظر ايضا : سرقات ابي

نواس ٢٢ .

(٦١) اخلاق الوزراء ٤٦١ .

(٦٢) مفتاح السعادة ٥/١ .

(٦٣) التعريفات ١١٥ .

(٦٤) ينظر : اخبار ابي تمام .

(٦٥) ينظر : التنبيه على حدوث التصحيف .

القرن الثالث الهجري اذ يستعمله الجاحظ بدل
الفعل الشائع الدال على هذا المعنى وهو « كتب »
او « دون » في كتابه البيان والتبيين :
« هذا سوى ما رسمنا في كتابنا هذا من مقطعات
كلام العرب الفصحاء وجمل كلام الاعراب
الخلص .. » (٦٦) : ويتابعه في استعمال المصطلح
بهذا المدلول مؤلفون من القرن الرابع الهجري منهم
الأمدي في قوله : « هذا ما حشيت ادام الله لك
المز والتأييد والتوفيق والتسديد على تقديمه
من الموازنة بين أبي تمام حبيب بن اوس الطائي
وأبي عبادَةَ الوليد بن عبيد البحتري في شعرهما
وقد رسمت من ذلك ما أرجو أن يكون الله عز
وجل قد وجب فيه السلامة ... » (٦٧) .

ولهذا المصطلح مدلول آخر نراه عند بعض
مؤلفي القرن الرابع ، وهو استعماله للدلالة على
وضع الخطة العامة التفصيلية للكتاب أو الشكل
العام له قبل البدء بالتدوين والكتابة ، ونلاحظ
هذا في قول أبي الطيب اللقوي : « أخبرنا محمد
ابن يحيى قال : سمعت أحمد بن يحيى ثعلباً
يقول : إنما وقع الخط في كتاب العين لأن الخليل
رسمه ولم يحشه .. » (٦٨) .

الرقعة (٦٩) .

المسودة (٧٠) .

الصدر (٧١) .

الصك (٧٢) .

التصنيف (٧٣) .

المعارضة

يستعمل هذا المصطلح عند القدامى للدلالة
على معنيين متقاربين ؛ يعني أولهما ما تعنيه «مقابلة»
نص بنص أو كلام بكلام ، كما نلاحظ هذا في قول
ابن وهب الكاتب : « والمعارضة في الكلام المقابلة

(٦٦) البيان والتبيين ٧/٢ .

(٦٧) الرازي ٥/١ ، وينظر أيضا : البرهان في وجوه البيان
٥٢ - ٥٣ ، البصائر والذخائر ٢/٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٦٨) مراتب النحويين ٢٠ - ٢١ .

(٦٩) ينظر : منهج البحث الادبي - الفصل الرابع .

٧٠ : نفسه - الفصل الثامن .

(٧١) نفسه - الفصل التاسع .

(٧٢) نفسه - الفصل الرابع .

(٧٣) تنظر مادة « التأليف » السابقة .

بين الكلامين المتساويين في اللفظ واصله من
معارضة السلعة بالسلعة في القيمة ... » (٧٤) .

ولعل هذه المعارضة التي يعنونها كانت
تجرى على النسخ المتعددة التي تكتب للكتاب
الواحد ، اذ يمدون الى مقابلة هذه النسخ على
النسخة الاصلية ليصححوا نسخهم عليها ،
ونستطيع ان نبين هذا واضحا في قول أبي
عبدالله النعماني : « ... سمعت معمرا يقول :
لو عرّض الكتاب مائة مرة ما كاد يسلم من ان
يكون فيه سقط ، او قال : خطأ .. » (٧٥) .
وهذه العملية كانت تتم منذ اوائل عصور التأليف
في اللغة والادب ، اذ كان طلبة العلم ينقلون نسخا
مما يملئها الشيخ ثم يقرؤونها عليه لتصحيحها ،
والشواهد الدالة على هذا كثيرة مبثوثة في كثير
من كتب التراجم .

والمعنى الثاني الذي يدل عليه مصطلح
المعارضة عند القدامى هو المماثلة أي وضع كتاب
على غرار كتاب سابق مشابه له في الموضوع ،
وقد ورد استعمال المعارضة بهذا المعنى في كثير
من كتب الادب القديمة ، اذ ألفت بعض الكتب
الادبية معارضة لكتب أخرى أي متناولة موضوعها
نفسه ؛ من مثل كتاب الحماسة للبحتري الذي
يواجهنا في نهايته النص الآتي : « تم كتاب الحماسة
الذي اختاره أبو عبادَةَ الوليد بن عبيد البحتري من
اشعار العرب للفتح بن خاقان معارضة لكتاب
الحماسة الذي صنّفه أبو تمام حبيب بن اوس
الطائي » (٧٦) . وتذكر لنا المصادر القديمة كثيرا من
اسماء هذه الكتب التي ألفت على سبيل المعارضة
لكتب أخرى ؛ منها - على سبيل المثال - كتاب
الحدائق لابن فرج البجلي الذي عارض به كتاب
الزهرة لابن داود الاسفهاني (٧٧) ، وكتاب الباهر في
اشعار المحدثين لجعفر بن محمد بن حمدان الواسلي
الذي عارض به كتاب الروضة للمبرد (٧٨) ، وكتاب
الحديقة لامية بن عبدالعزيز بن أبي الصلت الاندلسي
الذي عارض به كتاب النخبة للشمالي (٧٩) .

(٧٤) البرهان في وجوه البيان ١١٨ .

(٧٥) جامع بيان العلم ١٢/١ - ١١ .

(٧٦) الحماسة للبحتري ٢٧٧ .

(٧٧) ينظر : جريدة القيس ١٠٤ - ١٠٥ ، بغية المتص

١١ - ١٢ .

(٧٨) ينظر : مروج الذهب ٢٢/١ ، معجم الادباء ١١٩/٢ .

(٧٩) تنظر : جريدة النصر (مغرب) ٢٢٣/١ ، مرآة الجنان

٢٥٣/٢ .

التعليق

من الأهمية العلمية ما تحتله الكتب الأخرى المؤلفة ؛ إذ تعتمد مصدرا عند مؤلفين آخرين وتحمل المدلول العلمي الذي يحمله الكتاب المؤلف بطريق البحث والاستقصاء ؛ ومن هنا تلاقينا عند كثير من المؤلفين إشارات عديدة إلى « تعليقات » تذكر ضمن ما يذكرونه من مصادر اعتمدها في أعداد دراساتهم من مثل قول ابن بسام واصفا مصداق كتابه الذخيرة : « ... فاني جمعته بين صعب قد ذل وغرب قد قل وشباب ودع فاستقل ، من تفريق كالقرون الخالية وتعاليق كالاطلال البالية .. » (٨٤) الفصل (٨٥) .

المقابلة

اطلق هذا المصطلح منذ القرن الثالث الهجري للدلالة على عملية علمية في غاية الأهمية ؛ وهي تتم بعد انتهاء الطلبة من الاستماع إلى شيوخهم أو الرواة الذين يرتادون المجالس العلمية فينقل عنهم طلبة العلم ما يروون من نصوص ثم يقومون بعد هذا بمقابلة هذه النصوص التي كتبوها فيما بينهم ليصحح بعضهم نسخته إن وجد فيها خطأ أو يضيف إليها ما فات تدوينه ؛ والنصوص التي تدل على هذا كثيرة منها ما بصادفنا في كتاب الأغاني من قوله : « ... وحدثني أحمد بن عبيد الله بن عمار قال : كنا نختلف إلى أبي العباس المبرد ونحن أحدث نكتب عن الرواة ما يروونه من الأدب والأخبار . . . فانصرفنا يوما من مجلس أبي العباس المبرد وجلسنا في مجلس نتقابل بما كتبناه ونصحح المجلس الذي شهدناه .. » (٨٦) .

ولم تكن هذه العملية مقتصرة على مقابلة النصوص المنفردة بل كانت متبعة في مجالات علمية شتى أهمها تصحيح كتاب ما أو التأكد

لهذا المصطلح بصورة عامة مدلولان كثر ورودهما عند المؤلفين القدامى في الأدب . وأول هذين المدلولين يعني ما تنويه لفظية الكتابة أو التدوين ؛ كما نلاحظ هذا في قول أبي الطيب اللقوي مخاطبا من ألف له كتابه مراتب النحويين : « فلما اجتمع ما تشككته إلى ما أرى الناس يتباثنون فيه خبط عشواء ... ورايتك إذ أجريت منه شيئا انتقرته واسرعت إلى تعليقه . . . أشفقت من لبس يدخل عليك فيه أو سهو يحملك على باطل تحكيه .. فرسمت لك في هذا الكتاب ما تبج الفعلة عنه .. » (٨٠) .

ويطلق مصطلح التعليق عند بعض المؤلفين على معنى ثان يراد به ما يكتبه المؤلف من آراء أو يستفيده من معلومات سجلها في أوراق خاصة به أو مسودات عامة يحتفظ بها ؛ ففي تمة اليتيمة نلاحظ النص الآتي في ترجمة الشاعر البهذلي : « ووجدت في تعليقاتي بعد فراغي من كتاب اليتيمة للبهذلي ، وقد نسبت اسم من أشدنيه .. » (٨١) ؛ ونحسب أن التعليقات التي يشير إليها في هذا القول لا تخرج عن كونها جملة من المعلومات التي استفادها المؤلف بمرور الزمن مما له علاقة بما يؤلف ؛ وهي معلومات تجمعت منها مادة صالحة لأن تكون مصدرا مهما لكتاب ينوي تأليفه (٨٢) . ويبدو أن بعض المؤلفين كان يعتمد إلى تسجيل آراء خاصة به على كتاب يقرؤه بشكل تعليقات تكتب على حواشي الكتاب ثم يجمع هذه التعليقات في كتاب ؛ كالذي نصادفه عند ابن أبي الحديد إذ ينص على أن كتاب « الفلك الدائر » هو في الأساس ملاحظات سجلها على كتاب المثل السائر لابن الأثير ثم جمعها وكون منها كتابه هذا (٨٣) .

ومثل هذه التعليقات سواء ما كان منها فوائد يستفيدها المؤلف أثناء مطالعته أم ملاحظات يبدئها على كتب أخرى كانت تحلل

(٨٤) الذخيرة ٥٤/١/١ ؛ والإشارات إلى اعتماد هذه التعليقات مصادر للدراسة كثيرة عند المؤلفين القدامى ؛ ينظر على سبيل المثال : دية القصر ٢٩٢/١ ؛ خريدة القصر (مغرب) ١٨/٢ ؛ ٢١٢ ؛ وهناك كتاب لابن جماعة لم يزل مخطوطا سماه « التعليقة » ويبدو أنه يدخل ضمن هذا المفهوم لمصطلح التعليقات وهو يضم مجموعة كبيرة من التراجم ويوجد جزء منه في المكتبة الوطنية بباريس ؛ انظروا على صورة له لدى الزميل الدكتور بيدالكري توفيق .

(٨٥) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الخامس .

(٨٦) الأغاني ١٢٠/٧ .

(٨٠) مراتب النحويين ٢ ؛ ويشبهه في استعمال المصطلح بهذا المعنى عدد من المؤلفين ؛ ينظر على سبيل المثال : تمة اليتيمة ١١٥/١ ؛ نور القبس ٢ .

(٨١) تمة اليتيمة ١٩/١ .

(٨٢) ويشبهه في هذا كثير من المؤلفين ؛ ينظر على سبيل المثال : دية القصر ١٣١/١ ؛ الذخيرة ٦٠/٢/١ ؛ وفيات الأسيان ٥٢/١ ؛ التكملة لكتاب النحلة ٢٩٠/١ ؛ مرآة الجنان ٨٦/٢ .

(٨٣) ينظر : الفلك الدائر ٢٢ - ٢٥ .

من مادته . ويبدو أن المؤلفات الأولى التي وضعت في أوائل القرن الثالث الهجري ، والتي كانت تنقل عن الشيوخ بطريقة الرواية التحريرية كانت تمر بهذه العملية ؛ إذ كان طلبه المؤلف الأصلي ينقل كل منهم نسخة عنه أثناء املائه ؛ ثم يفرغها عليه ليصححها ويبدو أن بعضهم كان يقابل نسخته بنسخ زملائه ويثبت الفروق في نسخته ودليلاً على هذا ما ورد في كتاب النقائض في مواضع عديدة جداً منها ما نلاحظه بعد قول الفرزدق :

برجو سقايي ابن المراغة ... البيت .

اذ نلاحظ النص الآتي : « ووجدت بخط أبي أحمد بن عبد السلام على النسخة أنه وجد في نسخة أبي سعيد السمراني زيادة على ما في النسخة التي لأبي أحمد وهو : وروي عمرو بن أبي عمرو :

ولقد نزلت بك من شقائق بطنة

أردتك حتى طحت في القمقام » (٨٧)

وواضح من هذا النص أن راوي الكتاب استفاد بزيادة على نسخته - من نسخ أخرى وأضاف عليها من تلك النسخ ما فاتته من روايات أو فوائد . وقد ظلت هذه العملية متبعة في تصحيح النصوص حتى العصور المتأخرة بدليل قول ابن جماعة فيما يذكره من آداب المتعلم : « إذا صحح الكتاب بالمقابلة على أصله الصحيح أو على شيخ فينبغي له أن يشكل المشكل ويعجم المستعجم ويضبط المتببس ويتفقد مواضع التصحيح ... » (٨٨)

ومن الواضح أن الغرض من هذه العملية هو التوصل إلى نص صحيح خال من الأخطاء والنواقص قدر الامكان ؛ ومن هنا لم يقتصر اتباعها على الناحية التعليمية الصرفة ، بل تعداها إلى إخراج الكتب القديمة إخراجاً جديداً صحيحاً خالياً من النواقص ، وهو يقابل ما أطلق عليه في العصر الحديث اسم « التحقيق » ؛ إذ كان كثير من العلماء يقصدون إلى نشر الكتب القديمة المهمة نشرًا ثانيًا فيقومون بجمع ما يمكن جمعه من نسخ متعددة للكتاب الواحد ومقابلتها لأفراز ما هو جيد من تلك النسخ واسقاط ما عداه مما يكثر فيه الخطأ والتصحيف ، واعتماد تلك النسخ الجيدة أساساً لإخراج نسخة جديدة من

الكتاب . ويبدو أن العلماء القدامى اتبعوا هذه الطريقة منذ القرن الرابع إذ نجد في كتاب جذوة القنبر النص الآتي : « ... أخبرني أبو الحسن علي بن محمد بن أبي الحسين قال ... أمرنا الحكم المستنصر بالله رحمه الله بمقابلة كتاب العين للخليل بن أحمد مع أبي علي اسماعيل بن القاسم البغدادي ... وأخضر من الكتاب نسخاً كثيرة في جعلتها نسخة القاضي منذر بن سعيد التي رواها بمصر عن ابن ولاد ، فمررنا سور من الكتاب بالمقابلة ، فدخل علينا الحكم في بعض الأيام فسألنا عن النسخ ؛ قلنا نحن : أما نسخة القاضي التي كتبها بخطه فهي أشد النسخ تصحيحاً وخطأً وتبديلاً فسألنا عما تذكره من ذلك فأنشدناه آياتاً مكسورة واسمعناه الفاظاً مصحفة ولغات مبدلة فسجب من ذلك » (٨٩) .

المقدمة (٩٠) .

القسم (٩١) .

التقليد (٩٢) .

الكتاب

لهذا المصطلح - إضافة إلى مدلوله العام المعروف حتى العصر الحاضر - مدلولات عديدة أخرى عند المؤلفين القدامى منذ القرن الثالث للهجرة ؛ وأول مدلولاته التي تصادفنا كثيراً عند المؤلفين القدامى سواء أكانوا متقدمين أم متأخرين يعني الرسالة المرسله من شخص إلى آخر ، والنصوص التي تدل على هذا معروفة لدى كل متابع للتراث بشكل لا يجيز لنا الاتيان بشاهد منها .

ويبدو أن إطلاق المصطلح بهذا المدلول تطور عند المؤلفين القدامى فاطلقوه على معنى قريب مما سبق ؛ وهو إطلاقهم اسم كتاب على مجموعة الصحف المحتوية على الرويات والسماعات المختلفة دون أن تكون موضوعات هذه الصحف متناسقة مبنية على شكل الكتب المؤلفة ، والنصوص الدالة على هذا كثيرة منها ما يذكره الخطيب البغدادي عن يحيى بن معين من قوله : « كان عبدالله بن المبارك - رحمه الله - كيساً مستتبها ثقة وكان عالماً صحيح الحديث ، وكانت

(٨٩) جذوة القنبر ص ٥١ .

(٩٠) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل التاسع .

(٩١) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الخامس .

(٩٢) نفسه - الفصل الأول .

(٨٧) النقائض ١٧١ ، ونظر أيضاً الكتب التي تنتمي إلى هذه الحقبة التقليدية كنوادر أبي زيد الأنصاري .

(٨٨) تذكرة السامع والمتكلم ١٨٠ - ١٨١ ، المبد ١٣٥ .

كتبه التي حدث بها عشرين ألفا أو واحدا وعشرين ألفا . . . (٩٢) . ومن الواضح أن هذه الكتب التي يشير إليها مجموعة من المصنفات التي تحتوي على أحاديث وساميات مختلفة لا يتجاوز بعضها قليلا من الصفحات ، ذلك لو أنها كانت كبا بالمعنى العامي لكلمة كتاب لما بلغت هذه الكثرة . وهذا هو ما يفسر . . فيما نحسب . . كثرة ما ينسب من كتب إلى أولئك العلماء الأوائل ؛ من مثل ما يذكرونه عن أبي عمرو بن العلاء من أن كتبه التي كتبها عن العرب الفصحاء « قد ملأت بيتا له إلى قريب من السقف » (٩٣) ، وما يذكرونه للمدائني من مؤلفات كثيرة جدا (٩٤) وما يذكرونه من كتب لأبي عبيدة تقارب المائتين (٩٥) ، وما يذكره ثعلب من أنه رأى لاسحاق الموصلي ألف جزء من لغات العرب وكتبها بسماعه (٩٦) .

ويطلق مصطلح الكتاب أيضا عند كثير من المؤلفين القدامى للدلالة على قسم رئيس من البحث أو الكتاب المؤلف ؛ أو ما يقابل مصطلح « الباب » عند بعض المؤلفين القدامى والمعاصرين وقد سبقت الإشارة إلى هذا (٩٨) .

الروح (٩٩) .

المظان

مصطلح أطلق عند بعض المؤلفين القدامى للدلالة على المصادر التي يعتمدها المؤلف ويرجع إليها في جمع مادة كتابه ، وهو يصادفنا عند المؤلفين القدامى منذ القرن الرابع الهجري ، فنلاحظه بهذا المدلول عند الخطيب البغدادي في قوله متحدثا عن الإثبات والمحققين من علماء الحديث : « والواجب على من خصه الله بهذه المرتبة وبلغه إلى هذه المنزلة أن يبذل مجهوده في

٩٢. تاريخ بغداد ١٠/ ١٦٤ .

٩٣. البيان والتبيين ١/ ٣٢١ .

٩٤. ذكر يافوت قسما كبيرا منها ، ينظر : معجم الأدباء ، ٢١٢/٥ - ٢١٨ .

٩٥. معجم الأدباء ٧/ ١٧٠ .

٩٦. رايات الأيمان ١/ ٢٠١ .

٩٨. سبقت الإشارة إلى هذا في مصطلح « الباب » واستقصينا هذا المدلول في منهج البحث الأدبي عند العرب - الفصل الخامس .

٩٩. ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الرابع .

تتبع آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننها وطلبها من مظانها وحملها عن أهلها . . . » (١٠٠) ، ويشبهه في هذا ابن خلكان في قوله متحدثا عن كتابه الوصايا : « فمن وقف عليه من أهل الدراية بهذا الشأن ودان فيه خلافا فهو المذاب في إصلاحه بعد التثبت فيه ؛ فاني بذلت الجهد في التقاطه من مظان الصحة ولم أتساهل في نقله . . . » (١٠١) .

التمهيد (١٠٢) .

التمييز (١٠٣) .

النسخ

استعمل كثير من المؤلفين القدامى « النسخ » بمعنى المأثور وهو الكتابة والتدوين ، فهو يرد عند بعضهم بمعنى الكتابة عموما في حين يرد عند بعضهم الآخر بمعنى النقل عن كتاب معين ، والمعنيان كما هو واضح يدلان على مدلول واحد (١٠٤) .

واستعمل كثير من القدامى أيضا مصطلح النسخة للدلالة على الكتاب الذي يؤلفه المؤلف أو الصورة الواحدة من الصور المتعددة التي تستنسخ عنه ؛ فمن أمثلة استعماله بمعنى الكتاب الأصلي للمؤلف قول ابن الأنباري متحدثا عن الفراء : « أملى الفراء كتبه كلها حفظا لم يأخذ بيده نسخة إلا في كتابين . . . » (١٠٥) ، ومن أمثلة استعماله بمعنى الصور المتعددة التي تستنسخ عن الكتاب الواحد قول حمزة الإصفياني متحدثا عن ديوان أبي نواس : « وقد وجدت في نسخ شعره شعر شاعرين من شعراء أسبهان . . . » (١٠٦) . واستعمال النسخة

١٠٠. الكفاية ٦ .

١٠١. رايات الأيمان ١/ ٢١ ؛ وينظر أيضا : الحلة السراء ١٢١/٢ ، وكتاب الرجال ١/ ٢٥ .

١٠٢. ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل التاسع .

١٠٣. نفسه - الفصل الأول .

١٠٤. ينظر في استعمال المصطلح بهذا المعنى : رسائل الجاحظ

١/ ٢٥٢ ، أخبار الرازي بالله ١٥٤ ، الأغانى ١/ ٤٩

(ومواضع عديدة جدا) الوساطة ٣١ ؛ ديوان المعاني

١/ ٢١ ، ينسخة الشعر ١١٩/٢ ؛ اعجاز القرآن ٢٣٥ ،

زهر الآداب ١/ ١١٣ ؛ تاريخ بغداد ١٢/ ١٠٨ ؛ تاريخ

علماء الأندلس ١/ ١٤ ؛ دلائل الإعجاز ٨ ؛ خريدة القصر

(شام ١/ ٢٩١) ؛ تذكرة السامع ١٧٣ ؛ نهاية الأرب

٨/ ٢١٤ .

١٠٥. نزهة الألباء ٨٤ .

١٠٦. ديوان أبي نواس ١/ ٨ .

المصادر والمراجع

- أحكام صنعة الكلام - محمد بن عبدالغفور الكلاعي (ق ٦)
تد : محمد رضوان الدابة ، بيروت - دار الثقافة
١٩٦٦ .
- أخبار أبي تمام - أبو بكر محمد بن يحيى الصولي (٢٢٥ هـ)
تد : خليل عساكر ، محمد عبده عزام ، نظير الاسلام
الهندي ، بيروت ، المكتب التجاري .
- أخبار الأذكيا - عبدالرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ) تد :
محمد مرسي الخولي ، القاهرة ، مطابع الاهرام
التجارية .
- أخبار أصبهان - أبو نعيم أحمد بن عبدالله الاصبهاني
(٢٠ هـ) لندن ، مط بريل ١٩٣١ - ١٩٣٤ .
- أخبار الحمقى والفُحْلين - ابن الجوزي ، تد : علي
الخافاني ، بغداد ، مط : دار البصري ١٩٦٦ .
- أخبار الراعي بالله - أبو بكر الصولي ، تد : هيورث
دن ، القاهرة ، مط : الصاوي ١٩٣٥ .
- أخبار الشعراء - أبو بكر الصولي ، تد : هيورث دن ،
القاهرة ، مط : الصاوي ١٩٣٤ .
- أخبار النحويين البصريين - الحسن بن عبدالله السيرافي
(٣٦٨ هـ) تد : طه الزيني ، محمد عبدالنعم
خفاجي ، القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٥٥ .
- أخلاق الوزراء - أبو حيان علي بن محمد التوحيد
(١٤٠ هـ) تد : محمد بن ناوي الطنجي ،
مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٥ .
- أدب الإملاء والاستملاء - عبدالكريم بن محمد السمساني
(٥٦٢ هـ) تد : مكس ويسمويلر لندن ١٩٥٢ .
- أدب الكتاب - أبو بكر الصولي ، تصحيح وتعليق : محمد
بهجة الأتري ، القاهرة ، المطبعة السلفية
١٢٤١ هـ .
- أسرار البلاغة - عبدالقاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) تد :
ه. ريتز ، استانبول ، مط : وزارة المعارف
١٩٥٤ .
- الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين ... الخالديان ، تد :
الدكتور السيد محمد يوسف ، القاهرة ، مط :
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٨ - ١٩٦٥ .
- أعجاز القرآن - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي (٤٠٢ هـ)
تد : السيد أحمد صقر القاهرة - دار المعارف
١٩٥٤ .
- الإعلان بالتوبيخ إن ذم التاريخ - شمس الدين محمد بن
عبدالرحمن السخاوي (٩٠٢ هـ) تد : روزنتال ،
ترجم المقدمة والتعليقات د. صالح العلي ،
بغداد ، مط : الثاني ١٩٦٣ .
- الأغاني - أبو الفرج الاصبهاني (٢٥٦ هـ) ، القاهرة ، دار
الكتب المصرية .

بهذا المعنى الذي لا يزال شائعاً حتى اليوم ورد عند
كثير من المؤلفين القدامى (١٠٧) .

وقريب من هذا المدلول استعمالهم « النسخة »
بمعنى النص أو الوثيقة الواحدة ، ففي رسائل
الجاحظ وفي معرض الحديث عن القيان نلاحظ
النص الاتي : « وتمطى واحدا سرها والآخر
علانيتهما وتوهمه أنها له دون الآخر وان الذي
تظهر خلاف ضميرها وتكتب اليهم عند الانصراف
كتبا على نسخة واحدة ... » (١٠٨) .

أنشد

تستعمل لفظة « أنشد » في بعض الكتب
الادبية بمعنى « ذكر في كتاب » لا بمعناها اللغوي
المعروف وهو رفع الصوت بانشاد الشعر أو
تلوته بصوت مسموع ، واستعمال « أنشد »
بهذا المدلول العلمي ورد عند كثير من المؤلفين
القدامى منذ القرن الرابع الهجري ، اذ يقول
الأمدي في كتابه « الموازنة » ما نصه : « وأنشد
أبو العباس بن المعتز في كتاب سركات الشعراء
لسلم الخاسر يعيبه بردى الاستمارة في قوله
يرثي موسى الهادي ... » (١٠٩) ، وواضح أن
معنى « أنشد » هنا هو : ذكر في كتابه ، وهو
معنى نراه مستعملاً عند كثير من المؤلفين القدامى
سواء في القرن الرابع أم فيما بعده (١١٠) .

التوطئة (١١١) .

١٠٧: ينظر على سبيل المثال : النواذر ١٢١ ، التفاضل
١٧/١ ، أخبار أبي تمام ٥٥ ، الأغاني ٢٢٨/٢ ، ديوان
أبي نواس ٢١/٢ ، ٨٨/٢ ، ١٠٥ ، ٢٥٩ ، جبهة الامثال
٢٨٠/١ ، بتيمة الدهر ١٧١/٢ ، شرح الحماسة
١٤٥/١ ، جلدوة القيس ٦٢ ، ٢٢٢ ، مصارع العشاق
١٥/١ ، الفلك الدائر ٦٧ ، الغرب (مصر) ٢٦١ ، لآكرة
السابع ٨٢ ، عنوان الدراية ٤٧ - ٤٨ .

١٠٨: رسائل الجاحظ ١٧٥/٢ ، وينظر في استعمال النسخة
بهذا المعنى : عيون الاخبار ٧/١ ، الأغاني ٦٠/١ - ٦١ ،
نشوار الحاضرة ١٧٠/٢ ، الكناية والتعريض ٦ ، بتيمة
الدهر ١٩٩/٢ ، ٢٣٠ ، نعمة البتيمة ٧٦/٢ ، ندماء
القلوب ٢١٨ ، أحكام صنعة الكلام ٢٤ .

١٠٩: الموازنة ٢٦١/١ .

١١٠: ينظر على سبيل المثال : المؤلف والمختلف ٨٦ ، لطائف
المعارف ١٦٣ ، نمار القلوب ٤٧ ، دلائل الاعجاز ٥٣ ،
أسرار البلاغة ٥٧ ، المنتخب من كفايات الادباء ١٠ ،
محرر التعبير ١٦٨ ، الغرب (مصر) ٢٦٢ - ٢٦٣ .

١١١: ينظر منهج البحث الادبي - الفصل التاسع .

- امتاع والمؤانسة - أبو حيان التوحيدى ، تح : أحمد أمين ، أحمد الزين ، بيروت ، دار مكتبة الحياة .
- الامثال السائرة من شعر المتنبي - الصحاح بن عباد (٢٨٥ هـ) تح : محمد حسن آل ياسين ، بغداد ، مط : المعارف ١٩٦٥ .
- انباه الرواة على انباه النحاة - علي بن يوسف القفلسي (٦٤٦ هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ١٩٥٠ - ١٩٧٣ .
- الايضاح في علل النحو - أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي (٣٣٧ هـ) تح : الدكتور مازن المبارك ، ط ٢ ، بيروت دار الفرائس ١٩٧٣ .
- البدع في وصف الربيع - أبو الوليد اسماعيل بن محمد الحميري (٤٤٠ هـ) تح : هنري بريس ، الرباط ، المطبعة الاقتصادية ١٩٤٠ .
- بديع القرآن - زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد المروف بابن أبي الاصبع المصري (٦٥٤ هـ) ، تح : حفني محمد شرف ، ط ١ ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٧ .
- البصائر والدخائر - أبو حيان التوحيدى ، تح ابراهيم الكيلاني ، دمشق ، مط : الانشاء ١٩٦٤ .
- بغية المتلمس في تاريخ رجال الاندلس - أحمد بن يحيى اللبكي (٥٩٩ هـ) ، مجريط ، مط : روخس ١٨٨٤ .
- البيان والتبيين - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥ هـ) تح : عبد السلام هارون ، ط ٢ ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٠ .
- تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) ، القاهرة ، مط : السعادة ١٩٣١ .
- تاريخ علماء الاندلس - ابن الفرضي (٤٠٣ هـ) ، القاهرة ، دار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .
- ناول مشكل القرآن - ابن فتيبة (٢٧٦ هـ) تح : السيد أحمد صقر ، القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٥٤ .
- نعمة اليتيمة - أبو منصور الثعالبي (٤٢٩ هـ) تح : عباس اقبال ، طهران ، مط : فردين ١٣٥٣ هـ .
- تحرير التحبير - ابن أبي الاصبع المصري ، تح : حفني محمد شرف ، القاهرة ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية ١٣٨٣ هـ .
- التحف والهدايا - الخالديان ، تح : سامي الدهان ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٥٦ .
- التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية - الشيخ علي أكبر النجفي ، حيدر اباد ، ١٣١٢ هـ .
- تذكرة السامع والمتكلم في ادب العالم والمتعلم - بدرالدين ابن جماعة (٧٣٣ هـ) حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٤ هـ .
- التعريف بأدب التأليف - جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ) تح : ابراهيم السامرائي ، بغداد - مجلة كلية الدراسات الاسلامية ، ع ٢ ، ١٩٧٠ .
- التعريفات - الشريف الجرجاني (٨١٤ هـ) بيروت ، مكتبة لبنان ١٩٦٩ .
- التكملة لكتاب الصلة - ابن الأبار القفلسي (٦٥٨ هـ) نشر وتصحيح : عزة العطار ، القاهرة ، مط : السعادة ١٩٢٥ .
- تلبيس ابليس - ابن الجوزي ، تح : خير الدين علي ، بيروت ، دار الوعي العربي .
- التمثيل والمحاضرة - الثعالبي ، تح : عبدالفتاح محمد الحلو ، القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٦١ .
- التنبيه على اوهام أبي علي في اماليه - أبو عبيد اليكري (٨٧ هـ) ، تح : اسماعيل يوسف ديباب ، القاهرة ، مط : السعادة ، ط ٣ ، ١٩٥٤ .
- التنبيه على حدوث التصحيف - حمزة بن الحسن الاسفهاني (٣٦٠ هـ) ، تح : الشيخ محمد حسن آل ياسين ، ط ١ ، مط : المعارف ببغداد ١٩٦٧ .
- ثمار القلوب في المصاف والنسب - الثعالبي ، تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ١٩٦٥ .
- جامع بيان العلم وفضائله - ابن عبد البر النمري (٤٦٣ هـ) صححه وراجعته : عبدالرحمن محمد عثمان ، القاهرة ، مط : السامية ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .
- الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور - لسياء الدين بن الاثير (٦٣٧ هـ) تح : د. مصطفى جواد ، د. جميل سعيد ، بغداد ، المجمع العلمي ١٩٥٦ .
- جذوة المتنبس في ذكر ولاه الاندلس - أبو عبدالله محمد بن أبي نصر الحميري (٤٨٨ هـ) ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .
- الجمان في تشبيهات القرآن - ابن نافيا البغدادي (٨٥ هـ) تح : د. أحمد مطلوب د. خديجة الحسدي ، بغداد - دار الجمهورية ١٩٦٨ .
- جمهرة الامثال - أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (٣٩٥ هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، عبد الجيد قلاش ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٤ .
- الحلة السراء - ابن الأبار القفلسي ، تح : د. حسين مؤنس ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ .
- حلية الفرسان وشعار التجمان - ابن هذيل الاندلسي (٨٠ هـ) تح : محمد عبد الفني حسن ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٢٩ .
- الحماسة - البحتري (٢٨٤ هـ) ، ضبطه وعلق عليه : لويس شيخو ، بيروت دار الكتاب العربي ، ط ٢ ، ١٩٦٧ .

- حريده القصر وجريدة العصر - عماد الدين الأصفهاني (٥٩٧هـ) ، قسم شعراء العراق تحت : محمد بهجة الاثري . المجمع العلمي العراقي ، وزارة الاعلام

قسم شعراء الشام تحت : د. شكري فيصل ، دمشق ، الطبعة الهاشمية ١٩٥٥-١٩٦٤ ، قسم شعراء مصر تحت : أحمد أمين ، شوقي صيف ، احسان عباس ، القاهرة ١٩٥١ ، قسم شعراء المغرب والاندلس ، تحت : عمر الدسوقي ، علي عبد العظيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ١٩٦٤ .

- دلائل الاعجاز - عبد القاهر الجرجاني ، القاهرة ، مكتبة القاهرة ١٩٦١ .

- دمية القصر وعصرة اهل العصر - علي بن الحسن الباخري (٦٧هـ) تحت : عبد الفتاح محمد الحلو ، القاهرة ، دار الفكر العربي ١٩٦٨ .

- ديوان أبي نواس - رواية حمزة الاسفهاني ، تحت : ايغالد فاجنر ، ج ١ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ج ٢ : فيسبادن ١٩٧٢ .

- ديوان المماني - أبو هلال العسكري ، تحت : كرتكسو ، القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٣٥٢هـ .

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - أبو الحسن علي بن بسام الشنتري (٥٤٢هـ) ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٩-١٩٤٥ .

- الرسالة العذراء - ابراهيم بن المبر (٢٨٦هـ) تحت : د. زكي مبارك ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ط ٢ ١٩٢١ .

- رسائل الجاحظ - أبو عثمان الجاحظ ، تحت : عبد السلام هارون ، القاهرة ، مط : السنة المحمدية ١٩٦٤ .

- الروضتين في اخبار الدولتين - شهاب الدين المقدسي (٦٦٥هـ) القاهرة ، مط : وادي النيل ١٢٨٧هـ .

- زهر الآداب - ابو اسحاق ابراهيم بن علي الحصري (٤٥٦هـ) تحت : علي البجاوي ، القاهرة ، مط : الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .

- الزهرة (النصف الاول) - محمد بن داود الاصفهاني (٢٩٧هـ) تحت : لويس نيكول البوهيمي ، بيروت ، مط الابهاء اليسوعيين ١٩٢٢ .

- سحر البلاغة - أبو منصور الثعالبي ، وقف على طبعه في احمد عبيد ، دمشق ، مط : الترفي .

- سر الفصاحة - ابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ) صححه وعلق عليه : عبدالمتعال الصميني ، القاهرة ، مط : محمد علي صبيح ١٩٦٩ .

- سرقات أبي نواس - مهمل بن يونس بن الزرع (بعد سنة ٢٢٢هـ) تحت : محمد مصطفى هدارة ، القاهرة ، دار الفكر العربي ١٩٥٧ .

- سمك اللالي - أبو عبيد البكري ، تحت : عبدالعزيز الميمني ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٦ .

- شرح ابن الريحيد علي رانية ابن البواب - محمد بن شريف المروفي بابن الوحيد (٧١١هـ) تحت : هلال ناجي ، تونس ، مط : المنار ١٩٦٧ .

- شرح الحماسة - محمد بن الحسن المرزوقي (٤٢١هـ) تحت : احمد أمين ، عبدالسلام هارون ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ١ ، ١٩٥١ - ١٩٥٢ .

- شرح مقامات الحريري - أحمد بن عبدالمؤمن الشريشي (٦١٩هـ) نشر ونصيح : محمد عبدالنعم خفاجي ، القاهرة ، الطبعة النيرة بالأزهر ، ط ١ ، ١٩٥٢ .

- الشعر والشعراء - ابن قتيبة ، بيروت ، دار الثقافة ١٩٦٤ .

- الصبح المنبي عن حثية المنبي - البديهي (١٠٧٢هـ) ، تحت : مصطفى السقا ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٢ .

- الصناعين - أبو هلال العسكري ، تحت : علي البجاوي ، محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، مط : الحلبي ، ط ١ ، ١٩٥٢ .

- طبقات نحول الشعراء - محمد بن سلام الجمحي (٢٣١هـ) تحت : محمود محمد شاكر ، القاهرة ، مط : المدني ١٩٧١ .

- طبقات النحويين واللفويين - أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي (٢٧٩هـ) تحت : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ط ١ ، ١٩٥٤ .

- العقد الفريد - أحمد بن محمد بن عبد ربه (٣٢٧هـ) تحت : احمد ابن ابراهيم الابياري ، احمد الزين (تصوير مكتبة المثني ببغداد ١٩٦٧) .

- الصمدية في محاسن الشعر وادابه - الحسن بن رشيق القيرواني (٤٥٦هـ) تحت : محمد محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، مط : السعادة ، ط ٢ ، ١٩٥٥ .

- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء ببجاية - أحمد بن أحمد بن عبدالله الشبريني (٧٠٤هـ) تحت : عادل نويهض ، بيروت ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩ .

- غاية النهاية في طبقات القراء - شمس الدين بن الجوزي (٨٢٢هـ) تحت : بوجستراسر ، القاهرة ، مكتبة الشانجي ١٩٢٢ .

- الفصول الياقة في شعراء المائة السابعة - علي بن موسى ابن سعيد الفسري (٦٨٥هـ) تحت : ابراهيم الابياري ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٦٧ .

- الفلك الدائر على المثل السائر - ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ) تحت : بدوي طبانة ، احمد الحوفي ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦١ - ١٩٦٢ .

- فهرست - محمد بن اسحاق بن النديم (٢٨٥هـ) تح : رضا نجيد ، طهران ، مط : دانشگاه طهران ١٩٧١ .

- فهرست - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) النجف ، المطبعة الحيدرية ط ٢ ، ١٩٦١ .

- فوات الوفيات - محمد بن شاكر الكنبي (٧٦٤هـ) تح : محمد محيي الدين عبدالحمد ، القاهرة ، مط : السعادة ، ١٩٥١ .

- فضاء قرطبة - محمد بن الحارث الخشني (٢٦١هـ) القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .

- كتاب الآداب - جعفر بن شمس الخلافة (٦٢٢هـ) القاهرة ، مط : السعادة ط ١ ، ١٩٢٠ .

- كتاب الرجال - ابن داود الحلي (بعد سنة ٧٠٧هـ) تح : محمد صادق بحر العلوم النجف ، المطبعة الحيدرية ، ١٩٧٢ .

- كتاب الكتاب - ابن درستويه (٢٤٦هـ) نشره لويس شيخو ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ط ٢ ، ١٩٢٧ .

- كشف الظنون - حاجي خليفة (١٠٦٧هـ) استانبول ١٩١١ .

- الكفاية في علم الرواية - الخطيب البغدادي ، حيدر آباد الدكن ١٢٥٧هـ .

- الكناية والتبريل - أبو منصور الثعالبي ، القاهرة ، مط : السعادة ، ١٩٠٨ .

- اللباب في تهذيب الأنساب - عز الدين بن الاثير (٦٣٠هـ) القاهرة ، مكتبة القدسي ١٢٥٧هـ .

- لطائف المعارف - أبو منصور الثعالبي ، تح : ابراهيم الابياري ، حسن كامل الصيرفي القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٦٠ .

- مجاز القرآن - أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٣هـ) تح : محمد فؤاد سزكين القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٥١ .

- المحاسن والمساوي - ابراهيم بن محمد البيهقي (حوالي سنة ٣٢٠هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦١ .

- مرآة الجنان - عبدالله بن اسعد بن علي الياضي (٧٦٨هـ) حيدر آباد ١٢٣٧هـ .

- مراتب النحويين - أبو الطيب اللقوي (٢٥١هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٥ .

- الرصع - مجد الدين بن الاثير (٦٠٦هـ) تح : ابراهيم السامرائي ، بغداد ، مط : الارشاد ١٩٧١ .

- مروج الذهب - علي بن الحسن السعدي (٢٤٦هـ) بيروت ، دار الاندلس ١٩٧٢ .

- مصارع المشائ - أبو محمد جعفر بن أحمد الوراق (٥٠٠هـ) بيروت ، دار صادر ١٩٥٨ .

- مصطلح التاريخ - الدكتور أسد رستم ، بيروت ، المطبعة المصرية ط ٢ ، ١٩٥٥ .

- المصون في الادب - أبو أحمد العسكري (٢٨٢هـ) تح : عبدالسلام هارون ، الكويت ١٩٦٠ .

- مباحث الأنفس - الفتح بن خاقان (٥٢٥هـ) الفلسطينية ، مط : الجوانب ط ١ ، ١٣٠٢هـ .

- معالم العلماء - محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ) النجف ، المطبعة الحيدرية ١٩٦١ .

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب - عبدالواحد المراكشي (٦٤٧هـ) تح : دوزي ، لندن ، ط ٢ - ١٩٦٨ .

- معجم الادباء - ياقوت الحموي (٦٢٦هـ) تح : مرجليوث ، القاهرة ، مط : أمين هندية (تصوير مكتبة المثنى ببغداد) .

- معجم البلدان - ياقوت الحموي ، تح : وستفالد (تصوير مكتبة الاسدي بطهران ١٩٦٥) .

- معجم الشعراء - محمد بن عسمران الرزباني (٢٨٤هـ) تح : عبدالستار أحمد فراج ، القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٦٠ .

- المعيد في ادب المفيد والمستفيد - عبدالباسط بن موسى الماموي (٩٨١هـ) دمشق ، المكتبة العربية ١٣٤٩ .

- المغرب في حلى المغرب - انم تأليفه علي بن موسى بن سعيد المغربي ، قسم الاندلس ، تح : الدكتور شوقي ضيف ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٥٢ - ١٩٥٥ ، قسم مصر ، تح : زكي محمد حسن ، شوقي ضيف ، سيدة محمد الكاشف ، القاهرة ١٩٥٢ ، قسم القاهرة ، تح : حسين نصار ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ١٩٧٠ .

- مفاتيح العلوم - محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (٢٨٧هـ) القاهرة ، مط : الشرق ١٣٤٢هـ .

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة - طاش كبري زادة (٩٦٨هـ) ، تح : كامل كامل بكري ، عبدالوهاب أبو النور ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٨ .

- المقابسات - أبو حيان التوحيدي ، تح : محمد توفيق حسين ، بغداد ، مط : الارشاد ١٩٧٠ .

- من غاب عنه المطرب - الثعالبي ، مط : الجوانب ١٣٠٢هـ .

- المتحل - الثعالبي ، صححه وشرحه : أحمد أبو علي ، الاسكندرية ، المطبعة التجارية ١٩٠١ .

- المنتخب من كتابات الادباء - أبو العباس الجرجاني (٤٨١هـ) ، القاهرة ، مط : السعادة ١٩٠٨ .

- منهج البحث الادبي عند العرب - الدكتور أحمد جاسم النجدي ، بغداد ، وزارة الثقافة والفنون ١٩٧٨ .

- فهرست - محمد بن اسحاق بن النديم (٢٨٥هـ) تح : رضا نجيد ، طهران ، مط : دانشگاه طهران ١٩٧١ .

- فهرست - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) النجف ، المطبعة الحيدرية ط ٢ ، ١٩٦١ .

- فوات الوفيات - محمد بن شاكر الكنبي (٧٦٤هـ) تح : محمد محيي الدين عبدالحمد ، القاهرة ، مط : السعادة ، ١٩٥١ .

- فضاء قرطبة - محمد بن الحارث الخشني (٢٦١هـ) القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .

- كتاب الآداب - جعفر بن شمس الخلافة (٦٢٢هـ) القاهرة ، مط : السعادة ط ١ ، ١٩٢٠ .

- كتاب الرجال - ابن داود الحلي (بعد سنة ٧٠٧هـ) تح : محمد صادق بحر العلوم النجف ، المطبعة الحيدرية ، ١٩٧٢ .

- كتاب الكتاب - ابن درستويه (٢٤٦هـ) نشره لويس شيخو ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ط ٢ ، ١٩٢٧ .

- كشف الظنون - حاجي خليفة (١٠٦٧هـ) استانبول ١٩١١ .

- الكفاية في علم الرواية - الخطيب البغدادي ، حيدر آباد الدكن ١٢٥٧هـ .

- الكناية والتبريل - أبو منصور الثعالبي ، القاهرة ، مط : السعادة ، ١٩٠٨ .

- اللباب في تهذيب الأنساب - عز الدين بن الاثير (٦٣٠هـ) القاهرة ، مكتبة القدسي ١٢٥٧هـ .

- لطائف المعارف - أبو منصور الثعالبي ، تح : ابراهيم الابياري ، حسن كامل الصيرفي القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٦٠ .

- مجاز القرآن - أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٣هـ) تح : محمد فؤاد سزكين القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٥١ .

- المحاسن والمساوي - ابراهيم بن محمد البيهقي (حوالي سنة ٣٢٠هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦١ .

- مرآة الجنان - عبدالله بن اسعد بن علي الياضي (٧٦٨هـ) حيدر آباد ١٢٣٧هـ .

- مراتب النحويين - أبو الطيب اللقوي (٢٥١هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٥ .

- الرصع - مجد الدين بن الاثير (٦٠٦هـ) تح : ابراهيم السامرائي ، بغداد ، مط : الارشاد ١٩٧١ .

- مروج الذهب - علي بن الحسن السعدي (٢٤٦هـ) بيروت ، دار الاندلس ١٩٧٢ .

- نهاية الأرب في فنون الأدب - أحمد بن عبد الوهاب النويري
(٧٢٢ هـ) ، القاهرة ، دار الكتب المصرية .

- النوادر في اللغة - أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري
(٢١٤ هـ) صححه : سعيد الخوري بيروت ، دار
الكتاب العربي ، ط ٢ .

- نور القيس المختصر عن القيس ... - الحافظ اليعقوبي
(٦٧٢ هـ) ، ن : زلهام فيسيان ١٩٦٤ .

- الوافي بالوفيات - صلاح الدين الصفدي (٧٦٤ هـ) ،
المطبوع : ن : ديتر ودرينغ ، فيسيان
١٩٦١ - ١٩٧٢ ، المخطوط : مصورة في المكتبة
المركزية بجامعة بغداد .

- الوساطة بين المتنبي وخصومه - القاضي الجرجاني
(٢٩٢ هـ) ن : محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي
البجاوي ، القاهرة ، ن : الحلبي ، ط ١ ،
١٩٦٦ .

- وفيات الأعيان - ابن خلكان (٦٨١ هـ) ن : احسان عباس ،
بيروت ، دار الثقافة ١٩٦٨ - ١٩٧١ .

- يتيمة الدهر - الثعالبي ، ن : محمد محيي الدين
عبد الحميد ، القاهرة ، ن : السعادة ، ط ٢
١٩٥٦ .

- منهج البحوث العلمية للطلبة الجامعيين - نريا ملحي ،
بيروت ، دار الكتاب اللبناني ١٩٦٠ .

- الموازنة - أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي (٢٧٠ هـ)
ن : السيد أحمد صقر القاهرة ، دار المعارف
١٩٦٥ .

- المؤلف والمختلف - الأمدي ، ن : عبد الستار أحمد فراج ،
القاهرة ، مط الحلبي ١٩٦١ .

- الموشى - محمد بن أحمد الوشاء (٣٢٥ هـ) ن : كمال
مصطفى ، القاهرة ، مط : الاعتماد ط ٢ ، ١٩٥٣ .

- نزهة الألباء في طبقات الأدباء - ابن الأنباري (٥٧٧ هـ)
ن : إبراهيم السامرائي ، نشر مكتبة الاندلس
ببغداد ط ٢ ، ١٩٧٠ .

- نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة - المحسن بن علي التنوخي
(٣٨٤ هـ) ن : عبود الشالجي بيروت - دار
صادر ١٩٧١ - ١٩٧٢ .

- النفاض - أبو عبيدة ، ن : بيقان ، لندن ١٩٠٥ .

- النكت في أعجاز القرآن - الرماني (٣٨٤ هـ) ، ن : محمد
خلف الله أحمد ، محمد زغلول سلام ، القاهرة ،
دار المعارف .



مَا وَضَعَ فِي اللُّغَةِ عِنْدَ الْعَرَبِ فِي نَهَايَةِ الْقَرْنِ الثَّالِثِ

الدكتور

مُحَمَّدُ حُسَيْنُ الْبَاسِنِي

كلية الآداب - جامعة بغداد

للباحثين وسادا لقراغ لديهم . على أي لا ادعي
الكمال ، فربما فاتني ذكر ما يجب أن يذكر فيه ،
وهذه طبيعة البشر ، والكمال لله وحده .

وإذا كان لي أن أذكر شيئا عن منوحي في
أعداد هذا الثبت ، فأقول : أي حين حددت
التوقف بنهاية القرن الثالث ، فإن الاعتماد في
ذلك كان على أساس سنة وفاة المؤلف ؛ فأختر
من ذكرنا له تأليفا في فن من الفنون هو الأفضل
ابن سلمة بن عاصم ، الذي يرجع أنه توفي عام
(٢٠٠ هـ) . والخذ بهذا الأساس بمضمون
الوقوع في العُدس والتخمين اللذين لا يعلم منهما
من أراد أن يحدد تاريخ تأليف الكتاب .

ثم اني التزمت بالمعنى الدقيق لاصطلاح
(اللغة) حين اردت احصاء ما وضع في اللغة ؛
فان ذلك يخرج النحو وما أُلّف فيه . وقسمت
هذه الفنون اللغوية التي وضع فيها العرب
آثارهم اربعة اقسام ؛ توخيت في كل قسم منها
وحدة الموضوع العام الذي تنتمي اليه الفنون .
فالقسم الاول : للكتب التي وضعت لمعالجة
النصوص . والقسم الثاني : للكتب التي وضعت
لدراسة المفردات او اجزائها . والقسم الثالث :
للكتب التي وضعت حول البيئة الطبيعية .
والقسم الرابع : للكتب التي وضعت لاحتساء
اللغة . وكل قسم من هذه الاقسام ، يضم عددا
غير متساو من الفنون اللغوية ، وربما تفرع الفن
الواحد الى فروع صغيرة .

ولم التزم تثبيت اسم الكتاب تحت اسم
المؤلف في كل فن من الفنون ، الا اذا كانت
عنوانات هذه الكتب يختلف بعضها عن البعض

المقدمة

لعل العرب من اغزر الاسم نتاجا فكريا ،
ومن اسبقها الى هذا النتاج قياسا الى اوليات
اللغة والثقافة . وربما كان لظهور الاسلام بين
ظهوراتهم الاثر الاكبر في التوجه الى المدرس
والبحث والاحصاء ايمانا وحرصا وانبهارا ؛ ومما
يؤيد هذا المذهب ان جل آثارهم الاولى انصبت
على القرآن من نواحيه التشريعية واللغوية
والاعجازية ، فظهرت علوم التفسير والفقه وشرح
الالفاظ الغريبة وحصر الاستعمالات اللغوية
واللغوية وما الى ذلك مما قاد التأليف الى التعمق
في هذه الفنون ، وتطوير مادتها جيلا بعد جيل .
وقامت على اساس العلوم الاولى دعائم علوم
جديدة كالفلسفة والمنطق وعلم الاجتماع والعلوم
التطبيقية .

ومنذ ان وضعت في (الدراسات اللغوية
عند العرب ، الى نهاية القرن الثالث) اطروحتي
للدكتوراه ، وانا اتوق الى وضع ثبت تفصيلي لما
وضع العرب في اللغة خلال هذه القرون الثلاثة
الاولى ، ذلك ان رسالتي التي اشرفت اليها درست
مجموعة كبيرة من الكتب والمجموعات دون ان
تستقصيها ، لأن ذلك في مثل اطروحة جامعية
ليس معقولا من الناحية المنهجية ، فاعتمدت
فيها على الفنون التي رايت انها تمثل الانجازات
الفكرية والمنهجية في التأليف عند العرب الى آخر
القرن الثالث الهجري .

واقدم اليوم هذا الثبت ، بعد ان بذلت فيه
ما وسعني من الجهد ، رنجيا ان يكون نافعا

بإلآخر رغم انتمائها إلى من واحد . كما لم انص
على المقنود من هذه الكتب . بل اكتفيت بالنص
على المطبوع والمخطوط . وفي ذلك نص على
المقنود . أن نسخ أنه مقنود أبداً : واجتهدت أن
انص على ما بلغني من طبعات الكتاب . وما بلغني
من نسخ المخطوط .

وربما اشترت إلى المصدر الذي استقيت منه
اسم الكتاب . أن رجلت في ذكره فائدة يدرئها
القارىء في موطنها . كما أثبت ما عثرت عليه من
الإنشابات التي اقتبسها المؤلفون الذين رجعوا
إلى الكتاب . وقد انص على أن الكتاب من مصادر

الكتاب القلاوي . أن وجدت نص المؤلف الثاني
على ذلك في المقدمة .

كما عثرت في ذكره ما رسعني ذلك .
الكتاب في نسخة نسخة الكتاب إلى المؤلف . لم أذكر
مراجع الشكك بمؤلف التحقيق . ولم أهمل
النص على الوهم الذي صاحب ذكره أو نسبته
إلى المؤلف أو ألزم باستقلاله من الكتاب الكبير
الذي هو جزء منه .

فإن كنت قد قدمت بهذا شيئاً فاعلموا بذلك
كل ما أرجو . والله ولي التوفيق .

القسم الأول : ما وضع لمعالجة النصوص

كتب الأمثال

- ١ - المصينة .
دونت فيها بعض الأمثال في العصر الجاهلي :
(زلهام : الأمثال العربية القديمة ١٢) .
- ٢ - عبيد بن شربة الجهمي (معاصر معاوية التوفى ٥٦هـ) .
من مصادر الميداني في مجمع الأمثال ١/١ .
- ٣ - صخر بن عياش (أو السباس) العبدي (معاصر معاوية
ت ٦٠هـ) .
- ٤ - علافة بن كرشم (أو كرسم أو كريم) الكلابي (معاصر
يزيد بن معاوية ت ٦٤هـ) .
راى ابن النديم من كتابه خمسين ورقة (الفهرست ٩) .
- ٥ - أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٧هـ) .
- ٦ - أبو المنى الوليد بن الحسين المعروف بالشرفي بن القطامي
(ت ١٥٨هـ) .
من مصادر الميداني في مجمع الأمثال ١/١ .
- ٧ - الفضل القبي (ت ١٧٠هـ) .
طبع أول مرة بالجوانب سنة ١٢٠٠هـ ، ثم أعيد طبعه
في القاهرة سنة ١٢٢٧هـ .
- ٨ - يونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ) .
اقتبس منه حمزة الاصبهاني في كتابه : ما كان على
أفضل من الأمثال (مخطوط) : باب العين .
- ٩ - عطاء بن مصعب (استاذ أبي عبيدة التوفى ٢١٠هـ) .
من مصادر الميداني في مجمع الأمثال ١/١ .
- ١٠ - أبو فيد موزج السدوسي (ت ١٩٥هـ) .
طبع أول مرة بتحقيق الدكتور أحمد محمد النسيب ،
باليان عام ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
لم طبع بتحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب في القاهرة
سنة ١٩٧١م .
- ١١ - النضر بن شعل (ت ٢٠٣هـ) .

- ١٢ - هشام الكلبي (ت ٢٠٤هـ) .
- ١٣ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦هـ) .
- ١٤ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) .
- ١٥ - أبو سعيد عبدالمك بن قريب الاصمعي (ت ٢١٢هـ) .
- ١٦ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ) .
- ١٧ - أبو عثمان سعدان بن المبارك (ت ٢٢٠هـ) .
الف في الأمثال ، وروى كتاب أبي عبيدة في الأمثال :
أ بقية الوفاة ٢٥٤) .
- ١٨ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢١هـ) .
نشر المستشرق برتسو فصلين من هذا الكتاب سنة
١٨٢٦م .
لم نشرت الأمثال منتزعة من الكتاب ومرتبعة على الحروف
ضمن كتاب (التحفة البهية) المطبوع بالجوانب سنة
١٢٠٢هـ واختصره ابن عبد ربه وصفه كتابه (العقد
الفسريد) ج ٢ المطبوع بالقاهرة سنة ١٩٤٢م .
واختصره وشرحه أبو عبيد البكري في كتابه (فصل
المقال) المطبوع بتحقيق الدكتور عبدالمجيد عابدين
والدكتور إحسان عباس في الخرطوم سنة ١٩٥٨م .
وبعض المستشرق زلهام بتحقيق (فصل المقال للبكري)
أيضا : [الأمثال العربية القديمة ٨٥] .
- ١٩ - علي بن المبارك اللخمياني (ت ٢٢٥هـ) .
- ٢٠ - ابن الأعرابي (ت ٢٢١هـ) .
- ٢١ - أبو محمد عبدالله بن محمد التوزي (ت ٢٢٢هـ) .
- ٢٢ - ابن السكيت (ت ٢٢٤هـ) .
اقتبس منه أبو الفرج الاصبهاني في : الاغانى ١٢٢/٢١ .
وأبو عبيد البكري في : فصل المقال ٢٦٧ .
- ٢٣ - أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٢٥هـ) .
نشر الدكتور محمد حميد الله قطعة وصلت من الكتاب
في : مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد (١) ١٩٥٦م .
- ٢٤ - أبو اسحاق ابراهيم بن سفيان الزبدي (ت ٢٤٩هـ) .

كتب معاني التفسير

- ١ - أبو تروان العكبي (استاذ الخليل التوفي ١٧٥ هـ) :
الفهرست ٥٢ .
- ٢ - الفضل النسبي (ت ١٧٠ هـ) كتابان : معاني التفسير
(الفهرست ٧٥) والمفاتيح : نشر بشرح أبي بكر
الانباري وتحقيق كارلوس لايل وطبع بيروت عام
١٩٢٠ .
- ٣ - أبو فريد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : الفهرست ٥١ .
- (- التفسير بن جميل (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٥٨ .
- ٥ - أبو محمد عبدالله بن يحيى بن كناسة (ت ٢٠٧ هـ) :
الفهرست ٧٧ .
- ٦ - أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأختش (ت ٢١١ هـ) :
الفهرست ٥٨ .
- ٧ - عبدالله بن فريب الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) :
ثلاثة كتب : معاني التفسير ، القصائد الست ، الأراجيز
(الفهرست ٦١) والأصمعيات : نشر بتحقيق أحمد
محمد شاكر وطبع بدار المعارف بمصر ١٩٦٤ .
- ٨ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : بروكلمان -
الذيل الأول ١٦٦ .
- ٩ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٥٦ .
من كتابه (أبيات المعاني) القياس في : كتابات
الخرجاني ٩٢ .
- ١٠ - ابن الأعرابي (ت ٢٢١ هـ) :
كتابان : معاني التفسير (الفهرست ٧٦) وأبيات المعاني
(درة الفواص ٢٢) ولغاهما كتاب واحد .
- ١١ - أبو العيشل الأعرابي (ت ٢٢٠ هـ) : الفهرست ٥٥ .
- ١٢ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٩ ، ١٠٨ .
كتابان : كبير وصغير . ذكر أحدهما ابن خير الأسبيلي
في فهرسته : ٢٨٢ باسم (معاني الأبيات) .
اقتبس البغدادي من (أبيات المعاني) في خزائنه :
١/٩ ، ٢٨٧ ، ٥١٠ ، ٢٠١/٢ ، ٢٠٨ ، ٨١ ، ٢٥٦/٤ ،
٥٥١ . أما كتابه في شرح الطلقات فلم يصل ، ولكن
ابن النحاس حلق لنا نصوصا كثيرة منه نقلها في
شرحه .
- ١٣ - علي بن محمد الكوازي المصروف بابن عبيدوس
(ت ٢٢٥ هـ) : كحالة ١٨٨/٧ .
- ١٤ - أبو محمد عبدالرحمن ابن أخي الأصمعي (ت حدود
٢٥٠ هـ) : الفهرست ٦١ .
- ١٥ - أبو سعيد السكري (ت ٢٧٥ هـ) :
الأبيات السائرة . وعشرات الدواوين التي قام
بشرحها ، وطبع منها الكثير . أما شرح اشعار الهذليين
فطبع أول مرة بتحقيق هل في هانوفر ١٩٢٦ ولييزج
١٩٢٢ ، ثم طبع في لندن ١٨٥٤ ثم في برلين ١٨٨٤
ثم في القاهرة بدار الكتب ١٣٦١ هـ .
- ١٦ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : الفهرست ٨٥ .
المعاني الكبير : طبع في ثلاثة أجزاء بتحقيق المستشرق

٢٥ - أبو عكرمة الشيبلي (ت ٢٥٠ هـ) :
طبع بتحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب في دمشق سنة
١٩٧١ م .

- ٢٦ - الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) .
- ٢٧ - أبو جعفر أحمد بن أبي عبدالله محمد البرقي
(ت ٢٧١ هـ) .
- ٢٨ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
- ٢٩ - علي بن المهدي الاصفهاني (ت ٢٨٩ هـ) .
- ٣٠ - أبو المباس أحمد بن يحيى نطش (ت ٢٩١ هـ) .
- ٣١ - الجنيدي بن محمد بن الجنيدي القواريري (ت ٢٩٨ هـ) .

كتب معاني القرآن

- ١ - واصل بن عطاء (ت ١٢١ هـ) .
- ٢ - بونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) .
وضع في هذا الموضوع كتابين صغيرا وكبيرا (الفهرست
٢٧) .
- ٣ - أبو جعفر محمد بن الحسن الرواسي (ت ١٨٧ هـ) :
الفهرست ٢٧ .
- ٤ - علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) : الفهرست ٢٢ .
- ٥ - أبو فريد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : الفهرست
٥٨ وطلبات المفسرين ٢٢٦ .
- ٦ - أبو محمد اليزيدي (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٢٧ .
- ٧ - محمد بن المستنير المصروف بقطرب (ت ٢٠٦ هـ) :
الفهرست ٢٧ .
- ٨ - يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
نشرت أجزاءه الثلاثة بتحقيق محمد علي النجاشي
وجماعة بالقاهرة بين سنتي ١٩٥٥ - ١٩٧٢ م .
- ٩ - أبو عبيدة سمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
طبع (مجاز القرآن) بجزاين بتحقيق الدكتور محمد
فؤاد سزكين في القاهرة بين سنتي ١٩٥٤ - ١٩٦٢ م .
- ١٠ - أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأختش (ت ٢١١ هـ) .
حققه لسان رسالة للدكتوراه الدكتور عبدالامير الورد
مطبوعا على الآلة الكاتبة ببغداد ١٩٧٨ م .
- ١١ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
- ١٢ - عبدالله بن مسلم المعروف بابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) :
معاني القرآن (البنية ٦٢/٢) .
وليع (ناول عن شكل القرآن) بتحقيق السيد أحمد
صقر في القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
- ١٣ - محمد بن يزيد البرد (ت ٢٨٥ هـ) : الفهرست ٢٧ .
- ١٤ - أبو المباس أحمد بن يحيى نطش (ت ٢٩١ هـ) :
الفهرست ٢٧ .
- ١٥ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٢٧ .
- ١٦ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) : الفهرست ٢٧ .

كرنكو والشيخ عبدالرحمن بن يحيى العلمي اليماني ،
في حيدر آباد الدكن عام ١٩٤٩ م ، واعيد طبعه
بالتصوير في بيروت ١٩٧١ م | تراجع : مصححات المطابع
في هذا الثبت ، رقم (١١١) .

١٧- أبو بشر اليمان بن أبي اليمان البندنجي (ت ٢٨٤ هـ) :
الفهرست ٩ .

١٨- البحتري (ت ٢٨٤ هـ) .
الحجاسة : تحقيق لويس شيخو اليسوعي - طبع الطبعة
الكاثوليكية بيروت .

١٩- أبو عثمان الانشانداني (ت ٢٨٨ هـ) .
كتابان : معاني الشعر ، والابيات | الفهرست : ٦٦ ،
٩١ . لم يصل الثاني ولعله الاول نفسه .
طبع الاول في دمشق بتحقيق محمد سليم الجندي
وجماعة عام ١٩٢٢ م . واعاد نشره الدكتور صلاح الدين
النجد في دار الكتاب الجديد بيروت عام ١٩٦٤ م .
وينظر بروكلمان : الدليل الاول ١٦٩ .

٢٠- أبو الدباس أحمد بن يحيى تلمب (ت ٢٩١ هـ) .
كتابان : الابيات السائرة | المؤلف والمختلف : ١٥٢ ،
ومعاني الشعر | الفهرست ٨١ ، اما كتابه : شرح
الملقات فلم يصل .

٢١- أبو ذكوان القاسم بن اسماعيل (تلميد البرد) :
الفهرست ٦٥ .

٢٢- أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) .
شرح السبع الطوال الجاهليات : نسخة المخطوطة
الوحيدة في مكتبة برلين ؛ رقمها (٧٤٤٠) . املك صورة
منه ، واعمل والاستاذ علي الباسري على تحقيقه .

كتب النوادر والأمال

١- أبو عمرو بن الملاء (ت ١٥٧ هـ) : الفهرست ١٢٠ .

٢- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) : لسان
العرب ٢٤/٩ ، وبروكلمان ١٢٤/٢ .

٣- أبو عبدالله القاسم بن معن السعدي الكوفي
(ت ١٧٥ هـ) .

٤- يونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) .
كتابان : كبير وصغير . نقل من أحدهما السيوطي في
الزهر : ٢٧٥/٢ - ٢٧٦ ، ٢٨٩ .

٥- أبو مالك عمرو بن كركرة (معاصر يونس) .
نقل السيوطي منه نصاً في الزهر : ٢١١/١ .

٦- علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .
ثلاثة كتب : أكبر وأوسط وأصغر ، نقل من أحدهما
الزبيدي في التاج (حفر) : ١٦/١١ .

٧- أبو اليقظان سحيم بن حفص النسابي .

٨- أبو شبل الفيلبي (عهد الرشيد ١٧٠ - ١٩٢ هـ) .
راه ابن النديم بخط عتيق بإصلاح أبي عمر الزاهد
نحو ثمانمائة ورقة | الفهرست : ٥١ .

٩- أبو الفرجي .
راه ابن النديم بخط ابن أبي سعد | الفهرست : ٥٢ .

١٠- أبو محمد يحيى بن المبارك البزدي (ت ٢٠٢ هـ) .
نقل السيوطي منه في الزهر : ١١٠/١ ، ٢٥٠ ،
٦٩/٢ ، ١٠٦ ، ١٤٤ ، ١٥١ .

١١- محمد بن المستبر المعروف بقطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

١٢- أبو عمرو التميمي (ت ٢٠٦ هـ) .
ثلاثة كتب : أكبر وأوسط وأصغر . نقل السيوطي من
الاول في الزهر : ٢٦٠/١ ، ٢٦١ ، ١١/٢ ، ٦٥ ،
٧٢ ، ١٠٥ ، ١٥١ .

١٣- يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
نقل الصغاني منه في الكلمة : ٢٧٨/٢ . والزبيدي
في التاج : ١٢٢/٢ ، ٢٥٩/٥ .

١٤- أبو عبدالرحمن الهيثم بن عدي الطائي (ت ٢٠٧ هـ) .

١٥- أبو محمد عبدالله بن سعيد الأموي (استاذ أبي عبيد) .

١٦- أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

١٧- عبدالله بن فريب الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
كتابان : النوادر ، ونوادر الاعراب .

١٨- عبدالرحمن بن بزرج (معاصر الاصمعي) .
استحسن الأزهرى كتابه ووجد فيه فوائد كثيرة
| تهذيب اللغة : ١٩/١ .

١٩- سعيد بن مسعدة الاختلي الأوسط (ت ٢١١ هـ) .

٢٠- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
نشر أول مرة بتحقيق سعيد الخوري الشرتوني ،
الطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٨٩٤ م واعيد نشره
بالتصوير بيروت سنة ١٩٦٧ م .

٢١- أبو الحسن علي بن محمد الدائلي (ت ٢١٥ هـ) .

٢٢- أبو زياد عبدالله بن الحر الكلابي (ت ٢١٥ هـ) .

٢٣- أبو المنهال عيينة بن عبدالرحمن (تلميد الخليل) .

٢٤- أبو الحسن علي بن المبارك اللحياني (تلميد الكسائي) .
نقل السيوطي منه في الزهر : ٢٠٠/٢ . والزبيدي في
التاج : ١١٥/١ ، ٢٥٨/٩ .

٢٥- أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢١ هـ) .

٢٦- أبو عبدالله محمد بن يحيى بن المبارك البزدي
(ت ٢٢٧ هـ) .

٢٧- أبو سعد عبدالوهاب بن حريش الاعرابي (تلميد
اللاحيني) .

نشر بتحقيق الدكتور غزوة حسن بدمشق سنة ١٩٦١ م
بجزئين .

٢٨- ابن الاعرابي محمد بن زياد (ت ٢٢١ هـ) .
أربعة كتب : النوادر ، ونوادر الزبيرين ، ونوادر بني
قفقس ، والامالي . ومن هذا الآخر نقل في : درة
الغواص : ٧٤ وشرح نهج البلاغة ٢٠/٥ وخزانة
الادب : ٤٠٧/٢ . وصلت اليها من الاول قطعة مكونة
من عشرين صفحة محفوظة بدار الكتب المصرية رقمها
(١٦٠٠ لغة - تيمور) وفام كامل سعيد بتحقيق هذه
القطعة ضمن رسالة للماجستير عن ابن الاعرابي مطبوعة
بالقاهرة الكائنة سنة ١٩٧٥ م .

٢٩- عمرو بن أبي عمرو التميمي (ت ٢٢١ هـ) .

٣٠- علي بن الغيرة الأرمي (ت ٢٢٢ هـ) .

- ٢ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
اسم كتابه : المختضب (الفهرست ٦٠) .
- ٤ - أبو عمر بن دار بن عبد الحميد الكرخي .
اسم كتابه : جامع اللغة (الفهرست ٩١) .
- ٥ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .
اصلاح المنطق . طبع بتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون بدار المعارف بمصر سنة ١٩٤٩ م وأعيد طبعه بدار المعارف سنة ١٩٥٦ م .
- ٦ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
اسم كتابه : الفساحة (الفهرست ٦٤) .
- ٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
ادب الكاتب . نشر أول مرة بتحقيق المشرق (جرونر) في لندن عام ١٩٠١ م . ثم نشر بإشراف محب الدين الخطيب بالطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ وأعيد طبعه ببغية السعادة بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م .
الجزائري . مخطوطه الكاملة في المكتبة القاهرية بدمشق (٢٢٠) ورقة ، وفيها (١٥٩٦) ذكره بروكلمان : ٢٢٨/٢ . فهرس مخطوطات دار الكتب القاهرية ، علوم اللغة العربية : ٨١ - ٨٢ : نشر بعض أبوابه مستقلة منها :
- أ - النعم والبهائم والوحش والسباع والطيور والهوام وحشرات الأرض : نشره المشرق موريس بوج بيروت سنة ١٩٠٨ م .
- ب - النخل والكرم : نشره المشرق أوغست هفتر في مجلة الشرق - السنة الخامسة . وأعاد نشره الأب لويس شيخو اليسوعي وضعه إلى كتابه (البلغة) بيروت سنة ١٩١١ م .
- ج - الرجل والاله والأواني في السفر والحضر والدور والبيوت والالهيّة والابنية : نشره الأب لويس شيخو اليسوعي في (البلغة) أيضا بيروت ١٩١١ م .
- د - اللبن والشراب : نشره الأب لويس شيخو اليسوعي في (البلغة) بيروت سنة ١٩١١ م ملحقاً بكتاب (اللب واللبن) لأبي زيد النشور م .
- هـ - ابواب متفرقة : نشرها الأب لويس شيخو اليسوعي ملحقاً بكتاب (فقه اللغة ولسان العربية) لأبي منصور الثعالبي ، الذي نشره في المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٨٨٥ م تراجع : معجمات المعاني في هذا الثبت ، رقم (١١) .
- ٨ - أبو العباس محمد بن يزيد البرد (ت ٢٨٥ هـ) .
الفاصل : حققه عبدالعزيز الميمنى ، وطبع بدار الكتب المصرية سنة ١٩٥٦ م .
المختضب : نشر بتحقيق عبدالخالق عيسى بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ .
- ٩ - أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .
الفصح . نشر أول مرة بتحقيق المشرق (Barth) (يارث) في ليزج عام ١٨٧٦ م . ثم نشر بعنوان (فصح ثعلب والشروح عليه) المتن ثعلب والشرح للهروي . بتحقيق محمد عبد النعم خفاجي في القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

- ٢١ - أبو محمد عبدالله بن محمد التوزي (ت ٢٢٢ هـ) .
- ٢٢ - اسحاق بن ابراهيم الموصلي (ت ٢٢٥ هـ) .
كتابان : النوادر النخبة ، والاختيار في النسواد . وتعلما كتاب واحد .
- ٢٣ - أبو عبدالرحمن عبدالله بن محمد بن هاني ، النيسابوري (ت ٢٣٦ هـ) .
كتاب أكثر من ألفي ورقة ، نظر فيه الأزهرى ، تهذيب اللغة : ٢٤/١ .
- ٢٤ - أبو الوازع محمد بن عبدالخالق .
اسم كتابه : نوادر الأعراب الذين كانوا مع ابن طاهر بنيسابور .
- ٢٥ - دهج بن محرز البصري .
راه ابن التميم نحو مائة وخمسين ورقة ، وفيه اصلاح بخط أبي عمر الزاهد (الفهرست : ٦٨ ، ١٢٠) .
- ٢٦ - فربة أم البهلول الأسدية .
اسم كتابها : النوادر والمصادر .
- ٢٧ - أبو اسحاق ابراهيم بن سليمان بن حبان النهدي .
- ٢٨ - أبو العباس عبدالله بن خليل (ت ٢٤٠ هـ) .
- ٢٩ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .
- ٣٠ - أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
من كتابه نصوص مقبولة في : التنبيه على أوهام أبي علي ٦١ ، والاصابة ٢/٢٦٣ وخزانة الادب ٢/١٩٩ ، ٢٢٧ ، ٧٤/١ ، ٢٣٦ .
- ٣١ - الزبير بن بكار القرشي (ت ٢٥٦ هـ) .
كتابان : نوادر الدينين ، ونوادر النسب .
- ٣٢ - أحمد بن أبي عبدالله الرقي .
- ٣٣ - أبو حنيفة الديوري (ت ٢٨٢ هـ) .
- ٣٤ - اسماعيل بن اسحاق القاضي (ت ٢٨٢ هـ) .
- ٣٥ - الحسن بن علي العنزي (ت ٢٩٠ هـ) .
اسم كتابه : النوادر عن العرب .
- ٣٦ - أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .
كتابان : النوادر ، والآمال . وقد يسمى النسائي بالبحالي وقد نشر بجزئين بتحقيق عبدالسلام محمد هارون وطبع بدار المعارف بمصر سنة ١٩٤٨ م ، وأعيد نشره سنة ١٩٥٦ م .
- ٣٧ - نصر بن مضر الأسدي .
روى كتابه محمد بن الحجاج بن نصر الأنصاري (الفهرست : ٦٨ ، ١٢٠) .

كتب الموضوعات الشاملة

- ١ - سيوت (ت ١٨٠ هـ) .
الكتاب . طبع أول مرة بجزئين في بولاق بالمطبعة الكبرى الأميرية سنة ١٢١٦ هـ . ثم أعيد نشره بتحقيق عبدالسلام محمد هارون بخمسة أجزاء في الهيئة النحوية العامة للكتاب سنة ١٩٧٧ م .
- ٢ - أبو الهيثم الرازي .
اسم كتابه : مجرد اللغة (الفهرست ٨٦) .

القسم الثاني : ما وضع لدراسة المصنفات أو أجزائها

كتب الفهرست

(أ) غريب القرآن

- ١ - عبدالله بن عباس (ت ٦٨ هـ) .
كانت من كتابه نسخة في برلين قبل الحرب العالمية الثانية [بروكلمان ٢٢/١ ، والمعجم العربي ٢٩/١] .
- ٢ - أبو سعيد ابن بن تغلب بن رباح البكري (ت ١٤١ هـ) :
معجم الأدباء ، ١.٨/١ .
- ٣ - أبو زيد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : تاريخ بغداد ، ٢٥٨/١٣ ، وانباء الرواة ٢٢٧/٢ .
- ٤ - أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي (ت ٢٠٢ هـ) .
- ٥ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .
- ٦ - أبو عبيدة عمر بن النضر (ت ٢١٠ هـ) .
- ٧ - الأختلج الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) .
- ٨ - عبدالله بن قريب الاصمعي (ت ٢١٣ هـ) .
هناك شك في نسبة الكتاب إليه [المعجم العربي ١.٠/١] .
وينظر : مراتب النحويين ٨) .
- ٩ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : معجم الأدباء ، ٢٦.١/١٦ .
- ١٠ - محمد بن سلام الجعفي (ت ٢٢١ هـ) .
- ١١ - أبو عبدالرحمن عبدالله بن محمد المديني المعروف بابن اليزيدي (تليف الفراء) .
- ١٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
طبع كتابه تفسير غريب القرآن بتحقيق السيد أحمد صقر ، ونشر في القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- ١٣ - محمد بن الحسن بن دينار الاحول (تليف ابن الاثير) .
- ١٤ - أبو النجاشي أحمد بن يحيى تلمب (ت ١٩٠ هـ) .
- ١٥ - أبو جعفر أحمد بن محمد بن بزاد الطبري .

(ب) غريب الحديث

- ١ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) : النهاية ١/١ .
- ٢ - أبو بكر الحسين بن عياش الباجداني (ت ٢٠٢ هـ) .
- ٣ - أبو عبيدة عمر بن النضر (ت ٢١٠ هـ) : النهاية ١/١ .
- ٤ - أبو عثمان عبدالرحمن بن عبد الأعلى السلمي (معاصر أبي عبيدة) : الفهرست ٥١ .
- ٥ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
- ٦ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
- ٧ - يحيى بن زباد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- ٨ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
رأى كتابه ابن التميمي بنحو مائتي ورقة بخط السكري (الفهرست ٦١ ، وينظر : النهاية ١/١) .
- ٩ - أبو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

١٠ - الحسن بن محبوب السراذ (ت ٢٢١ هـ) .

١١ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
طبع كتابه بأربعة أجزاء بتحقيق الدكتور محمد عبدالمعنى خان بختيار آباد الدكن عام ١٩٦٤ م .

١٢ - سلمة بن عاصم الكوفي (تليف الفراء) .

١٣ - ابن الاثير (ت ٢٢١ هـ) .

١٤ - عمرو بن أبي عمرو الشيباني (ت ٢٢١ هـ) .

١٥ - علي بن المغيرة الأنرم (ت ٢٢٢ هـ) .

١٦ - عبدالله بن حبيب الاثيري (ت ٢٢٩ هـ) .

١٧ - أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .

١٨ - أبو عبدالله أحمد بن عمران الأختلج (ت قبل ٢٥٠ هـ) .

١٩ - أبو جعفر محمد بن عبدالله بن قادم (ت ٢٥١ هـ) .

٢٠ - شمر بن حنبلويه الهروي (ت ٢٥٥ هـ) .

٢١ - ثابت بن عبالعزيز (وراق أبي عبيد) .

٢٢ - محمد بن سحنون (ت ٢٥٦ هـ) .

٢٣ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : ثلاثة كتب [سوى كتابه :
تأويل مختلف الحديث] .

طبع كتابه (غريب الحديث) بثلاثة أجزاء بتحقيق الدكتور عبدالله الجبوري في بغداد عام ١٩٧٧ م .
وحققه أيضا الدكتور رضا السويدي رسالة للدكتوراه من باريس توفيت عام ١٩٧٠ م وطبع في تونس عام ١٩٧٩ م .
وطبع كتابه (المسائل والاجوبة) أول مرة بمطبعة السعادة من منشورات القاسم في القاهرة ١٢٢٩ هـ .
ثم أعاد نشرها معقته شاعر الماشور في مجلة المورد ببغداد في الجزء الرابع عام ١٩٧٢ م .
أما كتابه (اصلاح الفلج) فقد حققه المستشرق (لوكونت) ونشره في مجلة أرسكا عام ١٩٦٥ م .
فمنه نسخة في مكتبة دار الحديث وقها (ص ١٥٧) مصورة بدار الكتب المصرية ، ومنه نسخة ثانية في المكتبة القاهرية بمشق .

٢٤ - أبو اسحاق ابراهيم بن اسحاق الحريري (ت ٢٨٥ هـ) .
وصل من كتابه الجزء الخامس قبل ، وهو في الكنية القاهرية بمشق ووقته فيها (١٤٨٠) ؛ وبمسود أن الكتاب في الاصل خمس مجلدات [اثيري القاهرية / غرم اللغة : ١٠٦] أو عشر مجلدات ؛ طبقات الشافعية ١٢١/٥ .

٢٥ - البرد (ت ٢٨٥ هـ) .

٢٦ - محمد بن عبدالسلام الغشني (ت ٢٨٦ هـ) : فهرسة ابن خير الاسدي ١٩٥ .
كتاب في عشرين جزءا ، خصص أحد عشر جزءا منها لحديث النبي ، وستة أجزاء لحديث الصحابة .

٢٧ - تغلب (ت ٢٩١ هـ) .

٢٨ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) .
ذكر ابن التميمي أن كتابه نحو أربع مائة ورقة .
الفهرست ٨٩) .

(ج) غريب اللغة

- ١ - عبد الملك بن قريب الاصمعي (ت ٢١١٣ هـ) .
- ٥ - أبو زيد الانصاري (ت ٢١١٥ هـ) .
- ٦ - عمرو بن أبي عمرو الشيباني (ت ٢٢٢١ هـ) .
- ٧ - عزيز بن الفضل الهذلي (عهد المتمد) .

(ج) لحن العامة

- ١ - علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .
طبع كتابه (ما تلحن فيه العوام) طبعين ، الاول بتحقيق وتقديم بروكلمان في برسلو ، وفي دار الكتب المصرية نسخة من هذا المطبوع وفيها (٢٢٧ لفة) .
والثانية بتحقيق وتقديم عبدالعزيز اليميني في الطبعة السلفية بمصر سنة ١٢٢٤ هـ ، مع رسالتين أخريين ، وشك في نسبتها الى الكسائي مخدقها اليميني ، كما شك في نسبتها أيضا الدكتور حسين نصار (المعجم العربي ١/ ٩٨) .
- ٢ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١١ هـ) .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) : اقتبس ابن يمين من كتابه نصا واحدا ، شرح الفصل ٨/١ .
- ٤ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
- ٥ - أبو عثمان المازني (ت ٢٢٥ هـ) .
- ٦ - أبو نصر احمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .
- ٧ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

طبع كتابه (الحروف التي يتكلم بها في غير موضعها) بتحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب في القاهرة سنة ١٩٦٩ م ، وكتابته (مجاز ما جاء في الشعر وحرف عن جهته) لم يصل ولعله الاول نفسه كما يذهب المحقق .
اما كتابه الشهر (اصلاح النطق) فقد ادرجناه في :
كتب الموضوعات الشاملة .

- ٨ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : من كتابه بيت منقول في المؤلف والاختلاف ٢٢ .
- ٩ - أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) .
- ١٠ - ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .
- ١١ - الفضل بن سلمة (ت ٣٠٠ هـ) .
طبع كتابه (الفاخر فيما يلحن فيه العامة) اول مرة بتحقيق المستشرق تشارلس ايتروس ستوري في لندن سنة ١٩١٥ م . واعد نشره محققا عبدالمعطي الطحاوي في القاهرة عام ١٩٦٠ م .

كتب السجع والأبنية

(أ) المصادر

- ١ - علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .
- ٢ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .

- ١ - بزرج بن محمد المروزي (معاصر الكسائي) .
كتابه : تفسير الغريب .

- ٢ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
كتابه : غريب الحديث والكلام الوحشي ، وعسو غر
كتابه في غريب الحديث .

- ٣ - أبو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .
كتابه : غريب الاسماء .

- ٤ - أبو مسهل الاعرابي ، عبدالوهاب بن حريش (تلميذ الكسائي) .
كتابه : الغريب الوحشي (لعله كتابه في النوادر) .

- ٥ - أبو عمر الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
كتابه : تفسير غريب سيويه .

- ٦ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .
كتابه : تفسير الامثال (معجم الادباء ١٨/ ١٩٦ وانباء الرواة ٢/ ١٢١) .

- ٧ - أبو حاتم سؤل بن محمد السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
كتابه : تفسير ابنية الكتاب ، اقتبس البغدادي منه نصا في الخزائن ١/ ١٧٩ . ومن مخطوطته نسخة في المدينة المنورة بعنوان : شرح غريب الابنية .

- ٨ - هارون بن الخاكد (ت ٢٩٠ هـ) .
كتابه : الغريب الهاشمي (ولعله تفسير غريب الهاشمي) من شيوخ أبي بكر بن الانباري .

كتب اللغات

(أ) لغات القرآن

- ١ - عبدالله بن عباس (ت ٦٨ هـ) .
وصل اليها كتابه (اللغات في القرآن) برواية ابن حسنون المقرئ ، وحققه الدكتور صلاح الدين المنجد ، وطبعه اكثر من مرة ، آخرها بيروت ١٩٧٢ م .

- ٢ - مقاتل بن سليمان .

- ٣ - هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) .

- ٤ - الهيثم بن عدي (ت ٢٠٦ هـ) .

- ٥ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .

- ٦ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) : هناك شك في نسبة الكتاب اليه (المعجم العربي ١/ ٧١) .

- ٧ - أبو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

(ب) لغات القبائل

- ١ - يونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) .

- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .

- ٣ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) : ينقل عن كتابه ابن منظور في
موانع كثيرة من لسان العرب .
 - ١ - أبو عبيدة معمر بن النخعي (ت ٢١٠ هـ) .
 - ٥ - عبد الملك بن قريب الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
 - ٦ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
 - ٧ - إبراهيم بن يحيى الزبيدي (ت ٢٢٥ هـ) .
 - ٨ - أبو عمرو صالح بن إسحاق الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
 - ٩ - قريبة أم البهلول الاسدي .
- اسم كتابها : النوادر والمصادر : ينظر : كتب النوادر
والامالي في هذا الباب ، رقم : ٢٦ .

(ب) فعل وافعل أو فعلت وافعلت

- ١ - فطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
 - ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
 - ٣ - أبو عبيدة (ت ٢١٠ هـ) .
 - ٤ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
 - ٥ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
 - ٦ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : كتاب
خاص ، وفصول من معجمه « الغرب المصنف » .
 - ٧ - ابن الأعرابي (ت ٢٢١ هـ) : التنبهات لعلي بن حمزة :
٢١٤ .
 - ٨ - أبو محمد عبدالله بن محمد النوزي (ت ٢٢٢ هـ) .
 - ٩ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) : كتاب خاص : معجم
الادباء ، ٥٠/٢٠ ، وفصول من كتابه « اصلاح المثلث » .
 - ١٠ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
- طبع كتابه (فعلت وافعلت) بتحقيق الدكتور خليل
ابراهيم الفطية ، بمطابع جامعة البصرة ، البصرة
١٩٧٩ م .
- ١١ - أبو العباس محمد بن الحسن الاحول (تلميذ ابن
الابرار) .
 - ١٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : وهم ابن حجر السقلاوي
في رفع الاسر ٧٢/١ بمده باب الابنية في (ادب الكاتب)
كتابا مستقلا لابن قتيبة في هذا الفن .

(ج) التصارييف أو التصريف

- ١ - أبو جعفر محمد بن الحسن الرواسي (ت ١٨٧ هـ) .
- كتاب : التصريف : الفهرست ٧١ .
- ٢ - أبو الحسن الاحمر (تلميذ الكسائي) : الفهرست ٧٢ .
- ٣ - أبو عمر الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
- كتابان : الابنية ، والابنية والتصريف (الفهرست ٦٢) ،
ولكلهما كتاب واحد .
- ٤ - المازني (ت ٢٢٥ هـ) : الفهرست ٦٣ .
- شرح ابن جني كتابه (التصريف) في كتاب سماه
(النصف) ولسمته اكثر كتاب المازني ، وهو مطبوع .

- ٥ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .
- ٦ - أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري (عاصر
المبرد) : الفهرست ٦٥ .
- ٧ - ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .
- ثلاثة كتب : ما ينصرف وما لا ينصرف ، والتصغير ،
ومجاز الكلام وتصاريفه . واقتبس السيوطي من الاخير
في كتابه : الزهر ٢٩٢/١ . (وينظر : الفهرست ٨١) .
- ٨ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٨٩ .

(د) الاشتقاق

- ١ - فطرب (ت ٢٠٦ هـ) : الفهرست ٥٨ .
- ٢ - الاخفش الاوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) :
الفهرست ٥٨ .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين في
مجلة الجمع العلمي العراقي ، مجلد (١٦) - ١٩٦٨ م .
ثم استل منها مستقلا .
- ٤ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٣١ هـ) .
- كتاب : اشتقاق الاسماء : الفهرست ٦١ .
- ٥ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
- ذكر كتابه الزركلي في موسوعته (الاعلام : ٢٨٠/٤)
وأشار الى انه مخطوط . ولا ذكر له في مصدر قديم .
- ٦ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) : الفهرست ٦٥ .
- ٧ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) : الفهرست ٨٠ .

(هـ) المقصور والمدود أو المنقوص والمدود

١ - تراجع : مقدمة المحقق في كتاب المقصور
والمدود لابن البركات الانباري [

- ١ - أبو محمد يحيى الزبيدي (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٥٦ ،
ومعجم الادباء ، ٢٩٠/٧ ، وغاية النهاية ٢٧٧/٢ .
- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- طبع كتابه (المنقوص والمدود) مع كتاب (التنبهات)
لعلي بن حمزة ، بتحقيق اليمني في القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ ، والانباء
٢٠٢/٢ ، وفهرسة ابن خلدون ٢٧٥ .
- اقتبس من كتابه ابن منظور في لسان العرب : ٢٧٢/١٩
مادة (غنا) .
- ٤ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٨ .
- اقتبس من كتابه ابن سيده في الخصاص : ١٩٩/١٥
مادة (ولقي) .
- ٥ - إبراهيم بن يحيى الزبيدي (ت ٢٢٥ هـ) : الفهرست
٥٦ ، ومعجم الادباء ، ١٦٦/٦ ، والانباء ٢٢/٣ .
- شرح كتابه عفيف الدين ربيع بن محمد بن أحمد الكوفي
(ت ٦٨٢ هـ) .

٦ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) : الفهرست ٧٩ ، والمخصص ١٢/١ من مخطوطته نسخة يمكنه عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم (٧٢ نحو) ١ .
 اقبس من كتابه ابو الطيب اللغوي في الابدال : ٢٦٠/١ وابن منظور في اللسان : ٥٤/١ مادة (خلا) والسيوطي في الزحمر : ٦٢٧/١ ، ٦٢/٢ ، ٧١ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١١٨ . وشرحه ابن جنى ١ ينظر : الخصائص ٢٥٥/١ ، ٤٨/٢ ومن الشرح اقباس في القصور والمدود لابن ولاد : ٧٠ .

٧ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : الفهرست ٦٤ ، ومعجم الادباء ٢٥٨/٤ والبقية ٢٦٥ .
 النفس منه البطليوسي في الانساب : ١٥٦ ، ٢٧٩ ، والقال في القصور والمدود ٦٩ .
 ٨ - ابو جعفر احمد بن عبدالله بن ناصح (ت ٢٧٠ هـ) : الفهرست ٨٠ ، والانباء ٨٦/١ ، والبقية ١٤٤ .

٩ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) : الفهرست ٦٥ ومعجم الادباء ١١٢/٧ والانباء ٢٥١/٢ والبقية ١١٦ .

١٠ - ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم الطبري (معاصر المبرد) : الفهرست ٦٥ .

١١ - ابو الحسين محمد بن الوليد التميمي النحوي (ت ٢٩٨ هـ) : معجم الادباء ١٢٢/٧ .

١٢ - ابو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٨٩ .

١٣ - الفضل بن سلمة (ت ٣٠٠ هـ) : الفهرست ٨٠ ، ومعجم الادباء ١٧٠/٧ ، والنزهة ١٤٠ ، البقية ٢٩٦ .

كتب الظواهر اللغوية

(ا) الاضداد

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
 طبع كتابه بتحقيق المستشرق هانس كفلر في مجلة اسلاميكا - الجزء الخامس ، في ألمانيا عام ١٩٣١ م .

٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) : ينظر اصدار ابن الدهان ٩١ .

٣ - ابو عبيدة معمر بن التثني (ت ٢١٠ هـ) : الفهرست ٥٩ .
 ٤ - الاسمي (ت ٢١٢ هـ) .

طبع كتابه ضمن (ثلاثة كتب في الاضداد) بتحقيق المستشرق هفتر في الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩١٢ م .

٥ - ابو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .

٦ - النوزي (ت ٢٢٢ هـ) : الفهرست ٦٢ .
 طبع كتابه بتحقيق الدكتور محمد حسين آل ياسين في مجلة المورد الجزء (٣) من المجلد (٨) الصادر عام ١٩٧٩ م .

٧ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .
 كتابان : الاضداد ، والتوسعة . طبع الاول مع كتاب

الاسمي بتحقيق هفتر في بيروت ١٩١٢ ؛ واقبس السيوطي من الثاني في كتابه (الانباء والنظائر ٢٧٢/١) في موشمين ؛ وينظر : كشف اللثون ٥٠٧ .

٨ - ابو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
 طبع كتابه (الملوب والزال عن جهته والاضداد) مع كتابي الاسمي وابن السكيت بتحقيق هفتر بيروت ١٩١٢ م .

ومن المصادر ما يورد له كتابا في (اصلاح المزال والمسد) وكتابا ثانيا في (الاضداد) انظر : فعلت وافعلت لابن حاتم ٢٢ . ويرى د. رمضان عبدالنواب ان الكتاب الاول ما هو الا باب من كتاب ابي حاتم في لحن العامة .

٩ - تلمب (ت ٢٩١ هـ) : ينظر اصدار ابن الدهان ٩١ ؛ وفهرسة ابن خير الانبلي ٢٨١ .

(ب) القلب والابدال

١ - الاسمي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .

٢ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .

طبع كتابه ضمن (الكنز اللغوي) بتحقيق هفتر في الطبعة الكاثوليكية بيروت عام ١٩٠٢ م .

(ج) الاتباع

١ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : الفهرست ٦٤ .

(د) المثلث

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

طبع كتابه وهو في الاصل ارجوزة ا في مجموعة (البغة) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي بيروت عام ١٩١٢ م .
 ثم اعاد تحقيقه الدكتور رضا السويدي وطبع في تونس عام ١٩٧٨ م .

(هـ) ما اتفق لفظه واختلف معناه [المشترك]

١ - الاسمي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .

٢ - ابراهيم بن ابي محمد يحيى اليزيدي (ت ٢٢٥ هـ) : الفهرست ٥٦ .

٣ - ابو السميل عبد الله بن خليل (ت ٢٢٠ هـ) .
 طبع كتابه باسم (المانور) بتحقيق فريتر كركو - لندن ١٩٢٥ م .

٤ - ابو العباس محمد بن الحسن بن دينار الاحول (تلميذ ابن الاعراب) : الفهرست ٨٧ .

٥ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .
 طبع كتابه (ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد) بتحقيق الميمني في الطبعة السلفية في القاهرة ١٣٥٠ هـ .

(و) ما اختلف لفظة واتفق معناه [المترادف]

- ٨ - أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم اللبيري (معاصر المبرد) : الفهرست ٦٥ .
- ٩ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٨٩ .
- ١٠ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق الدكتور رمضان عبدالتواب ، في القاهرة عام ١٩٧٢ م .

(ط) الافراد والتشنية والجمع

- ١ - أبو جعفر محمد بن الحسن الرواسي (ت ١٨٧ هـ) .
- اسم كتابه : الافراد والجمع .
- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- اسم كتابه : الجمع والتشنية في القرآن .
- ٣ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
- اسم كتابه : الجمع والتشنية .
- ٤ - أبو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .
- كتابان : الواحد ، والجمع والتشنية .
- ٥ - أبو عمر الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
- اسم كتابه : التشنية والجمع .
- ٦ - محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .

طبع كتابه (ماجاء اسمان احدهما أشهر من صاحبه فسيما به) بتحقيق محمد حميد الله ، في مجلة الجمع العلمي العراقي مع رسالة في الأمثال ، المجلد (١) الجزء (١) - بغداد ١٩٥٦ م .

كتب الألفاظ

- ١ - الفضل القبي (ت ١٧٠ هـ) : الفهرست ٧٥ .
- ٢ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
- ٣ - أبو عمرو كلثوم الغنابي (عهد الرشيد) : الفهرست ١٢٥ .
- ٤ - أبو محمد هشام بن الحكم (عهد الرشيد) : الفهرست ٢٢٤ .
- ٥ - ابن الأعرابي (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٧٦ ، والانباء ١٣١/٢ ، ومعجم الأديب ١٩٦/١٨ ، والوقيات ٣٠٨/٤ .
- افئس من كتابه أبو عبيد البكري في : سفت اللالي ٢٢٨/١ ، وأبو جعفر اللبلي في : تحفة الجند الصريح ٦٥ .
- ٦ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .
- طبع كتابه ضمن تهذيب وشرح التبريزي له بعنوان (تهذيب الألفاظ) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي بيروت ١٨٩٥ م ، ثم أعاد المحقق نشره دون شرح التبريزي بعنوان (مختصر تهذيب الألفاظ) بيروت ١٨٩٧ م . وهذه الطبعة الأخيرة هي التي أخرجت لنا

- ١ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
- طبع كتابه (ما اختلفت اللفظة وانفقت معانيه) بتحقيق مظهر سلطان ، بالطبعة الهاشمية بمطبع ٢١٩٥١ م .
- ٢ - الرباعي (ت ٢٥٧ هـ) .
- اسم كتابه : ما اختلفت اسماءه من كلام المسرب : الفهرست ٦١ .

(ز) الأجساس

- ١ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) . ذكره الزبيدي في تاج العروس (ف الكوب) ج ١٥ ؛ مادة : جنس .
- ٢ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢١ هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق امتياز علي عرش ، في جيبى عام ١٩٢٨ م .
- ٣ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .
- افئس من كتابه ابن منظور في لسان العرب : ينظر مثلا : مادة (غرر) . كما افئس منه الزبيدي في تاج العروس : ينظر : مادة (غرر) أيضا .

(ح) المذكر والمؤنث أو التذكير والتانيث

- ١ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- طبع كتابه أول مرة بتحقيق مصطفى الزرقا في بيروت ١٢٢٥ هـ ؛ وأعاد تحقيقه الدكتور رمضان عبدالتواب في القاهرة ١٩٧٥ .
- ٢ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
- ٣ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٧٨ .
- ٤ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٩ .
- افئس من كتابه البغدادي في خزائن الأدب : ١١/١ ، ٢٧٧ ، ٢١٢/٢ ، ٢١٨ ، ٢٢٩ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ .
- ٥ - أبو جعفر أحمد بن عبيدالله بن ناصح (عهد النوكل) : الفهرست ٨٠ .
- ٦ - أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
- كتابان : كبير ومختصر . وطبع المختصر أول مرة بتحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي في مجلة (رسالة الإسلام) بغداد عام ١٩٦٩ ، ثم حققته الدكتورة ابتسام مرهون الصغار ونشر في مجلة (البلاغ) بغداد عام ١٩٧٢/٧١ م .
- أما الكبير فنسخته الخطوة فريدة لا تاتي لها ، وهي محفوظة في مكتبة يوسف الما في قوتية بتركيا ؛ فرغ من تحقيقه أخيراً الدكتور نهاد جتن ، ولما يطبع .
- ٧ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .

طبع كتابه بتحقيق الدكتور رمضان عبدالتواب وصلاح الدين الهادي بمطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧٠ م .

النص الأصلي للكتاب دون زيادة . : ينظر : معجمات المعاني في هذا الثبت : رقم (١٠) .

٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

طبع كتابه (الالفاظ والرد على الجهمية والشبهة) في مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٢٩ هـ . وهو الصق بكتب المفيدة منه بكتب اللغة (ينظر : دراسة الدكتور عبد الله الجبوري في غرب الحديث لابن قتيبة ٨٠/١) .

كتب الأتـ...وات

(أ) الهمز

١ - عبد الله بن أبي اسحاق الحنسي (ت ١١٧ هـ) :
الفهرست ٢٢ ومراتب النحويين ١٢ .

٢ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

٣ - الاسمي (ت ٢١٢ هـ) .

٤ - أبو الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

كتابان : تحقيق الهمز ، والهمز . وطبع كتابه الثاني بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، في بيروت عام ١٩١٠ م . ولم يصل من الاول غير اسطر قليلة ملحقه بالكتاب الثاني اهملها المحقق . وصحفت (تحقيق) الى (تخفيف) في : الفهرست (ط طهران) : ٦٠ .

٥ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : نفرد بذكر كتابه اسماعيل البخداي في ايشاح الكون ٢٥١/٢ .

٦ - احمد بن محمد بن رستم الطبري (معاصر المبرد) .
كتاب : صورة الهمز .

(ب) الحروف

١ - الخليل بن احمد الفراهيدي (ت ٢٧٥ هـ) .

طبع الكتاب بتحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب ، بمطبعة جامعة عين شمس بالقاهرة عام ١٩٦٩ . وشك محقق الكتاب (الحروف - المقدمة :) : والدكتور محمد حسين آل ياسين (الدراسات اللغوية عند العرب ١٨٠ - ١٨١) في نسبة الكتاب .

٢ - علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .

كتابان : الحروف ، والهاءات المكنى بها في الفران .

٣ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .

طبع كتابه بعنوان (رسالة في الحروف العربية) بتحقيق لويس شيخو ، ضمن مجموعة (البلفة) ببيروت ١٩١٢ م . بعد ان كان المحقق قد نشره في مجلة (الشرق) ، الجزء (١١) ، ص (٢٦٥) عام ١٩١١ م ، دون النص على المؤلف . ثم نشرت مجددا في مجلة (العلم) البغدادية ، السنة

الثانية ، العدد الثالث ، ص ١٢٨ - ١٢٢ ، عام ١٣٢٩ هـ منسوبة الى النضر وبمنوان (تشریح الحروف على الوجوه اللغوية) .

٤ - الاخفش الاوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) .
كتاب : اللامات .

٥ - ابو عثمان المازني (ت ٢٢٥ هـ) .
كتاب : الالف واللام .

٦ - خلف البزاز (من اهل مكة) .
كتاب : حروف القرآن .

٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

طبع ارجوزته في (الفساد والنقاء) بتحقيق الدكتور داود الجلبى الموصل في مجلة (لفة العرب) ، الجزء السادس ، السنة السابعة ، ص ٤٦١ - ٤٦٢ . ولا ذكر لها في مصادر ترجمة ابن قتيبة .

٨ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .

كتابان : الحروف ، والحروف في معاني القرآن الى طه ؛ ويبدو من عنوان الثاني انه في معاني القرآن ، ولما هما كتاب واحد .

(ج) الأصوات

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

٢ - الاخفش الاوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) .

٣ - الاسمي (ت ٢١٢ هـ) .

٤ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .

٥ - ابن أبي الدنيا (ت ٢٨١ هـ) .

(د) الادغام

١ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

(هـ) الوقف والابتداء

١ - أبو جعفر الرواسي (ت ١٨٧ هـ) .
كتابان : كبير وصغير .

٢ - يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .

٣ - أبو عبد الرحمن عبدالله بن أبي محمد اليزيدي (تلميذ الفراء) .

٤ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

اقتبس من كتابه ابن هشام في مفتي اللبيب (ط دمشق) : ٥٩٨/٢ .

٥ - أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .

٦ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) .

القسم الثالث : ما وضع حول البيئة الطبيعية

- ١٥- الزبير بن بكار (ت ٢٥٦ هـ) .
كتابه : العقيق وقصوره وأوديته وحراره . (البلدان للهمداني ٢٦) .
- ١٦- أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ) .
كتابه : البلدان . (الفهرست ٢٢١) . لعله اتحد بكتاب والده المار (رقم : ٧) .
- ١٧- مرام بن الأصبغ السلمي (ت ٢٧٥ هـ) .
طبع كتابه (نواة وسكانها) بتحقيق عبدالسلام محمد شارون ، ضمن « نوار الخفوطات » - القاهرة ١٩٥٤ م .
- ١٨- أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت ٢٧٥ هـ) .
كتابه : المناهل والقرى (الانباء ٢٩٢/١) ، والبيئة ٢١٩ ، رأى ابن النديم الكتاب بخط السكري نفسه (الفهرست ٢١٩) .
- ١٩- أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) .
كتابه : البلدان . وصف بالكبر (الفهرست ٧٨) ، والنزهة ١٦٥ ، والانباء ١١/١ .
- ٢٠- أبو عبدالله محمد بن أحمد الاسدي (القرن الثالث) .
كتابه : المدينة المنورة ومنطقها . القيس منه السهويدي في : وفاة الوفا ١٦٤/٢ .
- ٢١- أبو الأشعث غزنو بن الفضل الهذلي (عهد المتمد) .
كتابه : صفات الجبال والأودية وأسمائها بركة وما والاها . (الفهرست ١١٤) .
- ٢٢- الفضل بن سلمة (ت ٣٠٠ هـ) .
كتابه : البلاد والزروع والنبات والنخل وأنواع الشجر . ينظر أيضا : كتب النبات في هذا التيت رقم (١٥) .

كتب الأنواء والأزمنة

- ١- تراجع مقدمة الدكتور عزة حسن لتحقيقه كتاب الأنواء والأزمنة لابن الجداوي
- ١- أبو فريد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : الفهرست ٥٤ .
اقتبس من كتابه ابن قتيبة في الأنواء : ٢٢ ، ٢٧ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٧١ ، ١٦١ .
 - ٢- النضر بن شميل (ت ٢٠٣ هـ) : الفهرست ٥٨ .
يبدو أن كتابه باب من أبواب الجزء الخامس من معجمه « الصفات » .
 - ٣- قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
طبع كتابه (الأزمنة) منشورا في مجلس الجمعية العلمي العربي ، الجزء (٢) ، المجلد (٢) ، دمشق عام ١٩٢٢ م .
 - ٤- الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
طبع كتابه « الأيام والليالي والشهور » بتحقيق إبراهيم الأبياري ، بالفاخرة عام ١٩٥٦ م .
 - ٥- أبو محمد عبدالله بن يحيى بن كناسة (ت ٢٠٧ هـ) .
طبع بتحقيق محمد قاسم منشورا في مجلة الجامعة ، بالتوصل ١٩٧٦/٧٥ م .

كتب البلدان والمواضع

- ١- تراجع بحث الدكتور حسين نصار في مجلة المجمع العلمي العراقي : ج (١١) / ١٩٦٧ م
- ١- خلف الاخبار (ت ١٨٠ هـ) .
كتابه : جبال العرب وما قيل فيها من الشعر . (الفهرست ٥٠) ، والانباء ٢٥٠/١ ، والبيئة ١٢٢٢ .
 - ٢- أبو الوزير عمر بن طارق (ت ١٨٦ هـ) .
كتابه : منازل العرب وحدودها . (الفهرست ١٢٧) ، ومعجم الادباء ٧٢/١٦ .
 - ٣- أبو النضر هشام بن محمد الكلابي (ت ٢٠٤ هـ) .
سبعة كتب : الأنهار ، والأقاليم ، وتسمية البيوع والديارات ، البلدان الكبير ، البلدان الصغير ، اشتقاق البلدان ، أنساب البلدان . (الفهرست ٩٧) ، معجم الادباء ٢٩١/١٩ .
 - ٤- أبو عبيدة عمر بن المنى (ت ٢١٠ هـ) .
كتابان : الحرات ، ومكة والحرم . (الفهرست ٥٤) .
 - ٥- الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
ثلاثة كتب : مياه العرب ، وجزيرة العرب ، والديارات . (الفهرست ٦١) . والآخر طبع بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، ونشر ضمن مجموعة (البلفة) في الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩١٤ م .
 - ٦- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
كتابه : المياه (الفهرست ٦٠) .
 - ٧- محمد بن خالد البرقي (ت حدود ٢٢٠ هـ) .
كتابه : البلدان .
 - ٨- أبو عثمان سعدان بن المبارك (ت ٢٢٠ هـ) .
كتابه : الأرضين والمياه والجبال .
 - ٩- الحسن بن محبوب السراذ (ت ٢٢٢ هـ) .
كتابه : البلدان .
 - ١٠- أبو الحسن علي بن محمد الدائلي (ت ٢٢٥ هـ) .
كتابه : حمى المدينة وجبالها وأوديتها (الفهرست ١١٠٢) .
 - ١١- أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم بن اسماعيل (عهد المتوكل) .
كتابه : أسماء الجبال والمياه والأودية .
 - ١٢- محمد بن إدريس بن أبي حفصة (عهد المتوكل) .
كتابان : مناهل العرب ، واليهامة . (معجم البلدان ٧/١) .
 - ١٣- شمر بن حمدويه (ت ٢٥٥ هـ) .
كتابه : الجبال والأودية (معجم الادباء ٢٧٥/١١) .
 - ١٤- أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) .
طبع كتابه (البلدان) بتحقيق الدكتور صالح أحمد الدلي في مجلة كلية الآداب ، ببغداد عام ١٩٧٠ م . تم استل منها .

- ٦ - الاصمعي (ت ٢١١٢ هـ) .
طبع كتابه « خلق الانسان » بتحقيق المستشرق هفتر ،
ضمن (الكنز اللغوي) في المطبعة الكاثوليكية بيروت
١٩٠٢ م .
- ٧ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١١٥ هـ) .
- ٨ - أبو زياد الكلابي (ت ٢١١٥ هـ) .
- ٩ - أبو عثمان سعدان بن المبارك النسرير (ت ٢٢٢٠ هـ) .
- ١٠ - أبو علي الحسن بن علي الخرمازي : الفهرست ٥٤ .
- ١١ - نصر بن يوسف (تلميذ الكسائي) .
- ١٢ - ابن الأعرابي (ت ٢٢٢١ هـ) .
كتابيه من مصادر ثابت بن أبي ثابت في خلق الانسان :
ص ١ .
- ١٣ - ابن السكيت (ت ٢٢٤٤ هـ) : فهرسة ابن خير ٢٨٢ .
- ١٤ - محمد بن حبيب (ت ٢٢٤٥ هـ) .
اسم كتابه : خلق الانسان واسماء افعاله وصفاته .
ومن مخطوطته نسخة في مكتبة برلين في ألمانيا .
- ١٥ - أبو معلى الشيباني (ت ٢٢٤٨ هـ) .
- ١٦ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٢٥٥ هـ) : الفهرست ٩٢ ،
والانباء ٦٢/٢ .
- ١٧ - ابن قتيبة (ت ٢٢٧٦ هـ) : الفهرست ١١٦ ، والبغية
٦٢/٢ ، وكشف اللثون ٧٢٢ .
- ١٨ - أبو محمد ثابت بن أبي ثابت (تلميذ أبي عبيد) .
طبع كتابه « خلق الانسان » بتحقيق عبدالستار أحمد
هراج ، بالكويط عام ١٩٦٥ م .
- ١٩ - الفضل بن سلمة (ت ٢٢٠٠ هـ) .

كتب الفرق

- ١ - فخر ، محمد بن المنذر (ت ٢٠٦٠ هـ) .
طبع كتابه بعنوان (ما خالف فيه الانسان البهيمة)
تلحقاً بكتاب (الوحوش للاصمعي) ، بتحقيق المستشرق
جابر ، فينا ١٨٨٨ م . ينظر : كتب الوحوش في هذا
الكتاب ، رقم (١) .
- ٢ - أبو عبيدة عمر بن المنذر (ت ٢١١٠ هـ) : الفهرست ٥٩ .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١١٢ هـ) .
طبع كتابه بتحقيق المستشرق مولر منشوراً بمجلة
ISBWA ، ج ٨٢ ، فينا ١٨٧٦ م .
- ٤ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١١٥ هـ) : الفهرست ٦٠ .
- ٥ - أبو زياد يزيد بن عبدالله بن الحر الكلابي (ت ٢١١٥ هـ) :
الفهرست ٥٠ .
- ٦ - ابن السكيت (ت ٢٢٤٤ هـ) : الفهرست ٧٩ .
اقتبس من كتابه الجواليقي نصاً كبيراً يتضمن الاستشهاد
بالنصر في الحرب : ٢٠١ .
- ٧ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٢٥٥ هـ) .
اسم كتابه : الفرق بين الأئمة وبين كل ذي روح .
(الفهرست ٦٤) .
- ٨ - الجاحظ (ت ٢٢٥٥ هـ) .
اسم كتابه : الفرق في اللغة . (مخطوط في مكتبة القرويين)
بغاس ١٢٦١ ، ١١١ معارف ٥٢ .
- ٩ - أبو محمد ثابت بن أبي ثابت (القرون الثالث) :
الفهرست ٧٦ .
طبع كتابه بتحقيق محمد الفاسي ، بمطبعة جامعة محمد
الخامس ، بغاس الغرب عام ١٩٧٤ م .

- ٦ - الاصمعي (ت ٢١١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
كتابان : الأنواء ، والافاق .
- ٧ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١١٥ هـ) : الفهرست ٦٠ .
طبع كتابه (المثلر) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ،
ضمن مجموعة « الباقية » ، بالمطبعة الكاثوليكية بيروت
١٩١٤ م .
- ٨ - ابن الأعرابي (ت ٢٢٢١ هـ) : الفهرست ٧٦ ، ومعجم
الانباء ١٩٦/١٨ ، والانباء ١٢١/٢ .
- ٩ - ابن السكيت (ت ٢٢٤٤ هـ) .
كتابان : الأيام والليالي ، الفهرست ٧٩ ؛ والانواء
(طبقات ابن قاضي شهبة ٢٠٨/٢) .
- ١٠ - أبو اسحاق ابراهيم بن سفيان الزياتي (تلميذ الاصمعي) .
كتابيه : اسماء السحاب والرياح والامطار (الفهرست
٦٢) .
- ١١ - أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٢٤٥ هـ) : الفهرست
١١٩ .
- ١٢ - أبو معلى محمد بن سعيد الشيباني (ت ٢٢٤٨ هـ) :
الفهرست ٥٢ .
- ١٣ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٢٥٥ هـ) .
خمس كتب : الأزمنة ، والشتاء والصيف ، والحر
والبرد ، والليل والنهار ، والشمس والقمر ، ينظر :
الفهرست ٩٢ ، والمخصص ١١/١ ، والنسابة الرواة
٢٨٩/٢ ، والمصدر الاخير جعل كتب أبي حاتم الثلاثة
الاخيرة كتاباً واحداً . واقتبس من « الشمس والقمر »
ابن منظور في اللسان ٦٤٠/٢ (يوح) ، واقتبس من
« الليل والنهار » السيوطي في الزهر ٢٤٨/٢ ، ٢٢٠ .
- ١٤ - أبو الهيثم الرازي (استاذ السكري) : الفهرست ٨٦ .
- ١٥ - أبو جعفر جعفر بن محمد البلخي (ت ٢٢٧٢ هـ) :
الفهرست ٢٢٦ .
يبدو من موطن ترجمة المؤلف في الفهرست أن الكتاب
في غير اللغة .
- ١٦ - ابن قتيبة (ت ٢٢٧٦ هـ) .
طبع كتابه (الأنواء) بتحقيق شارل بلا ومحمد حميد الله ،
في حيدر آباد الدكن بالهند عام ١٩٥٦ م .
- ١٧ - أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٢٨٢ هـ) : الفهرست ٨٦ .
- ١٨ - المبرد (ت ٢٢٨٥ هـ) .
كتابيه : الأنواء والأزمنة (الفهرست ٦٥) .
- ١٩ - الفضل بن سلمة (ت ٢٢٠٠ هـ) .
كتابيه : الأنواء والبوارح (الفهرست ٨٠) .

كتب خلق الانسان

- ١ - أبو مالك عمرو بن كركرة (استاذ الخليل) .
- ٢ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢٠ هـ) .
أكبر اللغويين أن كتابه باب من ابواب الجزء الاول من معجمه
« الصفات » ، اتسخ مفرداً عن الاصل .
- ٣ - فخر (ت ٢٠٦٠ هـ) .
- ٤ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦٠ هـ) .
- ٥ - أبو عبيدة عمر بن المنذر (ت ٢١١٠ هـ) .

كتب الحيوان

(أ) الحيوان عامة

- ١ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) : الفهرست ٥٩ .
 - ٢ - الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق عبدالسلام هارون في القاهرة عام ١٢٥٧ هـ ، وأعيد نشره عام ١٢٨٥ هـ / ١٩٦٥ م .

(ب) الحشرات

- ١ - أبو خيرة نهشل بن زيد الاعرابي (استاذ أبي عمرو) .
- روى تلميذه أبو عمرو بن العلاء عنه كتابه (الحشرات) .
- واقبى منه ابن سيده في المخصص ٩١/٨ .
 - ٢ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .

كتاب : النحل والعسل .
 - ٣ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

كتابان : الحيات ، والعقارب .
 - ٤ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

كتاب : النحل والعسل .
 - ٥ - علي بن عبيدة الريحاني (ت ٢١٩ هـ) .

كتاب : النحلة واليعوضة أو النمل واليعوض (الفهرست ١٢٢) .
 - ٦ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .

كتاب : الذباب .
 - ٧ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .

كتاب : الجراد .
 - ٨ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

كتاب : الحشرات .
 - ٩ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

ثلاثة كتب : الحشرات ، والجراد ، والنحل والعسل .
 - ١٠ - هشام بن إبراهيم الكرنباني (تلميذ الأصمعي) .

كتاب : الحشرات .
 - ١١ - أبو بكر محمد بن اسحاق الأهوازي (القرن الثالث) .

كتاب : النحل واجناسه .

إراجع : المخصص / السفر : ٨ للوفوف على مادة هذا الفن وطبعة البحث فيه .

(ج) الطير

- ١ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
- كتاب : الحمام .
 - ٢ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .

كتاب : الطير .
 - ٣ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

كتاب : منلق الطير .
 - ٤ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

كتاب : الطير . القيس منه البطليوسي في الاقتضاب : ١١ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٥٥ ، ٢٥٢ . والبغدادي في خزائن الأدب : ٨٢/٢ ، ٢٠٠/٤ ، ٢٠٦ .

(د) الأبل وأنعم

- ١ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
- كتاب : الأبل .
 - ٢ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

كتاب : الأبل .
 - ٣ - الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) .

كتاب : صفات الفم واللواتها وطلاجها وأسنانها .
 - ٤ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

كتابان : الأبل ، والشاء . طبع الاول بتحقيق أوغست هنر بروايتين منفصلتين ، ضمن (الكنز اللغوي) ، بيروت ١٩٠٢ م . وطبع الثاني أيضا بتحقيق أوغست هنر نفسه في مجلة (SIIVA) ج ١٢٢ ، في فينسا عام ١٨٩٦ م .
 - ٥ - أبو زياد الكلابي (ت ٢١٥ هـ) .

كتاب : الأبل .
 - ٦ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .

ثلاثة كتب : الأبل والشاء ، ونعت الفم ، والمزى .
 - ٧ - نصر بن يوسف (تلميذ الكسابي) .

كتاب : الأبل .
 - ٨ - أبو عبدالله محمد بن خالد البرقي (ت حدود ٢٢٠ هـ) .

كتاب : الجمل . ليس كتابا مستقلا وإنما هو باب من أبواب كتابه « المحاسن » (الفهرست ٢٧٧) .
 - ٩ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .

كتاب : الأبل .
 - ١٠ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

كتاب : الأبل .
 - ١١ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

كتاب : الأبل .
 - ١٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابان : الأبل ، وأنعم والبهائم والوحش . أما الاول فقد وهم ابن قاضي شهبة في طباقه : ٢٤٦ بمده كتابا مستقلا ، لأنه باب من أبواب معجمه (المعاني الكبير) . انظر : غريب الحديث : ١٢٨/١ وأما الثاني فقد طبع بتحقيق المستشرق موريس بوج بيروت عام ١٩٠٨ م ، وشك المحقق في نسبه . والكتاب في نفسه باب من أبواب معجم (الجرائيم) المنسوب خطأ الى ابن قتيبة . انظر : معجمات المعاني في هذا التبت رقم (١١) .

(هـ) الخيل

- ١ - أبو مالك عمرو بن كركرة (استاذ الخليل) .
- ٢ - أبو عمرو كلثوم بن عمرو بن أيوب العتابي (عهد الرشيد) .
 - ٣ - أبو عبدالله محمد بن الحسن (ت ١٨٩ هـ) .

صنف كتابه (الخيل) جمع الخيلة في الفهرست (ط طهران) : ٢٥٧ الى الخيل ، وقد ورد صحيحا في طبعة فلوجل : ٢٠٤ من الفهرست . والمؤلف ليس في اللغويين ، وأتاره المدودة ليست من اللغة في شيء .
 - ٤ - النضر بن شميل (ت ٢٠٣ هـ) .

وهو الدكتور حسين نصار في نسبة كتاب مستقل في (الخيل) اليه في المعجم العربي ١٢٦/١ . وما هو الا

باب من ابواب معجمه (الصفحات) (الفهرست / ط
فلوجل : ٥٢) .

٥ - ابو النذر هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) .
كتابه : انساب الخيل طبع اول مرة بتحقيق المستشرق
دلافيدا (مع اسماء خيل العرب وفرسانها لابن الاعرابي)
في لندن عام ١٩٢٨ م . ثم طبع بتحقيق احمد ذكي باشا ،
بمطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٤٦ م .

٦ - ابو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .

٧ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

كتابه : خلق الفرس .

٨ - ابو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

ثلاثة كتب : الخيل ، واسماء الخيل ، وحفر الخيل .
وقد طبع الاول بتحقيق كرنكو ، بخيدر آباد عام ١٢٥٨ هـ .

٩ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

كتابان : الخيل ، وخلق الفرس . وقد طبع الاول
- اول مرة - بتحقيق اولغست هفتر منشورا في
مجلة (SEWA) في فيينا ، ج ١٢٢ عام ١٨٨٨ م ، ثم أعيد
طبعه ببيروت عام ١٨٩٥ م . ثم حققه مجددا الدكتور نوري
همودي القيسي ، ونشره في مجلة كلية الآداب ببغداد ، ع
١٢ عام ١٩٦٩ م .

١٠ - علي بن عبيدة الريحاني (ت ٢١٩ هـ) .

كتابه : صلة الفرس .

١١ - الدائني (ت ٢٢٥ هـ) .

كتابه : الخيل والرهان .

١٢ - محمد بن عبدالله المتبي (ت ٢٢٨ هـ) .

١٣ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .

كتابه : اسماء خيل العرب وفرسانها . وقد يسمى في
بعض المصادر بالخيل ، اختصارا (ينظر : الفهرست
١٠٩ ، ومعجم الادباء ١٨/١٩٦) . وطبع بتحقيق المستشرق
دلافيدا (مع انساب الخيل للكلبي) في لندن ١٩٢٨ م .

١٤ - ابو نصر احمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .

١٥ - عمرو بن ابي عمرو الشيباني (ت ٢٢١ هـ) .

١٦ - التوزي (ت ٢٢٢ هـ) .

١٧ - هشام بن ابراهيم الكرنبي (تلميد الاصمعي) .

١٨ - محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .

١٩ - ابو محام الشيباني (ت ٢٢٥ هـ) .

٢٠ - ابو نروان المكي .

كتابه : خلق الفرس .

٢١ - ابو عكرمة عامر بن عمران الضبي (ت ٢٥٠ هـ) .

٢٢ - ابو الفضل العباس بن الفرغ الرباعي (ت ٢٥٧ هـ) .

٢٣ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابان : الخيل ، والفرس .

٢٤ - احمد بن ابي طاهر (ت ٢٨٠ هـ) .

٢٥ - ابو محمد ثابت بن ابي ثابت (القرن الثالث) .

(و) الوحوش

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

كتابه : ما خالف فيه الانسان البهيمة في اسماء
الوحوش وصفاتها . طبع بتحقيق رودلف جاير (مع
الوحوش الاصمعي) في مجلة (SEWA) ج ١١٥ ،
في فيينا عام ١٨٨٨ م . والكتاب اقرب الى كتب الفرق

عنه الى كتب الوحوش (انظر : كتب الفرق ،
رقم (١) ا) .

٢ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

طبع كتابه (الوحوش) مع كتاب قطرب السابق ،
بتحقيق المستشرق رودلف جاير ، في فيينا عام ١٨٨٨ م .

٣ - ابو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

٤ - هشام بن ابراهيم الكرنبي (تلميد الاصمعي) .

٥ - ابو عثمان سعدان بن المبارك (ت ٢٢٠ هـ) .

٦ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

٧ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

٨ - السكري (ت ٢٧٥ هـ) .

٩ - بندار بن عبدالحيد الكرخي (تلميد ابن السكيت) .

١٠ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابان : الوحش ، والسباع والوحوش . ذكر الاول
ابن قتيبة نفسه في كتابه الانواء : ٤١ . اما الثاني
فليس كتابا مستقلا ، وانما هو باب من ابواب معجمه
(المعاني الكبير) (تراجع : معجمات المعاني ، في هذا
التبويب رقم (١١) ا) .

١١ - ابو محمد ثابت بن ابي ثابت (القرن الثالث) .

(ز) اللبن واللبا

١ - ابو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

طبع كتابه بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، ضمن
مجموعة (الباقة) ، بالمطبعة الكاثوليكية ، بيروت عام
١٩١٤ م .

٢ - ابو نصر احمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٦١ .

٣ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

كتابه : اللب واللبن والخبث (الفهرست ٦١ ا) .

٤ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

طبع (اللبن والشراب) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ،
ضمن مجموعة (الباقة) ، ملحقا بكتاب ابي زيد السابق ،
بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩١٤ م . وليس كتابا
مستقلا وانما هو مجموعة ابواب في هذا الفن من معجم
(الجرائيم) (تراجع : معجمات المعاني في هذا التبت ،
رقم (١١) ا) .

كتب السلاح

١ - النضر بن سمير (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٥٨ .
كتابه : السلاح .

٢ - هشام الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) : كتابه : السيوف .

٣ - ابو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

ثلاثة كتب : السيف ، والسرّج ، واللجام (الفهرست ٥٩) .

٤ - عبدالرحمن بن عبدالاعلى السلمي (معاصر ابي عبيدة) .

كتابه : الفوس (الفهرست ٥١ ا) .

٥ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

اربعة كتب : السلاح ، والسرّج واللجام ، والبري والفعال ،
والترس والنبال (الفهرست : ٦١ ا) .

٦ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .

كتابه : صفة الدرع (معجم الادباء ١٨/١٩٦) ، وبغية
الوقاية (٢) ا .

٧ - أبو العباس محمد بن الحسن بن دينار الاحول (تلميذ ابن الاعراب) .
كتابه : السلاح . (الفهرست ٨٧) .

٨ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .
كتابه : السرج واللجام (الفهرست ٧٩) .

٩ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
ثلاثة كتب : السيوف والرماح والقسي والنبال والسهام ،
والدرع والترس (الفهرست ٦٤ ، والانباء : ١٥٢/٢) .

كتب تتصل بهذا الباب

١ - ابن الاعراب (ت ٢٢٤ هـ) .
كتابه : البئر . طبع بتحقيق الدكتور رمضان عبد التواب ،
بالقاهرة عام ١٩٧٠ م . (نفرد بذكره ابن خير : ٢٧٢) .

٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
كتابه : الأشربة (أو الشراپ) . طبع بتحقيق محمد كرد علي ، بمطابع الجمع العلمي العربي بدمشق ، عام ١٩٤٧ م .
كتابه : المير والقداح . طبع بتحقيق محمد الدين الخطيب ، بالجمعية السلفية بمصر عام ١٣٤٢ هـ . وأعيد طبعه سنة ١٣٨٥ هـ .

كتابه : الرجل والآله والأواني في السفر والعصر والدور والبيوت والأكبية والابنية ، طبع بعنوان (الرجل والمنزل)
بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، ضمن مجموعة (البلفة)
في المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩١٤ م ، وشك الحق في
نسبة الكتاب ورجح أن يكون لأبي عبيد القاسم بن سلام .
والحق أنه باب من أبواب معجم (الجرائيم) .

٣ - أبو العباس نعلب (ت ٢٩١ هـ) .
كتابه : الإيمان والدواهي .

٤ - الفضل بن سلامة (ت ٣٠٠ هـ) .
كتابه : اللاهي واسماؤها . طبع بتحقيق عباس الزاوي ،
ملحقاً بكتاب (الوسيق العرافية في عيد الفول)
بغداد ١٩٥١ م .

كتب النباتات

١ - أبو عمر الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
كتابه : النخلة . (الفهرست ٧٥) .

٢ - أبو عبيدة معمر بن النثري (ت ٢١٠ هـ) : الفهرست ٥٩ .

٣ - الأصمعي (ت ٢١٣ هـ) .

كتابان : النبات والشجر ، والنخلة (الفهرست ٦١) .
طبع الأول بتحقيق هفتر ولويس شيخو اليسوعي ،
ضمن مجموعة (البلفة) ، بيروت ١٩١٤ م . ثم طبع بتحقيق
عبد الله يوسف الفنين ، باسم (النبات) ، بمطبعة المدني
بالقاهرة ١٩٧٢ م . أما الثاني فطبع باسم (النخل والكرم)
بتحقيق هفتر واليسوعي أيضاً ، في مجموعة (البلفة)
بيروت عام ١٩١٤ م . وقد شك المحققان وغيرهما في نسبة
الكتاب (تراجع مقالة الدكتور رمضان عبد التواب في مجلة
(المكتبة) - مارس ١٩٦٧ م) .

٤ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .

كتابان : النبات والشجر ، والتمر (الفهرست ٦٠) .

طبع الأول باسم (الشجر) ، بتحقيق المستشرق
ناجلبرج ، عام ١٩٠٩ م . وعلى الرغم من أن المخطوطة
تحمل اسم (ابن خالويه) إلا أن المحقق أثبت في المقدمة
أنه لأبي زيد .

٥ - هشام بن إبراهيم الكرنباني (تلميذ الأصمعي) .
كتابه : النبات . (الفهرست ٧٧) .

٦ - ابن الاعراب (ت ٢٢٤ هـ) .
أربعة كتب : النبات ، النبت والبقل ، صفة النخل ،
صفة الزرع . (الفهرست ٧٦ ، ومعجم الأدباء ،
١٩٦/١٨ ، وانباء الرواة ١٢١/٣ ، ووفيات الأعيان
٢٠٨/٤ ، والوفائي بالوفيات ٧٩/٣) .

٧ - أحمد بن حاتم (ت ٢٢٤ هـ) .
كتابان : الشجر والنبات ، والزرع والنخل (الفهرست
٦١) .

٨ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .
كتابه : الشجر والنبات (الفهرست ٧٩) ، وقد
يسمى : النبات والشجر (وفيات الأعيان ٢٢/٥) .

٩ - أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .
كتابه : النبات (الفهرست ١١٩) .

١٠ - الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) : الفهرست ٢١ .

١١ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
سنة كتب : النباتات ، الزرع ، الغصب والقحف ،
العشب والبقل ، الكرم ، النخلة (الفهرست ٦٤) .
طبع الأخير بتحقيق المستشرق لافومينا ، بإيطاليا عام
١٨٧٢ م . وانتهى من تحقيقه أيضاً الدكتور إبراهيم
السامرائي . ومن الكتاب اقتباسات في : شرح
الفطريات ١٢٦ ، والمصباح النير ٦/١ ، ٢٩٥ ، ٤٠٣ ،
٧٨٩/٢ . أما كتابه (الكرم) فراجع الدكتور رمضان
عبد التواب أن يكون هو المنشور في (البلفة) ملحقاً
بكتاب (النخل للأصمعي) . (تراجع : معجمات
العاني في هذا التبت ، رقم (١١)) .

١٢ - السكري (ت ٢٧٥ هـ) .

كتابه : النبات (الفهرست ٨٦) .

١٣ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابان : النبات ، والنخل والكرم . أما الأول فذكره
الزركلي في الاعلام ٢٨٠/٤ وزعم أنه مخطوط ، وخط
بينه وبين كتاب أبي حنيفة الدينوري (ينظر : غرب
الحديث لابن قتيبة ، مقدمة الحق ١٢٤/١) . وأما
الثاني فقد طبع بتحقيق المستشرق أوغست هفتر ، في
مجلة (الشرق) ، السنة الخامسة . منسوباً إلى
الأصمعي ، ثم أعاد نشره لويس شيخو اليسوعي في
مجموعة (البلفة) ، بيروت ١٩١٤ م . منسوباً إلى أبي
عبيد القاسم بن سلام ، وهو في حقيقته باب من أبواب
كتاب (الجرائيم) المنسوب إلى ابن قتيبة خطأ .

١٤ - أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) .

كتابه : النبات . طبع جزء منه بتحقيق المستشرق
لوين ، في لندن عام ١٩٥٢ م .

١٥ - الفضل بن سلامة (ت ٣٠٠ هـ) .

كتابه : البلاد والزرع والنبات والنخل وأنواع الشجر .
(ينظر : كتب البلدان في هذا التبت ، رقم (٢٢)) .

التقسيم الرابع : ما وضع لاختصاص اللغة

كتب اختصاص اللغة (المجموعات)

(أ) مجموعات الألفاظ

- ١ - الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) .
معجمه : العين . طبعت أول طبعة منه بتحقيق الأب
انساس ماري الكرملي ، بغداد عام ١٩١١ م . تم طبع
جزء أكبر بتحقيق الدكتور عبدالله درويش ، على أنه
الجزء الأول ، بغداد عام ١٩٦٧ م . تم أعاد الدكتور
مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي تحقيق
الجزء الأول ، وهو في الطبعة الى حين كتابة هذه
الاسطر .
- ٢ - النضر بن شميل (ت ٢٠٣ هـ) .
معجمه : الجيم . [الفهرست ١٥٨] .
- ٣ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
مجمعان : الحروف والجيم . طبع الثاني في ثلاثة
اجزاء ، بتحقيق ابراهيم الايباري وجماعة ، بالقاهرة
١٩٧١ - ١٩٧٧ . ورجحت ان يكون هذا المعجم هو
معجم (الحروف) لابن عمرو [الدراسات اللغوية عند
العرب : ٢٥٢] .
- ٤ - أبو عمرو شمر بن حمدويه الهروي (ت ٢٥٥ هـ) .
معجمه : الجيم . وصف بالكبر والجودة [تهذيب اللغة
٢/١ ، وانباء الرواة ٧٧/٢] .
- ٥ - أبو بشر اليمان بن أبي اليمان البغدادي (ت ٢٨٤ هـ) .
معجمه : النقية . طبع في مجلد كبير بتحقيق الدكتور
خليل ابراهيم السلية ، وزارة الاوقاف بغداد عام
١٩٧٦ م .
- ٦ - أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم (ت ٢٠٠ هـ) .
معجمه : البارع في علم اللغة . لم يكمل المؤلف منه
سوى الهمزة والهاء والعين والحاء والقاف والخاء
[الفهرست ٨٠] . وقد عده الصغاني من مصادره في
معجمه : التكملة والذيل والملة : ٨/١ ، دون ان
يشير الى عدم تمامه .

(ب) مجموعات المعاني

- ١ - أبو خيرة نهشل بن زيد الاعرابي (استاذ أبي عمرو بن
الغلا) .
معجمه : الصفات .
- ٢ - القاسم بن من الكوفي (معاصر الخليل بن أحمد) .
معجمه : الغريب المصنف .
- ٣ - النضر بن شميل (ت ٢٠٣ هـ) .
معجمه : الصفات . ذكر ابن النديم ما يحتوي من ابواب
فقال : « كتاب كبير يحتوي على عدة كتب ، الجزء
الأول : يحتوي على خلق الانسان والجود والكرم وصفات
النساء . الجزء الثاني : يحتوي على الاخبة والبيوت
وصفة الجبال والشعاب والامثلة . الجزء الثالث :
الاول فقله . الجزء الرابع : يحتوي على الغنم والنام

والشمس والضمير والليل والنهار والالبان والكفاة والابار
والحياني والارشية والدلاء وصفة الغمر . الجزء
الخامس : يختصوي على الزرع والكرم والنبات او
الغيت [واسماء البقول والاشجار والرياح والسحاب
والامطار وكنساب السلاح وكتاب خلق الفرس] .
[الفهرست ٧٧ ، وينظر : انبائه الرواة ٢٥٢/٢ ،
ووقيات الاعيان ٢١١/٢] ، وقد مر في أكثر من موضع
من هذا الكتاب ، توهم المترجمين والمفهرسين أن ابواب
هذا المعجم كتب مستقلة في فنونها .

- ٤ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
معجمه : الغريب المصنف .
- ٥ - فلرب (ت ٢٠٦ هـ) .
معجمه : الصفات .
- ٦ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
معجمه : الصفات . غلب الازهري من قيمته ولم يولقه
[تهذيب اللغة ١٥/١] .
- ٧ - أبو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .
معجمه : الصفات .
- ٨ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
معجمه : الغريب المصنف . ذهب القفطي الى ان كتاب
النضر هو الاصل الذي ترسمه أبو عبيد ، وأن الاول
أجود وأكبر [انباء الرواة ١١/٢] . من مخطوطات
مكتبة في مكتبة امجدية في تونس كتبت سنة (٢٠٠ هـ)
رقمها (٢٩٢٩) . ونسخة في مكتبة الفاتح باستانبول ،
رقمها (١٧٠٦) . ونسختان في دار الكتب المصرية رقمهما
(١٧٦) . ونسخة في مكتبة المتحف العراقي ، رقمها
(١٦٢٨) . كتبت في اوائل هذا القرن لخزانة أحمد
تيمور باشا ، ثم وقعت في ملك الاب انساس ماري
الكرملي [بروكلمان : ١٠٦/١ ، ومجلة الناهل السنة
(٢) ، العدد (٦)] .
- ٩ - عمرو بن أبي عمرو الشيباني (ت ٢٢١ هـ) .
معجمه : الغريب المصنف .

- ١٠ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .
معجمه : الألفاظ . هذب الخليل التبريزي فصرف ب
[تهذيب الألفاظ] . وطبع هذا التهذيب بتحقيق لويس
شيخو اليسوعي ، بالطبعة الكاثوليكية بيروت ١٨٩٥ م .
ثم أعاد الحق طبع الكتاب حاذفا منه زيادات التبريزي
وشروحه وتعليقاته ، مسماياه (مختصر تهذيب
الألفاظ) ، بالطبعة الكاثوليكية بيروت عام ١٨٩٧ م .
وكان على الحق ان يسمي الكتاب في هذه الطبعة الثانية
ب (الألفاظ) ، لانه في هذه المرة هو المتن الاصلي دون
التهذيب . [تراجع : كتب الألفاظ ، رقم (٦)] .

- ١١ - ابن كتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
مجمعان : المعاني الكبير ، الجرائيم . طبع الاول بثلاثة
اجزاء ، بتحقيق المستشرق كرنكو ، بحيدر اباد الدكن
عام ١٩٦٦ هـ ، ولم يصل الكتاب كاملا ، وبموازنة قام
بها معجم الكتاب عبدالرحمن بن يحيى اليماني ، بين

ما ذكره ابن النديم من محتويات الكتاب : الفهرست ١١٥) والمخطوطة الوحيدة التي طبع منها الكتاب ، ظهر أنه ليس في المخطوطة خمسة كتب (أو أبواب) هي : كتاب الأبل ، كتاب الديار ، كتاب الرياح ، كتاب النساء والفزل ، كتاب لسيف العلماء . المعاني ١/ كد ، كد .
: تراجع : كتب معاني الشعر في هذا الثبت ، رقم (١٦) .

أما الثاني (الجرائيم) النسب خطأ إلى ابن قتيبة ، نسخته المخطوطة مخفولة في المكتبة الظاهرية بمشق ، رقمها (١٥٩٦) . وهو يحتوي من الأبواب على : باب النفس والجسم والشخص ، باب الألوان ، باب الألسنة والفلام والإصوات والسكرات ، كتاب النساء ونسوتهن وغير ذلك ، باب اليهت والدخن والغيابة والنظير والتمائم ، باب التلب والنتن واللباس والعرق ، أبواب الطعام وألوانه واللحم ومعالجته وأطعام الناس ، أبواب اللبن والشراب ، باب الإقامة والتلبث واللزوق واللزوم وما إليها ، باب نوادر مثل : حسب وعشر وفصار ، باب التليمة واللاهي والميسر ، باب آخر من النوادر : رؤية الرجل من غير إرادة ، باب الرجل وآلانه والآواني في السفر والحضر والصور والبيوت والأخبية والأبنية ، باب يجمع أبواب السر صغيرها وكبيرها ، باب الأزمنة والرياح وأسماء الدهر ، باب السحاب والطر والوداع ، باب الجبال والأرضين والفلوات والأودية ، كتاب النخل والكرم ، كتاب الخيل ونعوتها والسلاح واعتقاله ، باب السلاح ونعونه ، كتاب النعم والبهائم والوحش والسباع والطيور والهوام وحشرات الأرض ، باب نوادر الأسماء ، باب نوادر الأفعال ، باب عيوب الشعر وأسماء الفواقي .
: فهرس المكتبة الظاهرية - علوم اللغة العربية ٨١ - ٨٢ ، ومجلة أداب المستنصرية ، السنة الثانية ١٢٢/٢ - ١٢٣ . طبع من هذه الأبواب :

١ - كتاب النعم والبهائم والوحش والسباع والطيور والهوام وحشرات الأرض ، بتحقيق المستشرق موريس بوخ ، بيروت عام ١٩٠٨ م . وشك المحقق : النعم والبهائم ٢ - ٣ : وتبعه الدكتور حسين نصر : المعجم العربي ١/ ١٢٥ : والدكتور إسحاق موسى الحسيني ، والدكتور عبد الله الجبوري : مجلة أداب المستنصرية ١٢٦/٢ : بنسبته إلى المؤلف ، ومال الأوان إلى نسبه إلى أبي عبيد القاسم بن سلام . والأخرا إلى مؤلف عاش بعد ابن قتيبة . (تراجع : كتب الأبل والفنم في هذا الثبت ، رقم (١٢) .

ب - كتاب النخل والكرم : بتحقيق المستشرق أوغست هفتر ، في مجلة الشرق ، السنة الخامسة ، ناسبا إياه إلى الأصمعي . ثم أعاد نشره لويس شيخو في مجموعة (الباف) بيروت عام ١٩١٤ مرجحا نسبه إلى أبي عبيد القاسم بن سلام ، واحتمل أيضا أن يكون لأبي حاتم السجستاني . (تراجع كتب النبات في هذا الثبت ، رقم (١١) .

ج - باب الرجل وآلانه والآواني في السفر والحضر والدور والبيوت والأخبية والأبنية : بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، باسم (كتاب الرجل

والنزل) ، في مجموعة (الباف) ، بيروت ١٩١٤ م . رجح الحق نسبه إلى أبي عبيد القاسم بن سلام ٢ . (انظر : الباف ص ١٢١) .
: تراجع : كتب الموضوعات الشاملة في هذا الثبت ، رقم (٧) .

د - أبواب اللبن والشراب : بتحقيق لويس شيخو اليسوعي في مجموعة (الباف) ، بيروت عام ١٩١٤ م . ناسبا على أنه من كتاب (الجرائيم) وملحقا إياه بكتاب (اللبا واللبن) لأبي زيد . (تراجع كتب اللبن واللبا رقم (١) .

هـ - أبواب متفرقة : حققها لويس شيخو اليسوعي ، ملحقا بكتاب (فقه اللغة وسر العربية) للشمالي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٨٨٥ م . (تراجع : كتب الموضوعات الشاملة في هذا الثبت ، رقم (٧) .
وكانت صفحة العنوان التي تقول : الجرائيم - تأليف أبي محمد عبدالله بن مسلم . قد أوهمت الدارسين أنه ابن قتيبة وإن لم تصرح المخطوطة بالكنية الأخيرة . وقد كشفت هذا الوهم ، وأثبت أنه لأبي محمد عبدالله بن مسلم . (الدراسات اللغوية عند العرب : ٢١٩) .

(ج) حول المفجمات (استندراك ونقد)

- ١ - الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) . كتابه : فائت العين .
- ٢ - مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) . كتابه : الاستندراك على العين .
- ٣ - نصر بن علي الجهضمي (حاصر السدوسي) . كتابه : الاستندراك على العين .
- ٤ - النضر بن شميل (ت ٢٠٣ هـ) . كتابان : المدخل إلى كتاب العين ، والاستندراك على العين .
- ٥ - أبو تراب (تلميذ شمر بن حمدويه) . كتابه : الاستندراك على الخليل .
- ٦ - أبو طالب الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) . كتابه : الرد على الخليل وإصلاح ما في كتاب العين من القاطع والمغال .
(ووقع ستة عشر كتابا في القرن الرابع ، وكتابان في الخامس ، وجميعها تدور في فلك العين ، طبع منها : جزء من (مختصر العين) للزبيدي ، بتحقيق غلال الفاسي ومحمد بن تاووت الطنجي ، المغرب د . ت) .

- ٧ - أبو سعيد محمد بن هبيرة الأسدي (ت آخر القرن الثالث) . كتابه : ما أنكرته العرب على أبي عبيد القاسم بن سلام ووافقه . (الفهرست : ١١٠) أي في الغريب المصنف . ووقع كتابان في القرن الرابع وكتاب في القرن الخامس ، وكتاب في القرن السابع ، تدور جميعا في فلك الغريب المصنف . (انظر : الفهرست ١١٤ ، وإنباء الرواة ٦٢/٢ ، وبفحة الوعاة ١/ ١٠٤ ، ١٦١) .

حالة الشعر العربي في صدر الإسلام

بقلم

مبني جعفر الطائي

محافظة بابل - الحلة

وهكذا فإن ظهور الإسلام كان ثورة انبثقت لتلغي جانباً سلبياً في مجتمع عرب الجاهلية، ولتعمد - بالوازاة مع ذلك - إلى تنمية وتطوير وتجديد الجوانب الإيجابية التي كانت تقتضيها ظروف حياة جاهلية كذلك التي كانت سائدة آنذاك.

الشعر - الموقف من الإسلام

عبر اتجاهاته الثلاثة .

بدى أن الإسلام إذا أتى لم تكن لتستهدف الإصلاح والترقيع والترميم بقدر ما توخت النساء واقع به خصائصه وسماته وإبعاده ، والاستعاضة عنه ببناء آخر جديد يولد كبديل موضوعي له . وبحكم ما يوجد من ارتباط عضوي بين الواقع وبين الشعر . إذ أن الشعر وجه مشرق لواقع مائل . بصرف النظر عن الاعتبارات الزمانية - المكانية ؛ فاذن تصبح مسألة انعكاس مجمل التطورات والأوضاع الجديدة التي تمخضت عنها على القصيدة الشعرية ، من الأمور المسلم بها مبدئياً . وإذا ما عدنا إلى شعر تلك الحقبة لألفيناه منشقاً على نفسه في اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول : ويمثل أصوات المعارضة التي انبثرت في التصدي للإسلام ، متخذة في ذلك شتى الدرائع والادعاءات التي تراها تتوخى بها أن تدخس مزاعم خصومها في العقيدة . . . فإذا هي لا تتوانى عن وصف الدين الجديد بأنه بدعة جاء بها محمد (ص) ، وبما أن ذلك لا يتفق وماهم عليه من معتقد فإن البتة تقضي عليهم بضرورة انزال السيف بكل من لا يدخر وسعاً في الانضواء تحت راية الإسلام وتفهم أسس الدين الجديد بقية الأخذ بتعاليمه . وإذا شئنا أن نذكر بعض أسماء من مثل هذا المنحى من

لم يكن ظهور الدين الإسلامي مجرد حدث طارئ ، قام بمعزل عن مجمل الظروف التي كانت تكتنف الحياة التي يعيشها عرب الجاهلية ؛ وإنما على العكس من ذلك حيث أنه كان يشكل ثورة - بالمفهوم المطلق - على كل ما كان سائداً ومميزاً في الحياة العربية آنذاك . ولما كان من مبادئ هذه الثورة أنها توخت انتشال الإنسان الملهون من تلك الحياة الوثنية : العيشية القوام . والتي كان يخضع لقوانينها الجائرة . . تلك القوانين التي لم يكفها أن نجد الإنسان - هذا المخلوق البائس - يعيش في كنفها مبدداً بالويل والدمار . لا يدري ميعاد ساعته أن تنقش عليه أبواب الموت لتحيله إلى عدم . بل ولم يكفها أن تجده في معاناة من قلق وعدم استقرار بسبب برص موى الشر الطبيعية منها والبشرية . لتسيل منه ! أقول هذه القوانين . . لم يكفها كل ذلك بل كانت تفعل بالمرء ما هو أقبح وأسوأ : تفسده وتمسخه داخلياً !

من هنا يصبح بإمكاننا أن نصنع مجمل الميراث التي على أساسها قام الدين الإسلامي والفنانيات التي لاجلها استمر في صراع وتطاحن مستمرين بين معارضة ومؤيدة . . أي بين من كانت مصالحهم تتفق وماهو سائد بحكم المتعارف عليه من قوانين قوامها استغلال واستعباد الإنسان واستنزاف قواه من جهة ؛ وبين ما تمخض عن الدين الإسلامي الجديد من قيم ومبادئ قوامها انتشال الإنسان من ربقة العبودية واستخالته إلى وحدة إنسانية في تشكيلة اجتماعية متماسكة تتمثل خدمه الإنسان والحفاظ على أمنه وعلى سلامته من الاخطار الخارجية التي تحيق به ؛ في مقدمه المسؤوليات المناطة بها . . . من جهة أخرى !

الشعراء : الذيناء - على سبيل المثال لا الحصر - :
 أبو الفلت بن أبي ربيعة - أمية بن أبي الفلت
 (الذي نال في قصيدته من أصحاب الرسول) ..
 - أبو مخنف الثقفي - غيلان بن سلمة وكندة بن
 عبد ربهيل . كل هؤلاء الشعراء من ناصب الدين
 الإسلامي العداء في اللانفاد (١) . أما الشعراء الآخرون
 الذين تاهتوا الإسلام في سائر البلاد الإسلامية .
 ناسل أشهرهم : الحارث بن هشام - نزار بن
 الجنادب - كعب بن الأشرف - عمرو بن العاص
 - بردثة بن الزبيري - عبيدة بن الحارث - شداد
 بن الأسود الأنسي - معاوية بن زهير .

وهناك أيضا الشعراء اللاتي التزموا الموقف
 ذاته من معاداة الإسلام والتكسر لما أتى به
 من سلمي المبادئ . . . منهن عند بنت عتبة - سفيّة
 بنت الحنيفة (التي بكت في شعرها أهل الغليب)
 - عند بنت أنالة وثعلبة بنت الحارث .

وأذا شكنا ان نستشهد بآيات شعرية تجسد
 ما كان عليه أصحاب هذا الاتجاه من مواقف العداء
 لواء الإسلام . فإن خير ما يتجسد ذلك في
 قصيدة أمبدالله بن الزبيري قالها في يوم أحد يفاخر
 فيها ببلاد قومه وما عاناه المسلمون من تنكيل وقتل
 على أيدي الكفار . .

ان للشعر وللشعر ممدى

وكسلا ذلك وجه وقبيل

بأننا حسان عني آية

فقرئش الشعر يشفي ذا العليل

كم قتلتنا من كريم سيد

ماجد الجديس مقدم بطيل (٢)

وليد الله بن الزبيري أيضا ، وقصدا على البيتين

الآيتين ، قالهما الشاعر في الغرض نفسه . وأرجح

الآتي أنهما من القصيدة ذاتها

أيمت أتمياخي ببدر شهيدوا

جزع الخوارج من وقع الأسل

قد قتلتنا القسرين من أشياخهم

ومدلتنا ببدر فاعتدل (٣)

ويحسن بنا ان نقف عند شاعر آخر التزم

الموقف ذاته من الإسلام . . . ذلك هو

كندة بن عبد ربهيل الثقفي الذي كان شديد الوطأة

على المسلمين : إذ يرق له بارق في غزوة حنين :

وذا كنت مشيا جاءت تقيف وبمعيها كندة بن عبد

يا ربهيل قادمة قتال المسلمين ونصرة هوازن . حتى

(إذا ما هزمت هوازن ، ثم اسلمت الطائف : يكون
 كندة قد فارق قومه موليا وجهه شطر الشام مع
 علقمة بن ثلاثة : وعبد عمرو بن سيفي .

وقد دون ابن اسحاق في السيرة قذعة لكندة:
 يرد فيها على قصيدة كعب بن مالك ، التي يقول
 في أولها :

قتينا من قمامة كل ريب

وخير ثم اجحنا السيونا

نخيرها ولو نطقنا لقات

تواظعن دوسا او تقيفا !

فقال كندة :

من كان يقيفا يرد قتالنا

ذانا بدار معلم لا نريها

وجدنا بها الأباء من قبل ما تری

وكانت لنا أطواؤها وكرومها

وقد جربتنا قبل عمرو بن عامر

فاخبرها ذو رأيها وحليمها

وقد علمت ان قالت الحق اننا

إذا ما أتت صبر الخدود تقيها (٤)

هذا ولا ينبغي لنا أن نتجاوز شاعرا آخر لا

يقول شائنا عن الشاعرين السابقين في مانحن بصدده . .

ذلك هو : كعب بن الأشرف ! الذي ما كان ليذكر

وسعا في مقارعة المسلمين واخذ أعراسهم ، حتى

كان له ان يلقي حتفه على يدي أحد الصحابة

المسلمين ليكم قومه ويصمته صمنا أبديا .

أما شعره : الذي ذكر في رثاء أصحاب الغليب :

وفي التحريض ضد المسلمين : فهو قوله :

طعنت رحي بدر لملك أهله . .

ولكسل بدر تتبل وتدمع

قتلت سرة الناس حول حياضهم

لا تبعثوا ان الملوكة تصرع

كم قد أصيب به من أبيض ماجد

ذي بهجة ينوي اليه الضيع

طلق اليديين اذا الكواكب اخلقت

حبال انقال يسود ويربع

ويقول اقوام أسر بمخطهم

ان ابن الأشرف ظل كعبا بجزع

سدتوا قلبت الارض ساعة قتلوا

ظلت تسوخ بأهلها وتصدع

سار الذي سر الحديث بطننة
أو عاشى اعمى مرعسا لا يسمع
ثبت ان بنى المنيرة كهم

خشموا لقتل ابي الحكيم وجدعوا (١٥)

واهل من الصواب بئكان ان تذكر في عداد من
مثل هذا الاتجاد من الشعراء ابا محين الثقفي ..
هذا الذي ما ان الفى جنين الدين الجديد طريقته
الى التور ، حتى تنصل عما انت مبشرة به من سامي
المثل والبادى ، واجدا في الاستسلام لاهواء نفسه
ونزواتها الشيطانية بدلا عن الايمان والسليمة
بسبب افتقاره الى القدرة على كبح جماح نفسه
والواء لجاسها فتسيرها الوجهة التي يشاءها
ويستكين اليها ! حتى اذا تواجدت في نفسه تلك
القدرة : ضبط اهواء ، وتاب الى الله لتقلب الآية
راسا على عقب عما كانت عليه باديء ذي بدء .

وعلى هذا الاساس بوسعنا : لا بل ينبغي لنا
ان نسير مرحلتين في حياة هذا الشاعر : الاولى -
مرحلة الضلالة والضللال . اما الثانية فهي مرحلة
التوبة والتطهير !

ونبينا او تأملنا ابا محين الثقفي خلال المرحلة
الاولى من هاتين المرحلتين لما تبينا سوى قوة تعلقه
بالخمرة ومدى افتقاره بما تستشيره في نفوس شاربها
من نشوة ! فاذا هو ! يستبين حتى باقامة العهد
عليه في سبيلها ، وانه اذ يستطيع الصبر على فقد
اخوته ، فلن يطيق صبورا على فراق الخمر وهجر حذ

فريت ناسم اجنح ولهم اند جازعا
لحادث دهر في الحكومة جانر

واني لندو صبر وقد مات اخوتي
ولست على الصبى يوما بصابر

وكذلك يستبين بعداب النار في سبيلها : فيشر بها
سرفا ، زيادة في الائم ، وايخلا في المعصية :

الا اسقني يا صاح خمرا فانسي

بما انزل الرحمن في الخمر مالم

وجدلي بها سرفا لا رداد مالم

ففى شربها سرفا تتم المائم

هي النار الا انسى قلت لندو

وتشيت اولياري وان لام لائم (١٦)

من هذا يتضح جليا كيف ان ابا محين قد
بلغ - في الايات الثلاثة المذكورة اعلاه - غاية في
التمرد . . وذلك لانه على الرغم من علمه

بما انزل الرحمن (من نهي عنها) قد لازم الخمرة
وعلقها ! ومما يزيد الطين بلة انه يريدعا مرفسا
توخيا او بالاحرى تعمدنا منه لاستزادة مالمه !

بيد انه سرعان ما يعلن رده الى واقع ينبغي ان
يصير اليه . . . فاذا هو يتوب الى الله تعالى :
حضرنا اليه ان يصفح عنه فهو الصفور الرحيم ..
مؤكدنا امامه ليس على هجر الخمرة فحسب وانما
على تحاشي كل الرذائل من (قول السفه) وما كان
على شاكلته . . ثم كيف يعود وقد قطع على نفسه
عهدا بعدم العودة والله شاهد عليه . . . وهكذا
يكون قد تسنى لهذا الشاعر ان يابح عند التوبة
والعشور :

اتوب الى الله الرحيم فانه

صفور لندب المرء ما لم يسارد

ولست الى الصبى يوما بهائد

ولا تابع قول السفه المعاند

وكيف وقد اعطيت ربي موافقا

اعود انا والله ذو العرش شاعدي

سركنسا مذمومة لا اذرتسا

وان رنمت فيها اتوف حواسدي

واما الشاعر شداد بن الاسود النيشي ، فقد

روى له صاحب (رسالة الغفران) ميمته في رثاء

قتلى بدر من الشركين التي يلاحظ فيها ايغال الشاعر

في محبة الله تعالى وتفضله عما دعا اليه بباده

المؤمنين . . هذا الى جانب استشفائه يوم البحث

والنشور :

الميت بالتحية ام بكر

فحيوا ام بكر بالسلام

وكائن بالطوي طوي بيدر

من الاحباب والقوم الكرام

وكائن بالطوي طوي بيدر

من الشيزي تكليل بالسلام

الا يما ام بكر لا تكري

علي الكاس بعد اخي حشام

وبعد اخي ابيه : وكان ثرما

من الاقوام شراب المدام

الا من مبلغ الرحمن عني

باني تارك شهر الصيام ؟

اذا ما الراسي زابل شكيبه .

فقد شبع الانيس من الطعام

ابوعبدنا ابن كبشة ان مخيا ؟

وكيف حياة اصدقاء وصاير ؟

اتترك ان تردد الموت عني ؟

وتحييني اذا بليت عظامي ؟

ولعل الشاعر ، في البيت الاخير من هذه القصيدة . اراد ان يدحض مضمون قوله تعالى
يا يحيى الخيام وهي رسم | يهدف التنطس بالكفر . .
ليس الا !

بيد انه ينبغي لنا ان نلتحق بأصحاب هذا
الاتجاه بعض الشعراء الذين ساءت عاقبتهم بعد ما
كانوا عليه من حسن اسلام واتباع للسبيل الحق ،
فاذا هم يعنون ردتهم عن الدين الاسلامي لسبب
او لآخر . لينقلوا عما كانوا عليه ، ويتصلوا عن
محمل المبادئ ، والقيم الاسلامية بعدما عرف عنهم
من انفتاح عليها والتزام بها . وكمثل على ذلك لدينا
الشاعر ربيعة بن امية بن خلف الجمحي وما جرى
له من خطب مع ابي بكر الصديق . مما حدا به الى
مهاجرة هذا الاخير واللاحق بالروم . . . ويروي
انه قال في ذلك :

لحقت بارض الروم غير مفكر

بترك صلاة من عشاء ولا ظهر

فلا تتركوني من صبح مدامة

ذما حرم الله السلاف من الشعر

اذا امرت تيمم بين مسيرة فيكم

فلا خير في ارض العجاز ولا مصر

فان بك اسلامي نحو الحق والهدى

فاني قد خليته لابي بكر (١٨)

الاتجاه الثاني : وهو على العكس من الاول
يمثل الانتماء المطلق الى الدين الجديد والاستجابة
لما تقتضيه مبادئه من مستلزمات الايمان الراسخ
والشفعية والشهادة والتفاني في سبيل الذود عن
قيمه ومبادئه السالبة . وكما هي الحال مع اصحاب
الاتجاه الاول . نرى ان لاصحاب هذا الاتجاه من
الشعراء مناسراتهم خصومهم من المشركين او بالاحرى
المعارضين . تلك المناقرات التي تقوم على اساس
التنفي بالقيم الجديدة التي جاء بها الاسلام وانتفاخر
بالمآثر والمناقب التي ينطوي عليها دستورده :
القرآن الكريم . ولعل خير من مثل هذا الاتجاه من
الشعراء حسان بن ثابت وليد والاعشى التميمي
ومعبد الخزاعي وحمزة بن عبدالمطلب وعلي بن ابي
طالب وطالب بن ابي طالب وعبدالله بن رواحة
وكعب بن مالك الخزرجي الانصاري والعباس بن

مرداس (الذي جاء اسلامه متأخرا) وآخرون
سواهم .

ولم تتوفر لشاعر من هؤلاء اسباب مواكبة
الاحداث التي صاحبت انشاق الدين الاسلامي
والتفاعل معها بالدرجة ذاتها التي تهيأت لحسان بن
ثابت الذي احتلت شخصيته مكانة مرقومة بين
الرسول والمسلمين . . . حسب في ذلك فخرا انه
اعتلى منصب شاعر الرسول الرسمي ، فكان له
منبر في مؤخرة المسجد يقف فوقه ينافح عن
الرسول والمسلمين ويذب عن حياض الاسلام .

ولعل من الصواب بكان ان نشير الى مجمل
الاغراض التي قصر عليها حسان بن ثابت شعره
ابان اسلامه ، وكمثل على ذلك نقول انه كان قد
سجل في قصيده : دفاعه عن المسلمين ، وبالموازاة
مع ذلك هجاء المشركين - مدحه الرسول - فخره
بانتصارات المسلمين في غزواتهم - رثاء قتلاهم
المساكين وهم يذودون عن حياض العقيدة
الاسلامية . ناهيك بقصيدته (البائية) التي تجسد
ذلك على اكمل وجه ، حيث تجد فيها تصوير
الشاعر لانتصار المسلمين بيد وانذار مطايا
الشرك ، وتبيان (في الوقت نفسه) الوحدة القومية
العقائدية التي تمثلت بمؤزرة بني الاوس لبني النجار
والتفاقم حول الرسول (ص) . . جاء ذلك في قوله :

فلاقيناهم منا بجمع . . .

كأسد الغاب مردان وشيب

امام محمد قد وازروه

على الامعاء في لقع الحروب

بايديهم صوارم مرهفات

وكل مجرب خاصي الكعوب

بنو الاسن الفطارف وازرتها

بنو النجار في الدين الصليب !

يناديهم رسول الله لما

قدفتاهم كباكب في القلب

الم تجدوا كلامي كان حقاً

وامر الله ياخذ بالقلوب

فما نطقوا ، ولو نطقوا لقالوا :

صدقت وكنت ذا رأي مصيب

هذا في حالة كانت الغلبة فيها للمسلمين . اما
وقد خسر قومه غزوة (أحد) فان ذلك لم يكن
ايحبط من عزيمته الشاعر او يحد من اعتداده المؤلف
بنفسه وارتباطه العقائدي ، وانما على العكس من

ذلك اذ تجده قد ازداد تعسبا مذنبيا . . . حتى ان شعره الذي قيل بهذه المناسبة (أحد) لم يكن ليخلو من فخر الشاعر بقومه ووصفه استباليهم ساعة ان حمي وطيس الحرب . . . فمثلما شاربت بنو الاوس لتثال الذكر الرقيق نجد ان بني النجار قد حاموا وشاربوا ايضا ، دون ان يتواجد بينهم الرعدي الذي هو الجزع مطية !

ولم يفت الشاعر ان ينوه الى ما كان عليه قومه من وحدة عقائدية زادتهم بنيا وقدرة على البلاء الحسن بفعل التفافهم حول رسول الله - الناصر والشفيع - لا بل ان تلك الوحدة قيمية كانت بحد ذاتها نصرا مبينا وغنيمة ما كان اجدرهم بان تجعلهم في غنى عن ثلثان الظفر بالحرب لانها بها ! يقول حسان في ذلك :

وقد شاربت قبته بنو الاس كلهم
وكان لهم ذكر عندك رقيق
وحامي بنو النجار قبته وشاربوا
وما كان منهم في القلاء جورج
امام رسول الله لا يخذلونه
لهم ناصر من ربهم وشفيع
بأيامهم يمشي اذا حمي الوغى
فلا بد ان يردى بمن سربيع
اوتاك قومي سادة من قروهم
ومع لعل قوم سادة وتبروع

ويرجح ان يكون امتداد العمر بحسان بين ثابت قد اتاح له ان يساعده على اوسع نطاق في احداث خطيرة احاطت بالامة العربية لها صلة بالاسلام كحروب الردة ، واحداث الفتنة الكبرى وتصدع الوحدة القومية العقائدية ، ثم قبل ذلك بكثير حروب الفتح . . . فاذا نحن واجدون له في كل مناسبة اسلامية تصيدة ، او قصائد ومن بين جواد قصائده التي تردت اصداعها بهذا الخصوص ، لما كان لها من ابعاد الامر واحسن الذكر عند المسلمين ، تصيدة الفتح - فتح مكة - التي يرتبط تاريخ ولادتها بتاريخ وقوع الحدث نفسه (سنة ثمان) . . . مطلعها :

عفت ذات الاسابع فالجسواء

الى عذراء منزلهما خلا

واذا كان ثمة من اعتبر مطلعها جانليا باعتبار ان الشاعر استرجع فيها ذكرى ابيه الاولى التي قضاه في كف الغمامة بالشام ، وما كان له من

لذو شراب . . . فان الجزء الاسلامي منها - والرأي ليحيى الجبوري - هو الذي سما بهسان ، سموا لم يرق اليه شاعرا اسلامي آخر . . سيما في قوله :

عندنا خيلنا ان لم تروها

تسير التمتع موعدها كداء

يتألمن الذئبة حفيفات

على اثنائها الاسفل الظماء

تظلل جبالنا شملات

يلطمهن بالخمر النساء !

بيد ان السبب المنطقي التمين بتأويل ما انتهينا اليه من اراء بخصوص الجزء الاسلامي منها هو ان النفس الاسلامي واضح متميز ، فهو يعبر عما يجيش في صدور المسلمين ، من الحق والايمان ، ويخاطب المشركين بلغة الدين :

وجبريل رسول الله فينا

وروح القدس ليس له كفاء

وقال الله قد ارسلت رسلا

يقول الحق ان نفع البلاء (١٧)

وقد لاحظ فريق من الباحثين ان أبرز ما يمكن ان يلاحظ في شعر حسان بن ثابت - الاسلامي منه على وجه الخصوص - انه شعر مقدمات لا قصائد طرأ واذا الظاهرة ما يبررها ان هذا النوع لا يتطلب مقدمات ، لان طرزقه تدفع الشاعر الى موضوعه مباشرة دون تقديم ، وكانت النتيجة قول حسان بدين الرسول (ع) والمسلمين تقضي منه ان يكون سريعا في مقاومة المشركين بفنه . حتى يبطل كيدهم ، ويرد غوائلهم فقد كانت الاحداث تجري بسرعة ، لا تترك للشاعر فرصة ان يتأمل ويفكر لينظم ، وانما تدفعه دفعا لان يلاحقها بنفس سرعتها ، الى جانب كل ذلك فان طبيعة النقائض - وهي التي استفرقت كثيرا من شعر حسان - ان توجه الشاعر الى موضوعه مباشرة (١٨) ، تدفع الى ذلك ان غرضه الفخر في شعره الذي كان يوشك ان يحوط في اقباليه عريضا في عصر ما قبل ظهور الدين الاسلامي - انقلب رأسا على عقب حال ظهوره ، فاذا بالفخر لديه يقوم على رؤيا (قومية) وفي ذلك استجابة لضرورة اقتضاها السنة الإسلامية .

وبجزي حسان بن ثابت لدينا كتب ابن مالك الخوري الانصاري الذي كان قد رطف شعره الى جانب سديفه في السرد عن حسان في الاساطير وسور الاحداث بروح اسلامية واضح فيها تأسر

ذلك اذ تجده قد ازداد تعصباً مذهبياً ... حتى ان شعره الذي قيل بهذه المناسبة (أحد) لم يكن ليخلو من قبح الشاعر بقومه ووصفه استباليهم ساعة ان حمي وطيس الحرب ... فنلما شاربت بنو الاوس لثقال الذكر الرقيق نجد ان بني النجار قد حاسوا وشاربوا ايضاً : دون ان يتواجد بينهم الرعييد الذي هو الجزع مطية !

ولم يفت الشاعر ان ينود الى ما كان عليه قومه من وحدة عقائدية زادتهم بنياً وقدرة على البلاء الحسن بفعل التفافهم حول رسول الله - الناصر والشفيع - لا بل ان تلك الوحدة قيمية كانت بحد ذاتها نصراً مبیناً وغنيمة ما كان احذرهم بان تجعلهم في غنى عن ثلثان الذلقر بالحرب لانها بها ! يقول حسان في ذلك :

وقد شاربت فيه بنو الاس كلهم
وكان لهم ذكر هنالك رفيع
وحامي بنو النصار فيه يشاربوا
وما كان منهم في القتل جريح
امام رسول الله لا يخذلونه
لهم ناصر من ربهم وشفيع
بنيهم يفتي اذا حمي الوغى
فلا بد ان يسردى ايمن عربيع
اولئك قومي سادة من قريتهم
ومن كل قوم سادة ولهم جريح

ويرجح ان يكون امتداد العمر بحسان بن ثابت قد اتاح له ان يساهم على اوسع نطاق في احداث خطيرة احاطت بالامة العربية لها سلة بالاسلام كحروب الردة ، واحداث الفتنة الكبرى وتصعد الوحدة القومية العقائدية ، ثم قبل ذلك بكثير حروب الفتح ... فاذا نحن واجدون له في كل مناسبة اسلامية قصيدة ، او قصائد ومن بين جواد قصائده التي ترددت احداؤها بهذا الخصوص ، لما كان لها من ابعاد الاثر واحسن الذكر عند المسلمين ، قصيدة الفتح - فتح مكة - التي يرتجل ترويض ولادتها بتاريخ وتويع الحدث نفسه (سنة ثمان) ... مطلعها :

عفت ذات الاسابيح فالجسواء

الى عذراء منزلها خلا

واذا كان ثمة من اعتبر مطلعها جاثليبا باعتبار ان الشاعر استرجع فيها ذكرى ايامه الاولى التي قضاها في كف الغمامة بالشام ، وما كان له من

لنو وشراب ... فان الجزء الاسلامي منها - والرأي ليحيى الجبوري - هو الذي سما بحسان ، سموا لم يرق اليه شاعراً اسلامي آخر ... سيما في قوله :

عدمتنا خيلنا ان لم تروها

لنبر التقيع موندعنا كدنا

ينارمن الذئبة مصفيات

على اثنائها الأسفل الفلما

الليل جيلنا شحطرات

يلطمهن بالخمير النساء !

بيد ان السبب المنطقي القمين بتعايل ما اتهمنا اليه من اراء بخصوص (الجزء الاسلامي منها) هو ان النفس الاسلامي واضح متميز ، فهو يسير عما يجيش في صدور المسلمين ، من الحق والايمان ، ويخاطب المشركين بلغة الدين :

وجبريل رسول الله فينا

ودروح القدس ليس له كفاه

وقال الله قد ارسلت عبداً

يقول الحق ان تقع البلاء (١٩)

وقد لاحظ فريق من الباحثين ان أبرز ما يمكن ان يلاحظ في شعر حسان بن ثابت - الاسلامي منه - على رجة الموضوعات - انه شعر مقدمات لا قصائد طرأ ولادة الظاهرة بما يبررها اذ ان هذا النوع لا يتألب مقدمات ، لان طريفه تدفع الشاعر الى موضوعه مباشرة دون تقديم . وكانت الحياة حول حسان وبين الرسول (ص) والمسلمين تقتضي منه ان يكون سريعاً في مقاومة المشركين بقفه . حتى يبطل كيدهم ، ويرد غوائلهم فقد كانت الاحداث تجري بسرعة ، لا تترك للشاعر فرصة ان يتأمل ويفكر لينظم ، وانما تدفعه دفعا لان يلاحقها بنفسه سريعاً ، الى جانب كل ذلك فان طبيعة النقاش - وهي التي استفرقت كثيراً من شعر حسان - ان توجه الشاعر الى موضوعه مباشرة (٢٠) اذ في ذلك ان قرئنا الفخر في شعره الذي كان يوشك ان يكون - ثانياً - سريعاً في نفس ما قبله في شعره الاسلامي - انقلب رأساً على عقب حال قوسه ، فاذا بالفخر لديه يقوم على رؤيا (قومية) وفي ذلك استجابة لشروية اقتضتها السنة الإسلامية .

ومضى حسان بن ثابت لدينا كعب بن مالك الخوري انصاري الذي كان قد وظف شعره الى جانب مسيحه في السرد عن حسان الاسلامي وسور الاحداث بروح اسلامية واضح فيها تأسر

بالدين الحديث : سيما في قصيدته التي قالها في
(بدر) يرد فيها على قصيدة شرار بن الخطاب :
حيث يقول :

عجبت لأمر الله والله قادر
على ما أراد ليس الله مستعسر
فحس يوم بدر ان نلاقي معسرا
بفوا وسبيل البقي بالناس جائر
وقد حشدوا واستنفروا من يليهم
من الناس حصى جمهم متكاسر
فلهما لقيتهما وكسل ساجد
لأصحابه مستبسل النقي ساجر
شهدنا بين الله لا رب غيره
وان رسول الله بالحق ظاهر
فأسروا وقود النار مستقرها
وكسل كفور في جهنم سائر
لأمر أراد الله ان يهلكوا به
وليس لأمر حشد الله راجر

هذا وكان عمرو بن العاص قد قال قصيدة
إني (أحد) تفاخر فيها بتشكيل الكفار بالمسامين :
فأجابه كعب بن مالك بأبيات يذكر فيها اتصال
المؤمنين بالصبر ويمتدح الرسول (ص) :

الا أبلغا قهرا على ناي داره
وهناهم من ألمهم اليوم مستعسر
بانا عداة السخج من بنين يشرب
سيرنا ورايات النية تخفق
سبرنا لهم والصبر منا سجية :
إذا طارت الأوغاد نسو ونرشق
على عداة تلكم جريتنا بصبرنا
وقدما لدى القايات تجري وتسبق
لنا حومة لا تسلطناج بقودها
نبي اتى بالحق عفى مصدق

أما الشاعر عبدالله بن رواحة فيقول مفاخرًا
بقومه من المسلمين والنبي (ص) :

نجالد الناس عن عمرو فأسرهم
فينا النبي وفينا تنزل السور
وقد علمتهم باننا ليس غائبنا
حي من الناس ان عزوا وان كسروا

يا هاشم الخير ان الله فضلكم
على البرية فضلا ما له غير

ومثلما لمنا نفسا اسلاميا عند الشعراء اتفى الذكر
يومنا ان تقف عند شاعر آخر له من القول في نصرة
المسلمين ما لا يقل شأنًا عما تبيناه عند من سبقنا
الإشارة اليهم ذلك هو : العباس بن مرداس . الذي
يرى عنه انه قال في فتح مكة : ذاكرًا قومه : ومادحا
رسول الله (ص) :

منا بمكة يوم فتح محمد
الف تسيل به البطاح موم
تسروا الرسول وشاهدوا أيامه
وشعارهم يوم اللقاء مقدم
في منزل ثبت به أقدامهم
ننك كان الهام فيه الختم
جرت سناكبها بنجد قلبها
حتى استقاد لها الحجاز الأدهم
الله مكنه له وأذل له

حكم السيوف لنا وجد مزحم
هذا وثمة نصوص شعرية أخرى تجسد
الانفراجات بين الاتجاهين (الأول والثاني) سنذكرها
في مواضعها .

الاتجاه الثالث : ولعل من المنطقي أن نبادر
بدراسة أبعاد مميزة لاتجاه ثالث يمثل بعض من
كثرت مصالحه تقتضي الانضواء تحت راية الدين
الجديد وكانت تسوقه رغبة جامعة للاستجابة
المالية السمحة . الا أن ظروفًا معينة قاهرة :
كانت تحول دونه ودون تحقيق ذلك : كان تكون
الأسباب تهديد من هو أقوى أو تسلطه وقرضه
فيودا جائرة : كما هي الحال مع الشاعر المخضرم
أمية بن أبي الصلت الذي كان التحنن قد وجد له
نوى في نفسه : حيث مال في العصر الجاهلي الى
الاعتقاد بوجود الله ! وعلى الرغم من أن ذلك
(الاعتقاد) كان عشوائيا : غير مبني على أسس
وجذور عقائدية راسخة : إذ أن الشاعر لم يكن
يتأوازة معه (الاعتقاد) قد التزم أنظمة وفروضا
معينة : مشروطة عليه : أقول على الرغم من ذلك :
فانه قد اتخذ لنفسه منهجا ونمطا سلوكيا لا بدانيه
آخر في القرابة مما أتى به الدين الاسلامي الجديد
فيما بعد . . . حيث كان قد هجر الخمرة واعتصم
عن الوثنية (عبادة الأوثان) : لا بل انه كان ممن
يمدقون باليوم الآخر : وبالحساب الذي ينتظر
الشالين والثواب الذي سيجزى به المبتدون . . .

جاء ذلك في وصفه يوم القيامة ، حيث تقف على تصويره الدقيق لا سيمائيه الضالون عن سبيل الحق من عذاب اليم ساعة ان يساقوا (وهم عراة) الى حيث القمع والتكيل حتى اذ تجلت اليهم عظمة الرزء الذي هم فيه ، صاحوا رفعوا اصواتهم مهولين انفسهم بما ستمانيه من (ويل طويل . .) ولكي يحسوا عذاب السمر والاصطلاء (بحر النار) فقد باعد الله بينهم وبين الموت :

وسيق المجرمون وهم عراة
الى ذات المقامع والكلال
فنادوا ويلنا ويلًا طويلًا
وعجبوا في سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيترجحوا
وكلهم يحمر النار سال

ولم يغفل الشاعر امية بن ابي الصلت ان ينوه - بالموازاة مع ذلك - الى ما سيؤول اليه مصير المتقين الذين نجد ان نوابهم الطول (بدار صدق) حيث العيش الناعم تحت الظلال الوارفة ، واجدون فيها ما تشتهي انفسهم وما يطيب لها من الافراح وكمال النعيم الدائم ، معمرين فيها وطابت لهم دار خلود . . . جاء ذلك في قوله :

وحل المتقون بدار صدق
وعيش ناعم تحت الظلال
لهم ما يشتهون وما تمنوا
من الافراح فيها والكمال

ان الشاعر ، بتميزه بهذه الخصال ، ما كان احراه بالانفتاح على آفاق رسالة كالرسالة الاسلامية باعتبارها تنطوي على المبادئ ذاتها التي كان قد اتخذها لنفسه ، بل وما كان احقه بالاستحالة اسوة حسنة من وجهة نظر الاسلام ، باعتباره السابق غيره الى تطهير النفس وتزكيتها من رجس الشيطان في عصر جاهلي يسوده التزمت للمثالب . . . يتمثل ذلك (التطور والتزكية) في اعتصامه عن الخمرة والوثنية وايمانه باليوم الآخر ، كما اسلفنا ذلك .

بيد اننا ما ان يتقدم بنا الزمن الى حيث مخاض جنين الرسالة المحمدية الجديدة ، وظهورها الى حيز الوجود حتى نقاجأ بعكس ما كنا نتوقعه ازاء موقف الشاعر امية بن ابي الصلت منها ! صحيح ان الرسالة قد الفت - في الايام المبكرة من عمرها - هوى في نفس الشاعر واندفاعا في السبيل الذي اختطه للمنضوين تحت رايتها : المتزمنين بتعاليمها

السمحة . . . الا ان هذه الرغبة الجياشة والاندفاع في النهي الذي يقتضيه كانا قد الفيا ما هو اعمى منهما تأثيرا في ضبط هوى الشاعر والواء لجماله ، اذ ان تعصبه لانتمائه القبلي اضطره الى كبح جماح نفسه ، والجنوح نحو مجازاة ما كانت تفسده قبيلته ثقفت من عداوة ومناغضة ساخرة ازاء الدين الاسلامي والرسول المبشر به ، فكان ان الزم - بكسر الزاء - بالتشهير بالرسالة الجديدة والتعرض لمبادئها ثم رثه قتلى المشركين مع التحريش على قتال المسلمين وكم ادوانهم في عقر دارنا واصل ساو كيته هذه كانت بمثابة نتيجة لاستجابة الشاعر المنياء لما كان يقتضيه من انتمائه القبلي ، اي بسيارة اخرى ان الشاعر كان يقصر - بسببنة المني للمجهول - على مثل تلك المواقف العدائية بفعل واعز غريزي ، ولا قبل له في امر التحرر منها او الجنوح والعدول عنها .

هذا وقد تكون عوامل التعلولة بفعل الافراد . . . كما حدث ذلك للشاعر الاعشى ميمون الذي روى عنه الشيخ احمد بن الامين الشافعي في كتابه الموسوم اشرح العلاقات الشعرية واخبار شعرائها . انه كان من المنحصرين ، حيث ادرك الاسلام في نواخر ايامه ، وشكك الدين الجديد بما يشاوي عليه من مثل رقيم هوى في نفسه ، مما حدا به الى المحي فاصدا النبي (ص) في فكرة طرح الحديبية ، متوخيا ان يسلم على يديه ، وان يذب عن حياض الرسالة الجديدة ، غير ان قريشا ما ان اتسل الى سمها خبر مقدمه على محمد والفاية التي سافته اليه ، حتى ارجعوا تحسبا لما ستكون عليه النتائج في حالة اسلامه ، وراى ان برامة الاعشى الشعرية وقدرته على العمل من شأن الآخرين او السمو بهم ، هي التي اثار حفيظتهم فخافوا ان يطلب - بكسر اللام مشددة - محمدا عليهم ، فما كان منهم ازاء ذلك الا ان | ورد على اريقتهم ، وقالوا : هذا حاجة العرب ، ما مدح احدا قط ، الا رفع قدره ، فلما ورد عليهم قالوا : ابن اردت يا ابا بصير لا قال : اردت ساحيكم هذا لاسلم ، قالوا انه ينهك عن خلال ويحرمها عليك ، وكانها لك موافق قال : وما هن ؟ قال ابو سفيان بن حرب « الزنا » قال لقد تركني الزنا وما تركته ، ثم ماذا ؟ قال : « القمار » قال اعلي ان لقيته ان اميب منه عوصا من القمار ، ثم ماذا ؟ قال : « الربا » . قال : ما دنت ولا ادنت ، قال : ثم ماذا ؟ قالوا : الخمر . قال : اود ارجع الى صبيانة قد بقيت لي في المهراس فاشربوا . فقال ابو سفيان هل لك في غير مما جمعت به ؟ لا فقال :

البيتين السابع والثامن ، من النص المذكور اعلاه . .
حيث التحذير من (الميتات) والاقتراب من الجارة
في غير الحق الذي هو شكل من اشكال الزنا !

وبالإضافة لما تقدم فإن الاعشى حبه فخرا
ان يكون ممن آمنوا بالله وبالحساب وصدقوا
بالبعث والنشور وهو في الجاهلية الجهلاء . . وفي
ذلك روى عنه صاحب (رسالة الفجران) انه قال :

فما ابلي على هيكلي ،
بنائه وصلب فيه وصارا
يرأوح من صلوات المليك
طورا سجودا وطورا جوارا
باعظم منك تقى في الحساب
اذا السمات نفطن الغبار (١٤)
. . . . الخ

الاسلام والشعر . .

بعد هذا العرض السريع لمجمل مردودات
الرسالة الاسلامية على القصيدة العربية ، لنا ان
نتساءل : ما هو اثر الرسالة الاسلامية في شعر تلك
الحقبة ، بالقياس الى ما كان عليه في مراحل ما
قبل انبثاق الرسالة ؟

اننا نجد انفسنا بهذا الصدد بين رأيين
متضادين الشحنة ، احدهما يقول بأن الاسلام
اضعف الشعر واصابه بالجمود والركود ! بينما
يلتزم الثاني بعكس من ذلك ، حيث يقول بأن
الاسلام لم يضعف الشعر بقدر ما قوى اركانه
باتخاذ وسيلة مرنة لردع المناوئين للرسالة الجديدة
وردهم على اعقابهم مع ترقية وابطال كل ما يدعونه
ازاء العقيدة الجديدة من مزاعم باطلة من خلال
المنافرات التي كانت توشك ان تكون مرجلا يفتلي ،
بين مؤيدي الرسالة وانصارها من جهة ، وبين
معارضيهما والمتصددين لها من جهة اخرى . يتمثل
الرأي الاول فيما انطوت عليه بعض مراجع الادب
من آراء الاقدمين ، بينما يشتمل الثاني على ما جاء
في مصادر من آراء النقاد المحدثين . .

ولعل من الصواب بمكان ان نعود الى ما خلفه
لنا الاقدمون من مؤلفات ، كيما يتسنى لنا الوقوف
على مجمل المبررات التي يستند اليها دعاء الرأي
الاول في تحليلهم اسباب الضعف التي الحقها
الاسلام بالشعر (على حد ما يزعمون) :

١ - لقد ذهب فريق منهم الى ان السبب غير
المباشر لتلك الحالة يكمن في انشغال الناس

وما هو ؟ قال : نحن وهو الآن في هدنة فتأخذ مائة
من الابل وترجع الى بلدك ، سنتك هذه وتنتظر ما
يصير اليه امرنا ، فان ظهرنا عليه كنت قد اخذت
خلفنا ، وان ظهر علينا اتيتك ، فقال : ما اكره ذلك ،
فقال ابو سفيان : يا معشر قريش هذا الاعشى ،
والله لئن اتى محمدا واتبعه ليضربن عليكم نيران
السرب بشعره ، فاجتمعوا له مائة من الابل ، ففعلوا
فأخذوها وانطلقوا الى بلده ، فلما كان بقاع منفوحة ،
رمى به بعيره فقتله ، وكان قد قال قصيدة يمدح
بها النبي (ص) مدحها :

الم تغمض عيناك ليلة ارمدا
وبت كما بات السليم مسيدا
وروى ان النبي (ص) قال في حقه كاد ينجو
ولما (١٢)

ومن قصيدته التي قالها مادحا رسول الله
(ص) قوله :

الا ايها السائل ايمن بسمت ،
فان ايها في اهل يشرب مومدا
فما ليت لا ارثي ايها من كلاله ،
ولا من حفي : حتى تلاقى محمدا
متى ما تناخى عند باب بن عاصم
تسراحي ، وتلقى من فوائله ندى
اجندك لم تسمع وصاة محمد
نبي الاله حين اوصى واشهدا
اذا انت لم ترحل بيزاد من التقى ،
وابصرت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ان لا تكون كمثلته ،
وانك لم ترصد لما كان ارمدا
فايهاك والميتات لا تقربنيسا !
ولا تأخذن سيمما مديدا لتقصدا
ولا تقربين جسارة ان سمحنا
عليك حرام ، فانكحس او تابدا
نبي يرى ما لا يرون ، وذكره
اشار لعمري في البلاد وانجدا (١٣)

وهكذا نرى كيف ان الاعشى لم يقتصر على
مدح النبي (ص) فحسب ، وانما قد تعدى ذلك
الى تضمين آياته المفاهيم والآداب والتعاليم
الاسلامية التي اكدت الرسالة على ضرورة الاخلاص بها
كسفن اخلاقية من شأنها ان تعين نوعية السلوك
الذي هو قمين بصيانة المجتمع الانساني من التحلل
والفسخ ! من ذلك تعاضد المحرمات مثلا ، كما في

بالحروب والغزو ، جهادا في سبيل تثبيت دعائم الدين الجديد ، حيث أفضى ذلك الى الهائهم من الشعر وعن روايته . فقد جاء الاسلام ، فتشاغلت عنه - اي عن الشعر - العرب ، وتشاغفوا بالجهاد و غزو فارس والروم ، ولهيت عن الشعر وروايته [١٥١] هذا هو رأي ابن سلام في كتابه الموسوم (طبقات الشعراء) .

٢ - بينما يطرح ابن خلدون تفسيراً آخر لحالة الضعف المزعومة ، فيرجعها الى ان ظهور القرآن ، كفن جديد ، وأسلوب لم يرق اليه احد ، او نظم لم يكن بحكم المتعارف عليه ، كان قد ادهش الناس واستقطب انتباههم فأخرس افواههم من تداول القصيد وشغل الشعراء عن النظم وعن التأليف . جاء ذلك في (المقدمة) اذ يقول : ثم انصرف العرب عن ذلك - اي عن الشعر - اول الاسلام ، بما شغلهم من أمور الدين والنبوة والوحي ، وما ادهشهم من أسلوب القرآن ونظمه ، فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا ، ثم استقر ذلك وأونس الرشد في الملة [١٥٢] .

٣ - ويرجح فريق آخر أسباب الضعف الى ان القرآن قد هاجم الشعراء وغض من مكانتهم فوصفهم بالفواية في قوله تعالى : (والشعراء يتبعهم الغاؤون ، ألم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون ..) [١٥٣] وعلى الرغم من ان هذا الرأي هو اقرب الى الادعاء وتحريف الحقيقة الواقعية منه الى الصدق والتزام المنطق العلمي الصائب ، باعتبار ان القرآن لم ينتهم بالفواية شعراء ذلك العصر كافة وانما قد خص منهم الضالين عن سبيل الهداية ، الذين أبوا ان يستنبوا بما اتى به من تعاليم سمحة ومبادئ سامية ، وتحاملوا على انفسهم المضيان وما يجسر اقول على الرغم من ذلك كله ، فاننا نجد من ناحية أخرى ان [القرآن قد ترفع ان يكون شعرا ، ودفع ظن المشركين في ذلك ، وربط الباحثون بين موقف القرآن ، وبين اعراض بعض الشعراء عن الاستمرار في قول الشعر ، فقالوا ان شاعرا كبيرا مثل لبيد هجر الشعر ، ولاذ بالصمت - اذا صحت الرواية - وسفل القرآن الشعراء . وسكتوا عن قريضهم ليستمعوا الى كلمة الله [١٥٤] .

ومن اجل اتمام الغاية المتوخاة ، نقول مرة أخرى ، ان مثل هذا الرأي الوارد على لسان د. يحيى الجبوري ، مهما بلغ من الصحة او عدمها .. فإن ما جاء في مقدمة بن خلدون ليدحض ان يكون القرآن قد حارب الشعراء او وصفهم بالفواية وانما هو يؤكد العكس من ذلك حيث يذكر ان النبي (ص) كان قد سمعه وأثاب عليه . جاء ذلك في نص قوله في (المقدمة) : ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره ، وسمعه النبي (ص) وأثاب عليه ، فرجعوا حينئذ الى دينهم منه [١٥٥] .

اما بخصوص هجر لبيد الشعر ، فإن ما يؤكد ذلك ما أورده صاحب (رسالة القرآن) من قول متحدثنا على لسان لبيد ، حيث نجد قد استشهد - بضم التاء ، وكسر الشين - معلقته التي مطلعها :

عفت الديار محلها فمقامها

بمنى تأبد غولها فرجاربها

فاذا هو يرد بالنص التحريفي : هيئات ! اني تركت الشعر في الدار الذائعة [١٥٦] ثم يشيخ : ا قد عوشت ما هو خير وابر [ريمنى بقوله] عوشت ما هو خير وابر .. » انه وجد في القرآن الكريم كنظم ذي أسلوب لم يرق اليه احد في السابق واللاحق ، بدلا قمينا بأن يقنيه عن الشعر ونظمه ، حيث روى بهذا الصدد ، ان عمر بن الخطاب (رض) كان قد كاتب عامله في الكوفة ، المفيرة بن شعبة ، بضرورة استنشاء من هم عنده من الشعراء ، توخيا لتبين جل ما قالوه في الاسلام ، فأرسل هذا الاخير الى لبيد واستنشده امتثالا لامر الخليفة .. فما كان من لبيد الا ان كتب (سورة البقرة) في صحيفة ثم أتى بها الى بن شعبة وهو يقول : (ابدلني الله هذه في الاسلام مكان الشعر ..) .

ومهما كان مبلغ ما تنطوي عليه هذه الروايات من الصحة والصدق ، فليس ثمة من يقوى على نفي قول لبيد الشعر في عصر فجر الاسلام .. لاسيما بعد ما اصاب من التحول الديني وحسن الاسلام : ذلك التحول الذي اوحى للشاعر بقصيد - على الرغم من قلته قياسا لما قاله الشاعر في مرحلة ما قبل اسلامه - من شأنه ان يبين بجلال تأثر لبيد بالقرآن الكريم ويعكس تقواه وما كان عليه من جنوح ديني .. من ذلك قوله حامدا الله على ما انعم عليه من ابطاله اجله حتى تمنى له ان يرتدي الاسلام ثوبا (سريلا) :

الحمد لله إذ لم يأتني أجلي

حتى كسائي من الإسلام سريلا

فقال : يا ابن أخي ان الإسلام يحجز عن الكذب ،
وان الشعر يزينه الكذب » (٢٢) .

أي ان حسنا هنا قد ذهب المذهب نفسه
الذي استقر عليه دعاء المقولة الشهيرة [الشعر
أعذب الكذب] . وقد فسر الرواية النمري ما
كان قد آل اليه بن ثابت : (يعني ان شأن
التجويد في الشعر) : الافراط في الوصف والتزيين
بغير الحق ، وذلك كله كذب [٢٣] .

على اننا نجد هذه الاعتبارات نفسها قد
تواردت عن الاصمعي الرواية : فقد روى له
المرزباني في (الموضح) قوله : [الا ترى ان حسنا
بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام ، فلما دخل
شمرة في باب الخير من مرثي رسول الله (ص) ..
لان شمره ، وطريق الشعر هي طريق الفحول ،
مثل امرئ القيس ، وزهير ، والنابغة ، من صفات
الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء
وصفة الخمر والتخيل والافتخار ، فان ادخلته في
باب الخير لان [٢٤] . وعن الاصمعي ايضا روى
بن قتيبة في (الشعر والشعراء) قوله [شمر
حسان في الجاهلية من أجود الشعر ، فقطع مثنه
في الإسلام] [٢٥] .

هـ - ومن الآراء الأخرى التي تزعم ان الشعر
العربي ضعف في هذا العصر (عصر الرسول
والراشدين) ، ما أورده أبو منصور الثعالبي
في كتابه المسمى [خاص الخاص] .. اذ
يقول : [من عجائب امر حسان ، انه كان
رضي الله عنه يقول الشعر في الجاهلية فيجيد
جدا ، ويغير من نواصي الفحول ، ويدعي ان
له شيطانا يقول الشعر على لسانه ، كمادة
الشعراء في ذلك .. فلما أدرك الإسلام ،
وتبدل الشيطان الملك ، تراجع شعره وكاد
يرك قوله ، ليعلم ان الشيطان أصلح للشاعر ،
واليق به ، واذهب في طريقه من الملك] [٢٦] .

ولعل من الصواب بمكان ان نشير هنا
- ايضا ما لفزى هذا الرأي - الى ما كان
شائعا في العصر الجاهلي من معتقد قوامه
ان يكون لكل شاعر هاجس او رقي من
الجن .. ينشد شعره على لسانه ، ويحمل
عادة اسما منكرا ، قاسم هاجس الشاعر
امرئ القيس مثلا (لافظ بن لاحظ)
وهاجس النابغة الذبياني (هاذر) .. الخ ..

هذا ونجد ان لكل شاعر خبره وحكايته
مع هاجسه من الجن مما تناقلته الرواة من

١ - وسما يذكر بصدد عوامل اضعاف الإسلام
الشعر ايضا ، انه كان قد وضع ما فيه
الحيولة بين الشعراء وبين ما كانوا يعتمدون
عليه كإداة في النظم والابداع : حيث [حرم
الكسر الاعمال التي يجود فيها الشعر :
وتنشط القرائح كذكر الخمر : ومغازلة
المرأة . والشارة الضعيفان والاحقصاد
والنار] [٢٧] بل وحرم ايضا المديح الكاذب
والهجاء بغير الحق .. بدليل ان الخليفة
كان قد حجا الزبرقان بعد ان استضافه هذا
الاخير واسم بعض من شيافته ، فشكاه
(الزبرقان) عمر بن الخطاب : خليفة المسلمين
حينذاك ، فحكم عمر حسان بن ثابت ،
أثبت على يديه ذلك ، فما كان من الخليفة
حينئذ الا ان امر بجمه : فأودع السجن !
غير ان الصليفة كان ببرعته اقوى من ان
يأكل منه تقاب الخليفة : اذ استعطفه
ببريات يذكرونها بأنها بأبائهم الصغار الذين
مركهم ورأته من غير معيل يحيطهم برعايته ..
فأئسده :

ماذا تقول لأفعال بني سرح

رغب الحواصل لا ماء ولا عجر

القيت كاسهم في قعر مظلمة

فانظر عليك سلام الله يا عمر

فما كان من الخليفة بعد سماعه هذا
الاسترحام ، الا ان اطلق سراحه بعد ان
أخذ عهدا بعدم العودة الى مثل ذلك .

من خلال ما تقدم ذكره . يتضح لنا ان تغير
البيئة الاجتماعية وتبدل مآثها وقيمها ، قد غير
- في التراث نفسه - الدوافع القيمة بان تنشط
الشعر ، وتوجه الشعراء في سبيله ، فاذا بر
[الأكرام والتشجيع الذي كان يلقيه الشعراء من
الملك واصحاب الثراء والسلطان ، قد حل محله
زجر عن المديح الكاذب : والقول الذي يشير
الحقائق : ويمس اعراض الناس] [٢٨] . وأرى ان
خير ما يشهد ذلك في شعر حسان بن ثابت على
وجه الخصوص [الذي قطع مثنه في الإسلام كما
يقولون : لانه ترك باب الشر ودخل في باب الخير ،
فلان شمره . قالوا : « قيل لحسان : لان شعرك
- او هزم شعرك - في الإسلام يا ابا الحسام ،

القصص الخيالية التي لا تتعدى - في حقيقتها - حدود كونها أساطير لا يمكن لعقل امرئ أن يقول عليها . وقد انتفت هذه الظاهرة ولم يعد ثمة من يعتقد بها إبان ظهور وانتشار الرسالة الإسلامية .

٦ - ولا ينبغي لنا أن ننسى حقيقة أخرى قائمة : شئنا أم أبينا ، وهي ما أكد عليه د . يحيى الجبوري في كتابه الموسوم : الشعر والاسلام . . حيث أورد ما فحواه أن الرسول (ص) لم يكن ليتخذ شعراء لنفسه وإنما نجده بدلا من ذلك قد سدد خطاهم الى حيث الاضطلاع بمسؤولياتهم في نشر لواء الاسلام وترسيخ جذوره . ولعل تفسير ذلك يكمن في أن الناحية المادية والدينيوية من حياة الرسول (ص) ليس لها هنا كبير اثر ، والناحية الروحية في الاسلام لم تزل اذ ذاك في مستهلها ، ولم تكن قد نقلت بعد الى قلوب المسلمين في شكل قوي ملهم يفجر ينابيع الفن الرفيع [٢٨] .

هذا أهم ما يتعلق بالرأي الأول ، حول الاسلام ومزاعم اضعافه الشعر .

الرأي الثاني :

أما الرأي الثاني القائل بأن الشعر لم يضعف بظهور الرسالة الإسلامية وإنما نما بنموها وتطور بتطورها ، فيتمثل هذا الرأي ببعض ما ورد في كتب باحثي الادب العربي ودارسيه من المحدثين ، وقد اتخذ هؤلاء مقاييسا ومعايير جديدة في تقييمهم ووزنهم القصيدة العربية ، تختلف في بعض نواحيها عن المقاييس الفنية التي كان الشائع فيما مضى من الصور التي سبقت عصر فجر الاسلام ، ان يعتمد عليها في التقييم .

وبمقتضى هذه المقاييس الجديدة ، أصبح ينبغي للشاعر عموما أن يبدع ضمن الحدود التي يقتضيها الدبسن الجديد وعدم تجاوز ما لا يسمح بتجاوزه ؛ وهكذا فإن شاعرا يلتزم بمبادئ الاسلام وتعاليمه التي يقوم عليها ، ويدعو الى الإيمان بالله واليوم الآخر ، أن شاعرا كهذا ينال الخطوة عند الآخرين ويكون له نصيب يحسد عليه من رضوان الله ورسوله عنه !

وعلى هذا الاساس ترى ان النقاد المحدثين ، حتى أولئك الذين اخلوا بالرأي الأول ، سرعان ما يستطردون ليعودوا أخيرا الى التسليم بحقيقة

ما أصاب الشعر من تطور ورقعي ، فندبنا الى سبيل المثال د . يحيى الجبوري الذي نبهنا - بعد استرسال طويل في الكلام عن اضعاف الاسلام للشعر - سرعان ما يستدرك ليتراجع عن رأيه فإذا هو يؤكد ان الشعر قد تطور وكثرت فنونه وتوسعت اغراضه ، وأصبح من الأهمية بحيث صار يشارك في شؤون الحياة الإسلامية ! يقول الدكتور الجبوري بهذا المعنى : « ولكن ليس معنى هذا أن هذه الفترة كانت من الضعف والهزال كما يصفها الواصفون ، فتكون عند زعمهم فجوة منقطعة ، ملأها الصمت والخمول ، بل ان الشعر كان فيها زاهيا ، قويا ، كثير الفنون ، واسع الاغراض ، دفعه الاسلام في دعوته ، ووجبه ، اغراضه ، وأدخله في آتون الحركة الإسلامية ، بين مكة والمدينة . وشارك في شؤون الحياة الإسلامية كافة ، قصورها ووصفها ومثلها على قدر ما اتيج له ، وبالشكل الذي يطقه [٢٩]

وفيما لو خیرنا - بصيغة المبني للمجهول - بين مجمل ما انطوى عليه الرأيان - الاول والثاني - فآرى ان الاخير منها أقربنا الى الصواب والواقعية واكثرهما تمثالا بالمنطق العلمي الصائب . . . وذلك لان ما راه دعاء الرأي الأول من حالة ضعف مزعومة ، إنما كان في حقيقة أمره مظهرا من مظاهر تطور القصيدة العربية التي نجدها في هذه الحقبة قد خرجت من طور الرتابسة والتكرار لتطرح طورا جديدا تمخض عما أصاب القصيدة العربية على يد المنحويين تحت راية الرسالة الإسلامية من تشيير وتجنيد في الناحيتين الفنية والموضوعية ، مما عمد اليه شعراء ذلك العصر (عصر الرسول والراشدین) ، توخيا منهم لتطوير اداتهم الفعالة هذه كيما تكون اكثر مرونة للسو عند مستوى الغايات الجديدة المجتدة لأجلها ، تتمثل التطورات الفنية فيما طرا على شكل القصيدة ربما أصاب بناءها الخارجى (هيكلها) من تنوير تموضت عنه مناهج شعرية جديدة ثبتت - أو كادت ان تثبت - بحكم التقليد المتبع الى امد غير قصير . . . تاهيك بفن البديعيات الذي ظهر أول ما ظهر عند الشاعر كعب بن زهير ونما وتطور على يديه ؛ وقوام هذا الفن الصياغى الجديد (ان جاز لنا التعبير) أن يبدأ الشاعر بأبيات فزل عفيف ومن ثم يتحول الى الشعرى الشعري الذي هو في صدد . . . كما هي الحال مع قصيدة (بانث سعاد) التي قالها الشاعر كعب بن زهير مستذرا الى النبي (ص) عما بدا منه - الشاعر - من اعراض عن سبيل الهداية وضلال

في متاحف الجاهلية النكراء : ملتصقا من النبي
(ص) العفر والصفح : ومما يروى بسندها أن
الشاعر لما ان فرغ من قراءتها عند حشر مرة النبي
الكريم : ما كان من النبي (ص) إلا أن خلع بردته
عليه ... ومن هنا نشأت تسميتها بـ (نهج
البردة) ! ولعل من الصواب بمكان أن نستشهد
بما ورد في مثلها ثبنا من صحة ومصدق ما
أوردناه آنفا :

بانت سعاد قلبي اليوم متبول
متم انرها لم يقصد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا
إلا ان غيض الطرف مكحول
ثم هو بعد هذه المقدمة الغزلية : سرعان
ما يتحول إلى استرحام واستعطاف النبي (ص)
مادحا إياه : مبينا منزلته الرفيعة عند الله
والمسلمين ... اذ يقول :

ثبتت أن رسول الله أوعدني
والعفر عند رسول الله مأمول
مهلا هداك الذي أعطاك نافلة الـ
عمران فيها مواعظ وتفصيل
لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم
أذنب ولو كثرت عني الأقاويل
إن الرسول ليصف يستضاء به
مهتد من سيوف الله مسلول

هذا فيما يخص التطورات التي أصابت الناحية
الفنية (الشكل) في التقسيمة الشعرية على يد
الشعراء المنضوين تحت راية الرسالة المحمدية . أما
فيما يتعلق بالتطورات التي أصابت الناحية
الموضوعية فيها : من حيث المضامين والموضوعات
المستجدة فيها : فيمكن القول بأن أغراض الشعر
عموما : قد تبدلت معانيها وصيغ وغايات
استعمالاتها : وذلك بتبدل نظم الحياة وتغير قيمها ،
خذ على سبيل المثال أن المدح (التمجيد) بعد أن كان
تكميلا ، أصبح يظهر الرسالة الإسلامية سرورا
تستلزمها ظروف الحياة الجديدة وملابساتها ، حتى
إن الشعر استحال معها اجتماعيا وسياسيا محضا
بينما كانت ميزته هذه تكاد تنتفي تحت مظاهر
الابتذال والمبالغة والإسراف في الكذب خلال العصر
الجاهلي : ولعل الأهم من ذلك كله : أن الألفاظ
القرآنية والمفاهيم الإسلامية أخذت تغذي قصيد
أغلب شعراء هذا الاتجاه ، بسبب تأثيرهم المباشر
بأسلوب القرآن وبالقيم التي ينطوي عليها :

ويبرز ذلك التأثير المباشر في قصيد كثير من
شعراء تلك الحقبة : لعل أعموم بهذا الخصوص :
حسان بن ثابت وليد ... وعلى الرغم من قلة عطاء
الثاني في هذه المرحلة - فجر الإسلام - فإن مجمل
ما بلغنا مما قاله ليحسد ذلك على أكمل وجه ...
لا سيما في قوله :

إن تقوى ربنا خير نفل
وبأذن الله ربني والعجل
أحمد الله ولا نسد له
بيديه الخير ما شاء فعل
من هداه سبل الخير اهتدى
ناعم البال ومن شاء أفل

فإنك ترى من خلال تأملك هذه الأبيات : أن
انفتاح لبعد على آفاق الرسالة الإسلامية واستيعابه
الفكري لمجمل ما انطوى عليه دستور الجديد قد
بلغ درجة صار الشاعر معها يجنح - سواء قصد
ذلك وتصدده : أم لم يقصده - إلى نسخ آيات
قرآنية واستيعاب مضامينه الشعرية منها ! ناهيك
بالأبيات المذكورة أعلاه ... فهو إذ يشير - في مطلع
البيت الأول - إلى أن تقوى الله خير هبة وغنيمة
يصيبها المرء : إنما كان قد استمد ذلك من قوله
تعالى (ورحمة ربك خير مما يجمعون) (٢٠) ، وهو
إذ يحمده الله - في أول البيت الثاني - ناكرا أن يكون
له ثمة نظير (ند) : فكأنني به قد استوحى هذه
النورة الشعرية من آية قرآنية واردة في الذكر
الحكيم فحواها أن (لا تجعلوا لله أندادا وأنتم
تعلمون) . أما بخصوص ما ورد في الشطر الثاني
منه : حيث التنويه إلى ما في حوزته تعالى من خير
وملك : فلعله استوحى ذلك من قوله تعالى (بيده
الملك وهو على كل شيء قدير) (٢١) .

ثم هو إذ يعمد - في البيت الأخير - إلى تبيان
قدرة الله المطلقة على هداية فريق هو أهل لذلك ،
وضلال آخر استحق الضلالة ، أراه قد استمد
ذلك من قوله تعالى (فريقا هدى وفريقا حق عليهم
الضلالة) (٢٢) .

وكنتيجة لمواكبة الشعر أحداث الإسلام ، بما
تخللها من فتوحات البلاد الأخرى وحروب بين
الفريقين (المسلمين من جهة ، وأهل الشرك من
جهة أخرى) فقد كثر فيه الرثاء للشهداء ... خذ
مثلا على ذلك أن حسان بن ثابت قال يرثي حمزة ،
عم النبي (ص) الذي كان قد أصيب في أحد :

دع عنك دارا قد عفا رسمها
وأبك على حمزة ذي النائل

المالىء الشيزي اذا اعصفت
 غبراء في ذي الشيم الماحل
 ابيض في الذروة من هاشم
 لم يمر دون الحق بالباطل
 حال شهيدا بين اسياكم ،
 شك يدا ومشي من قاتل !
 الى ان يقول :

اظلمت الارضى لفقدانه
 واسود نور القمر الناصل
 صلى عليه الله في جنة
 عالية مكرمة الداخيل (٢٢)

وهذه الشاعرة أميمة بنت عبد شمس الهاشمي ،
 لما قتل ابو سفيان بن أمية بن عبد شمس اخوها ، في
 في حرب الفجار ، قالت ترثيه وترثي من قتل في
 حروب الفجار من قريش :

الا يا عين فابكيهم
 بدمع منك مستفرب
 فان ابك فهم عسري
 وهم ركني وهم منكب
 وهم اصلي وهم فرعي
 وهم نسبي اذا انصب
 وهم مجدي وهم شرفي
 وهم حصني اذا اهرسب
 وهم رمحي وهم ترسي
 وهم سفياني اذا اغضب
 فكم من قاتل منهم
 اذا ما قال لم يكذب
 وكم من ناطق فيهم
 خطيب مصقع معرب
 وكم من فارس فيهم
 كمي معرب معرب
 وكم من مبدرة فيهم
 اريب حزمه يغلب
 وكم من جفيل فيهم
 عظيم النار والموكب
 وكم من خفرم فيهم
 نجيب ماجد منجب (٢٣)

ولدينا ام كلثوم بنت عبدود بن فيس من بني
 عامر ، التي قتل اخوها يوم الخندق حيث كان
 زعيم اهل الشرك في قريش ، حتى اذا خرج على
 رأس جيش منهم للاقاة المسلمين جعل يجول وينادي
 عن مبارز يلاقيه ، فما كان من علي بن ابي طالب
 (كرم الله وجهه) الا ان خرج اليه داعيا اياه الى
 الاسلام . . غير ان عمرا كان قد تحامل على نفسه
 لا عراض عما دعاه اليه علي ، فلم يجد هذا الاخير بدا
 من دعوته الى التزال ووعيده بالقتل . . فثارت
 نائرة عمر اخيها راقتحم عن فرسه فمقره وشرب وجهه
 ثم اقبل على علي فتنازلا وتجاولا فقتله علي سنة
 (٥هـ) . فمني عمرو الى اخته ام كلثوم فسالت :
 من قتله ؟ فقيل لها : علي . فقالت : لم بات يومه
 الا على يد كفوء كريم و (٢٥) لم ترثه بالية ، بل
 راحت تفاخر بمقتله على يد هذا الكفوء الكريم :

اسدان في خبيق المكر تجاولا
 وكلاهما كفوء كريم باسل
 فتخالسا سلب النفوس كلاهما
 وسط المجال مجالد ومقاتل
 وكلاهما حمر القناع حفيظة
 لم يشه عن ذاك شغل شاغل
 فاذهب علي فما ظفرت بمثله
 قول مديد ليس فيه تحامل
 ومن شواعر الرثاء ايضا عانكة بنت زيد بن
 عمرو بن نفيل التي تزوجها عبدالله بن ابي بكر
 الصديق ثم اصابه سهم في غزوة الطائف ، فمات
 منه فانشأت تقول في رثائه :

فلله عينا من راي مثله فتي
 اكر واحمي في الهياج واسبرا
 اذا شرعت فيه الاسنة خانها
 الى الموت حتى يترك الموت احمرها
 قاليت لا تنفك عيني حزينة
 عليك ولا ينفك جلدي اغبرا (٢٦)
 ولما ان قتل عمر بن الخطاب ، خليفة
 المسلمين ، على يد ابي لؤلؤة غلام المشيرة بن شعبة
 قالت عاتكة بنت زيد ترثيه :

عين جودي بعبرة ونحيب
 لا تلمي على الامام النجيب
 فجمعتنا المنون بالفارس الم
 لم يوم الهياج والتليب

عظمة الله والمعين على الد
حس شمس المنساب والمخروب
قل لعل الشراء والبؤس وتوا

قد سمعت النون كاس شعوب (٢٧)
وعند خولة بنت الأزور الكندي ترثي أخاها
شرارا الذي كان قد خرج بمعيتها إلى الشام لا
تسبها المسلمون في أيام أبي بكر ، فأسر في بعض
الوقت قرب انطاكية :

إلا مخبر بسيد الفراق يخبرنا
فماذا الذي يا قوم أشغلهم عنا
ولو كنت أدري أنه آخر النوى
لكننا رقتنا للوداع وودعنا
إلا يا غراب البين هل انت مخبري
وهل بفقدوم الفاتنين تبشرنا
لقد كانت الأيام تزحف بقربهم
وكان بهم نزهو وكانوا كما شأنا
إلا داهي الله النوى ما أمره
وأفاته ماذا يريد النوى منا
ذكرت لياليها ونسج جماعة

ففرقنا رب الزمان وشئنا !
لن نرجعها يوما إلى دار عزهم
لننا خلفا للمني وقبلنا
وام نس إذ قالوا شرار منصرغ
تركنا في أرض السوء وودعنا
فما عند الأيام إلا معارة
وما نحن إلا مثل نطف بلا معنى (٢٨)

ويروى أن خولة بنت الأزور كانت قد حضرت
فتوح مصر فهجم القبط على المسلمين وأسرُوا قوما
منهم ، وكانت الساعرة من بين من نالت منهم حبائل
الأسر ، فأنشأت ترثي نفسها وتذكر أخاها شرارا :

هل المنصب فعم الويل والمنصب
وكل دمع من الأجران ينكب !
وكادني الدهر ما قد رميت به
حتى توهمت أن الأرض تنقلب
خارت يد القبط فينا عند غفلتنا
واسحكم الروم لما زلت المنصب
أبغى مني ياق قد كان عندنا
فيه انصاف وفيه الدين والأدب

لو كان ناصرنا في وقت شدتنا
اعني ضرار الذي للحرب ينتدب
فيه الحمية والأحسان سيمته
فيه التعصب والانصاف والحسب (٢٩)

وسوى الرثاء ، فإن توسع مدارك الفرد
وتشوير بنيت العقيلة بفضل ما جاء به الدين
الإسلامي الوليد ، من رفيع المبادئ ، قد أفضى
بدوره إلى ظهور القصد إلى الموعظ وضرب الأمثال
وابتراد الحكم وغير ذلك من المظاهر التي سرعان
ما انعكست في قصيد شعراء تلك الحقبة .

وخير ما تجسد هذه للاحية بكامل صورها ،
في قصيد عدد من شعراء تلك الفترة ، لعل من أهمهم
الشاعر خويلد بن خالد الهذلي - المعروف بأبي
ذؤيب - ، والخطبة ، ومعن بن أوس .

وإذا كانت عينية أبي ذؤيب مثلا ، التي مطلعها :

أمن النون زريهنا تتوجع
والدهر ليس بعتب من يجزع
قد أحدثت - ولا تزال محدثة - أصداءا لدى دارسي
الأدب العربي وباحثيه ، إذ اعتبرها بعضهم من
روائع الشعر العربي ، بينما عدها فريق آخر بأنها
في الذروة العليا من الشعر . . فأنما تستمد أهميتها
مما تنطوي عليه من موعظ وناسية وحكم ! خذ
مثلا قوله في بعض أبياتها :

ولقد أرى أن البكاء سفاهة
ولسوف يولع بالبكا من يفجع
أو قوله في بيت آخر منها :

وإذا التفتة أثبت أظفارها
الفت كل نسيمة لا تنفع
ومنها أيضا قوله :

والنفس رغبة إذا رغبته
وإذا نرد إلى قليل تنفع
أما بخصوص الخطبة ، فإننا نراه قد تنزه
عن الهجاء - بعد ما حدث له مع الزبرقان بن بدر ،
وما تمخض عن ذلك من حناب - واستبدله بجزء
إلى والثناء عليه واستحسانه للعمل الصالح وإيمانه
بتعيم الآخرة ومتاعها الخالد الذي لا يفنى والذي
وجد السبيل المؤدي إليه في التقوى ، ولا شيء
سواها :

ولست أرى السادة جمع مال
ولكن التقى هو السيد
وتقوى الله خير الزاد ذخرا
وعند الله للاتقى مزيد

هذا وكان الشائع في العصر الجاهلي تشاؤم
المرء حين تلد له بنت ، فما ان بزغ فجر الاسلام
حتى وضع للمرأة قيمة سمت بها الى درجة ان
شاعرا عربيا هو معن بن اوس استمد من تسفيه
الاسلام حالة التشاؤم تلك ، ابياتا شعرية نوه فيها
الى امكانية الافادة من صلاحين كنوادر ونوائح
لفتى عشر به الايام ... وهذا - في ظني - اقل
تقدير استطاعة الشاعر :

رايت اناسا يكرهون بناتهم
وفيون لا تكذب نساء صوالح
وفيهن والايام عشر بالفتى
نوادب لا يملنسه ونوائح

استنتاج اخير ...

فاذن ، بغض النظر عما قيل ويقال عن مدى
التطور الذي اصاب الشعر خلال هذا العصر ،
فما تجدر الاشارة اليه ان الشعر قد بلغ من الأهمية
بحيث لم يكن يوسع النبي (ص) ولا اتباعه الاستغناء
عنه ... حبه فخرا في ذلك انه كان يسهم الى
جانب السيف في ردع القوى المضادة وتقنين ونقض
ادعاءاتهم وتهمية كل ما يتوخون ان يبينوا فيه
منال الرسالة الجديدة ... ولعل من الصواب
بمكان ان نشير الى بعض ما كان يدور على مسرح
العصر من منافرات بين شعراء الاتجاهين ... اعني
بين مؤيدي الرسالة الاسلامية وانصارها من جهة ،
وبين معارضيها ومن لف لفهم من جهة اخرى .
عذه المنافرات التي من شأنها ان تجسد على اكمل
وجه (المفاخرة التي جرت في المسجد بين شعراء
وقد تميم وخطبائهم وبين الادباء المسلمين بعد فتح
مكة حين وفد منهم على الرسول (ص) سبعون رجلا
او ثمانون فيهم الاقرع بن حابس وعطار بن حاجب
وقيس بن عاصم وعمرو بن الاهتم والزريقان بن
بدر ، فقدموا المدينة ودخلوا المسجد ، فوقفوا عند
الحجرات ، فنادوا بصوت عال جاف : اخرج الينا
يا محمد فقد جئنا لنفاخرك ... جئنا بشاعرنا
وخطيبنا . فاذن لهم الرسول (ص) بالقول والانشاد ،
فقالوا ما قالوا ، ورد عليهم خطيب المسلمين ثابت
بن قيس ، وشاعرهم حسان بن ثابت . وكانت الغلبة

للمؤمنين ... حتى ان الاقرع بن حابس اضطر الى
الاعتراف بأن خطيب المسلمين اخطب من خطيبهم ،
وشاعرهم اشعر من شاعرهم ، وان اصوات
المسلمين اعلى من اصواتهم وانهم احلم منهم (٤٠) .

واذا ما تذكرنا بالمثل القائل بأن (عين العدو
اصدق) فان اعتراف الاقرع هذا لهو انصح دليل
على توهج جذوة الشعر في هذه الحقبة - عصر
الرسول والراشدين - وعلى انتعاشه ، بل ومن
شأنه ان يدحض شتى المزاعم التي نطقت بها بعض
باحثي الادب العربي ودارسيه ممن حمل في شبه
جمعية آراء فحواها الاسلام قد اصاب الشعر
بالجزال والجمود والانتقاص من قيمة منشديه ...
ولعل دحض مثل هذه المزاعم الباطلة يتأكد بشكل
اكثر عمقا بعد تأمل ورصد قصيد المنافرات التي
كانت تصاعد مدتها بين شعراء الدعوة الاسلامية
وبين شعراء الطرف الضد ... تلك المنافرات التي
من خلالها ايضا يوسع حتى القارئ العادي ، ان
يتبين كم هي شاقة المهمة التي اضطلع بها الشعر
العربي في الذود عن حياض جنين الحضارة العربية
الجديدة ... الذي كان قد ولد لتوه ... وكيف انه
اسهم - عن طريق غير مباشر - في اعانته على النمو
والصيرورة والديمومة المطلقة !

✽ نماذج من شعر المنافرات . .

يسرى ان اول مناوشة في سبيل الدين
الاسلامي ، بداها حسان بن ثابت عند رده على
ضرار بن الخطاب بن مرداس - شاعر قريش
وفارسها - ، وذلك عندما استهدفت قريش النبيل
من اصحاب العقبة الثانية ، الذين بايعوا الرسول
(ص) ودلي عليهم اثني عشر نقيبا ، حتى اذا تسنى
لها ان تدرك النقيبين : سعد بن عباد والمندر بن
عمرو ، فر الاخير واقلت من قبضتها ، بينما خالفها
الحظ بالظفر بالاول ، فاخذته مقلول الديدن
الى مكة ؛ على ان جبير بن مطعم والحارث بن امية
- وكلاهما من الصحابة المسلمين - سرعان ما تمكنا
من انقاذه من حبال الاسر ... فاذا بضرار بن الخطاب
يقول في ذلك :

تداركت سدا عنوة فاخذته

وكان شفاء لو تداركت مندرا

ولو نلتك طلت هناك جراحه

وكان حريا ان يهان ويهدرا

فما كان من حسان ازاء ذلك الا ان رد عليه بقوله :
 لست الى سعد ولا المرء منذر
 اذا ما مطايا القوم اصبحن ضمرا
 فلا تك كالوسنان يحطم انه
 بقربة كسرى او بقربة قيصرا
 ولا تك كالثكلى وكانت بمسزل
 عن الثكل لو كان الفؤاد تفكرا
 ولا تك كالشاة التي كان حتفها
 بحفر ذراعيها فلم تعرض محفرا
 فاننا ومن يهدي القصائد نحونا
 كمتبشع تمرا الى ارض خيبرا
 وقال عبدالله بن الزبيري يفاخر بجلاد قومه
 في يوم أحد :

ان للخير وللشر مدى
 وكلا ذلك وجه وقيل
 ابغنا حسان عني آية :
 فقريش الشعر يشفي ذا الملل
 كم قتلنا من كريم سيد ،
 ماجد الجدين مقدم بطل

فنقض حسان بن ثابت قوله بقصيدة يذكر
 فيها فضل الايمان على المسلمين :
 ولقد نلتكم ولننا منكم
 وكذلك الحرب احيانا دول
 نضع الاسياخ في اكتافكم
 حيث نهوي عللا بعد نهل
 اذ شدتنا شدة صادقة
 فاجانا الى سفح الجبل
 وعلونا يوم بدر بالتقى
 طامة الله وتصديق الرسل
 وتركنا في قريش غيرة
 يوم بدر واحاديث المل !

ومن شعر ذلك العهد قصيدة ، قيل انها لملي
 بن ابي طالب ، تشيد بالدين الجديد ، وتنذر
 الكافرين وفيما يلي بعض أبياتها :
 عرضت ومن يعتدل بعرف ،
 وايقنت حقاً ولم اصدف

عن الكلم المحكم اللاني من
 لدى الله ذي الرافعة الاراف
 رسائل تدرس في المؤمنين
 بين اصطفى احمد المصطفى
 فيما ابها الموعوده سفاها
 ولم يأت جوراً ولم يعنف
 الستم تخافون ادنى العذاب
 وما آمن الله كالأخوف (١)

من خلال ما تقدم ذكره ، يتضح لنا ان هذا
 الشعر مهما قيل في قيمته ومدى التطور الذي اصابه
 في الناحيتين الفنية والموضوعية ، فما لا يقبل
 الجدل انه كان اقوى متانة وادق اسلوبا وتعبيرا ،
 واسمى في أغراضه التي طرقتها من الشعر الجاهلي
 الذي سبقه ! أضف الى ذلك انه كان قد سما على
 شعر المرحلة التليدة بما انطوى عليه من مثل وقيم
 انسانية واخلاقية عامة لم يكن ثمة ما يناظرها في
 شعر المرحلة الجاهلية الا ما ندر ! مما يبيح لنا ان
 نعدده بكل حزم وايمان ، حلقة هامة في سلسلة تطور
 الشعر العربي بصورة عامة .

— * —

مراجع البحث ومصادره

- ١ - د. يحيى الجبوري - شعر الخضرين واتر الإسلام فيه .
- ٢ - محمد مفيد الشوباشي - الادب ومذاهبه - ص ٢٧ .
- ٣ - نديم مرعشلي - شرح ديوان ابن زيدون - ص ١٢٦
 - تضمن دراسة تفصيلية عن الشاعر بما في ذلك :
 حياته - غرامه - فنونه .
- ٤ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ١٩١ - ١٩٢ .
- ٥ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ١٩٧ .
- ٦ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ١٨٨ .
- ٧ - ابو العلاء المعري - رسالة الفخران - ص ٢١١ .
- ٨ - ابو العلاء المعري - المرجع السابع - ص ٢٢١ .
- ٩ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ٧٠ .
- ١٠ - د. عناد لزوان ، د. نوري حمودي القيسي ، د. فائق
 امين مخلص - الادب العربي - ص ١٢٣ - مطبعة وزارة
 التربية .
- ١١ - محمد مفيد الشوباشي - المصدر الثاني - ص ٢٨ .
- ١٢ - احمد بن الاين الشنقيطي - شرح المعلقات العشر واخبار
 شعرائها - ص ٥٩ - بيروت .
- ١٣ - ابو العلاء المعري - رسالة الفخران - ص ٩٥ .
- ١٤ - ابو العلاء المعري - رسالة الفخران - ص ٧٧ .

- ١٥- ابن سلام - طبقات الشعراء - ص ٢٢ . طبعة بيروت .
- ١٦- ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون - ص ٥١٨ .
- ١٧- يحيى الجبوري - الاسلام والشعر - ص ٣١ . ط : بغداد .
- ١٨- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - ص ٣١ .
- ١٩- ابن خلدون - الرجوع السادس عشر ، ص ٥١٨ : والتزامنا منا بما تقتضيه الامانة الادبية ، نشير الى ان الفكرة المتبصرة هنا ، قد وردت نفسها في كتاب د. يحيى الجبوري الموسوم (الاسلام والشعر) ص ٣١ .
- ٢٠- ابو الملاء العربي - رسالة الغفران - ص ٦٥ .
- ٢١ ، ٢٢ يحيى الجبوري - الاسلام والشعر - ص ٣١ .
- ٢٣- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - نقلا عن الاستيعاب للمبرد - ج ١ - ص ٢٤٦ .
- ٢٤- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - ص ٣٢ .
- ٢٥- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - نقلا عن الموشح للمرزباني - ص ٦٤ - ٦٥ .
- ٢٦- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - نقلا عن كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة ، ص ١٧٠ .
- ٢٧- ابو منصور الثعالبي - خاص الخاص - ص ٨٠ ط. مصر ١٣٣٦ هـ .
- ٢٨ ، ٢٩ يحيى الجبوري - الاسلام والشعر - ص ٣٣ - بغداد .
- ٣٠- سورة الزخرف : آية (٣٢) .
- ٣١- سورة تبارك : آية (١) .
- ٣٢- سورة الاعراف : آية (٢٠) .
- ٣٣- يحيى الجبوري - شعر المخضرمين وائر الاسلام فيه - ص ٦٩ وما بعدها .
- ٣٤- دار التراث - بيروت - شرح ديوان الخنساء بالاضافة الى مرآتي ستين شاعرة من شواعر العرب . ص ١٢٩ .
- ٣٥ ، ٣٦ المصدر نفسه - ص ١٦٣ .
- ٣٧- المصدر نفسه - ص ١٦٣ .
- ٣٨ ، ٣٩ المصدر نفسه - ص ١٤٧ .
- ٤٠- عبدالحميد الفلوجي - المواسم الادبية عند العرب - ص ٢٢ - ٢٤ - مطابع شركة دار الجمهورية للطباعة والنشر - بغداد - ١٩٦٥ .
- ٤١- ان بعض النصوص المستشهد بها في باب (نماذج من شعر النافرات) قد تم اختيارها من كتاب (شعر المخضرمين وائر الاسلام فيه) للجبوري ، بينما اخذت الاخرى من كتاب (الادب ومذاهبه) لمحمد مفيد الشوباشي . وعليه فقد اقتضت الإشارة .

الكتاب في العالمين العربي والإسلامي في العصر الوسيط

بقلم

محمد رستم ديوان (*)

ترجمة

يوسف داود عبدالقادر

بغداد - الجمهورية العراقية

بتدوين تاريخ بدء الخليقة حتى يومه انذاك كان كتابه من الفخامة بحيث ان تلامذته رفضوا قراءته واضطروا انذاك الى اختصاره وهو يعرف الان باسم - تاريخ الطبري - او تاريخ الرسل والملوكة^(١) وقيل بان هذا العالم الموسوعي كان يكتب بقلم القصب الذي كان يقطه بين حين وآخر وكان ما يتبقى من شظايا القصب يجمعه في زاوية من زوايا مكتبته الكبيرة . وقد اوصى قبل وفاته تلامذته بان يجمعوا اكداس هذه الشظايا ويستعملوها كوقود لاغلاء الماء المستعمل في غسل جثمانه بعد وفاته^(٢) ان حب العلم والمعرفة لدى اوائل المسلمين قد استوجب بالضرورة تأسيس المكتبات حيث تم تأسيسها في القرن الثاني في جميع انحاء الامبراطورية الاسلامية ومن اوائل المسلمين الذين قاموا بتأسيس اولى المكتبات وقام بترتيبها وجمع المصادر المتيسرة لها لترجمتها الى العربية ، كان خالد بن يزيد (٧٠٤ م) كما انه كان اول من درس علم الكيمياء في الاسلام حيث انصرف الى دراستها على ايدي الرهبان الاغريق ، وقد زار ابن النديم (٩٨٧م) شخصيا هذه المكتبة^(٣) فوجد فيها العديد من الكتب القيمة في الطب والجراحة والفلك والكيمياء .

وكانت المكتبة الملكية في عهد خلافة عمر بن عبدالعزيز جزءا من مكتبة خالد بن يزيد بن معاوية - ٧٠٤م - . واستمر انشاء المكتبات وتطويرها منذ ذلك الحين حيث كانت تضم دواوين شعراء ما قبل الاسلام التي تصف انتصارانهم واسبابهم وقد انصرف العلماء الى وضع الكتب الجديدة في التفسير والحديث والفقه والتاريخ والنير وعلم الكلام .

وفي عام ٨٧ للهجرة قام عبدالله بن مالك بترجمة السجل الرسمي في مصر الى العربية بناء على

اتد وجه الاسلام جل عنايت . واحتمامه بطلب العلم وجعل القرآن الكريم في شخص خاص غير المتعلمين في عداد الاموات في حين جعل المتعلمين في مصاف الاعياء وقد اعترف الرسول الاعظم (ص) بان حبر العلماء يرتقى الى مصاف دم الشهداء^(٤) وقال ايضا ان الطريق الموصل الى معاهد العلم هو الطريق الموصل الى السموات^(٥) ، وان الله عز وجل حينما يريد ان يكرم شخصا يمنحه نور العلم والمعرفة ، يورثه الدين والامانة باصوله وفروعه^(٦) .

ان هذه الاوائل وما ياتها من احوال وتعاليم اخرى قد بركت انشأتا جميعا في اذهان جمهور المسلمين فظهرت فترة وحيوة من التاريخ انجب الاسلام مشاهير العلماء امثال (ابن شهاب الزهري) و (سفيان بن عيينة الشافعي) وجمهرة اخرى من جهابذة العلم والمعرفة .

كان العالم الكبير (الزهري) في اليهود الاوائل من فترة الحكم الأموي ، قد انصرف الى دراسة العلم ووضع المؤلفات الدينية ، وقد دخلت عليه زوجته ذات مرة الى غرته وقالت مخاطبة اياه : والله ان هذه الكتب ابيع في نظري من ضرة تميش مبي في الدار^(٧) .

اما المؤرخ الكبير والمفسر الشهير محمد بن جرير الطبري فقد قال عنه (نيكلسون) « لقد امضى قرابة اربعين سنة وهو يكتب اربعين صفحة في اليوم الواحد » وحينما بدأ بتدوين تاريخه الشهير استهله

(ن) محمد رستم ديوان هو استاذ في جامعة - دكا - بنغلاديش ويشغل منصب رئيس قسم اللغتين الفارسية والاردية في الجامعة المذكورة وقد كتب هذا المقال خصيصا لجللة الاسلام والعصور الحديثة .

طلب الوليد الاول ٧٠٥ - ٧١٥ م : وفي عهد هشام بن عبد الملك - ١٠٥ - ١٢٥ للهجرة - ٧٢٣ - ٧٤٢ م كانت السجلات السريانية الرسمية قد ترجمت الى العربية (١٩) ، وقد امر ايضا رئيس كتابه (العالم) بترجمة تاريخ ملوك الفرس في عام ١١٢ هـ - ٧٢١ م وكانت تتضمن هذه الكتب المترجمة التصانيف الشخصية لاولاد الملوك الفرس (٢٠) .

وفي خلال العصر العباسي ادخل المسلمون تحسينات كبيرة في حقل النشاط الفكري فتم تشييد المكتبات الكبيرة وادخلوا علوما جديدة في حقل العلم والانسانيات كما ادخلوا في معارفهم المكتشفات المهمة في حقل الجغرافيا والكيمياء والطب ... الخ وكان الخليفة المأمون (٧٥٤ - ٧٥٥ م) من كبار رعاة العلم والعلماء فامر بترجمة المؤلفات الادبية والعلمية من اللغات الاجنبية الى العربية وفي عهد خلافته تم جمع الحديث في كتب عديدة كما تم في عهده استنساخ كتب الفقه الاسلامي وترجم في عهده تاريخ (الساسيكي) الايراني القديم وهو من الكتب المقدسة عند الفرس وانصرف في عهده ايضا جمهور من العلماء المسلمين والمسيحيين الى ترجمة الكتب الفارسية الى العربية وبذلك انصف المزيد من المعارف في حقل الدراسات والبحوث (٢١) .

وفي عهد المأمون ايضا تمت ترجمة كتب (مانبي) السبعة الى العربية وذلك في عام (٢١٥) هجرية (٨٢٠) ، وأشار ابن النديم في فهرسته الى العديد من أسماء المترجمين الشهيرين (٢٢) ، هذا وبالإضافة الى ذلك فان الرسائل والكتب والراسم بالملوك الفرس امثال (ابو سروان) و (هرمز) و (اردشير) وغيرهم كانت قد ترجمت وترجمت الى العربية كذلك ، وعلى الرغم من المسلمين في تلك العهود لم يكونوا مولعين في كتب التخصص ومع هذا فانهم لم يتركوا هذا الحقل من الادب دون تناوله بالبحث والدراسة (٢٣) .

وكان الاساتذة الهندوس يتدققون من الهند افواجا الى بلاط الخليفة العباسي في بغداد حيث كانوا موضع ترحيب الخلفاء الذين كفوهم بترجمة بضعة كتب من السنسكريتية الى العربية وقد تم تعيين بعض الاساتذة الهندوس في بعض المناصب المهمة في بلاط الخليفة .

وفي عام ٧٧٢ م ترجم كتاب في علم الفلك من وضع العالم الفلكي (سيدانثا) وقام بترجمته الى العربية (الفرضي) بالإضافة الى تاليف الف كتاب باسم بالاصالة قد اضيفت الى حقل المعرفة آنذاك .

وفي عهد الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦) م طرأ

تحسين كبير في حقل المكتبات واسس في بغداد مكتبة الشهيرة (بيت الحكمة) وهي مكتبة أكاديمية كما اسس مكتبا للترجمة وجمع مشاهير الاساتذة امثال الاسمعي الضحوي والشافعي وميسر بن يونس (اوئوس) الدوني وسفيان الثوري وابراهيم الراسبي الموسيقي وجبرائيل بن بنيشوع الطبيب (٢٤) كما جمع هذا الخليفة العديد من المخطوطات التاريخية والادب الشرقية وامر بترجمتها الى العربية (٢٥) .

وكان رئيس وزراءه يحيى بن خالد البرمكي قد انتدب السفراء الى الهند لدمجته الاساتذة المرموقين ومشاهير الاطباء والفلاسفة واسمهم للعمل في بلاط هارون الرشيد وبذلك أصبحت مدينة بغداد منارا للعلم والمعرفة ومن الجدير بالذكر ان الخليفة لم يكن ليميز في تعيين المترجمين من اختلاف اصحاب العقائد وسرقات اللون والجشع والافتقار ، وكمثال على ذلك فان السلطة الحاكمة قد عينت (ايان السعوي) موظفا في مكتبته رغم ما اذنته العرب والعروبة (٢٦) وفي خلال ذلك العصر فان اليرغ العربي (عمر الواقدي) (٧٢٦ - ٨١١ م) كان يملك في مكتبته ما حولته من الكتب ما تعادل خمسمائة (٢٧) .

اما الخليفة المأمون (٨١٣ - ٨٣٣ م) الذي يعرف عهده بالعصر الذهبي فقد قام بتوسيع (بيت الحكمة) التي اسسها والده الرشيد وكان بلاطه مزدهرا بمشاهير الاساتذة والسفراء والافلاسفة والفلاسفة الذين قدموا من جميع ارجاء العالم ومن مختلف المعتقدات والجنسيات وقد اُعطي عليهم دونما تمييز في الجنس الرعاية الواسعة كما اُعطي الاموال الطائلة على المؤرخين والفلاسفة والرحالة وجاهم الحديث الذين ترجموا في عاصمة ملكه

لقد قام المأمون باكتشاف سجلات ايام تاريخية عند العرب وافشى بيت الحكمة فيها بالإضافة الى جمع بعض العرب القدامى والرسائل والوثائق التاريخية .

ومن ضمن رواد الترجمة في هذا العهد (بيت الحكمة) : ابو يحيى بن البطريق (٧٠٦ - ٧٨٦ م) وهو من علماء الانغريق وقد عاشت هذه الفترة نهضة علمية جدا في تاريخ الاسلام وتميزت كذلك بوفرة التراجم والمترجمين الى اللغة العربية .

وعين المأمون حنين بن اسحق (٨٠٩ - ٨٧٧ م) ضمن افراد حاشيته وكان حنين هذا مترجما ثلثا ، وكان المأمون يزن كتبه المترجمة من الفارسية والسنسكريتية والقبطية واليونانية ، بالذهب (٢٨) .

وثمة مترجم كبير في هذا المعهد (بيت الحكمة) هو يوحنا ، لقد كان فيلسوفا كبيرا وقام بترجمة (١٢١) كتابا عن جالينوس - (٢٠٠ - ١٠٠) ق.م

وكان الفيلسوف الكبير الكندي (٨١٢-٨٧٤) عضوا في هذا المعهد الشجيرة (٢٢) وبالإضافة إلى أعماله في حقل الترجمة كانت ثمة دوافع قوية لأجراء الدراسات والبحوث والمساهمات الاصلية لتأسيس دائرة تحت اشراف اساتذة اكفاء . وشجع التأليف عن طريق بذل المنح السخية وكان هناك عدد لا حصر له من كتب الرياضيات والهندسة والفلسفة والذات وعلم الارصاد الجوية وعلم البصريات والميكانيك والطب ... الخ كل هذه العلوم قد جمعت ونشرت لاطلاع جمهور القراء عليها (٢٣) وكان (البرازي) المتوفى في عام (٩٢٥)م من علماء الفيزياء حيث كتب ما يربو على مئتي كتاب لبيت الحكمة (٢٤) كما ان (ابن ابي الحارث) وهو من مشاهير مجلدي الكتب عد كمجلد للكتب في هذه المكتبة .

ان ضخامة مكتبة المأمون والعدد الهائل من الكتب التي احتوتها يمكن تصورها بسهولة في حقيقة كون مدينة بغداد ، رغم تعرضها للسرقة والنهب مرات عديدة وسرقت منها الكتب الادبية ولكنها رغم كل ذلك فان عدد الكتب التي بقيت سالمة حتى القرن السابع الهجري كان هائلا جدا (٢٥) ، ومن حسن الحظ فان ابن ابي عصبية قد حصل على هذه الكتب وذكرها في ترجمة الحسين بن اسحق .

ومنذ عصر المأمون فان ممارسة جمع وحفظ الكتب قد اصبحت سمة عامة في ارجاء بغداد طولا وعرضا وان معظم الوزراء وافراد الحاشية الملكية وكبار رجال الجيش كانوا يملكون مكتباتهم الخاصة بهم وصرقوا المزيد من المال من اجل جمعها وتخزينها . وكان الفتح بن خاقان وزير المتوكل (٨٤٧ - ٩١١)م قد بنى مكتبة ضخمة وعين يحيى بن المنجم (المتوفى في عام ٨٨٨م مشرقا عليها ، وكانت تلك المكتبة تعتبر فريدة من نوعها في تلك الايام .

وكان محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق بالله (٩٢) يصرف عشرة الاف ربية (٩) في الشهر الواحد لترجمة واستنساخ الكتب .

(*) الربية عملة هندية ادخلها الانكليز عند احتلالهم شبه القارة الهندية ، والربية الواحدة تساوي (٧٥) فلسا ولا تزال هذه العملة قيد التداول في كل من الهند وباكستان وبنغلاديش (المترجم)

وكان الوافدي (المتوفى في عام ٨٢٢م) يملك في مكتبته ٦٠٠ رفا صفت عليها انواع الكتب وقبل بضع سنوات من وفاته باع جزء من هذه الكتب بسعر الف قطعة من الذهب (٢٧) .

وتعتبر (دار العلم) في الموصل من المكتبات التي اسسها ابو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الموصل (٨٥٤-٩٢١م) (٢٨) وكان متحمسا للمعرفة وحب العلم وكان ثمة حشد كبير من الشعراء والاساتذة في بلاطه . وكان صفي الدولة مولعا جدا بالنشاطات ميالا لجمع الكتب لمكتبته وكذلك كان شأن اخيه ، وكلا الاخوين من الشعراء المجيدين في ذلك العصر وعين احد الاساتذة فيما على مكتبته (٢٩) .

وكان عضد الدولة السلطان البويهي شاعرا كبيرا واستاذا في الادب وقد اسس مكتبة ضخمة وامر بجمع الكتب في مختلف المواضيع مبتدئا من المهود الاسلامية حتى عصره وكان العلامة (البشاري) قد وصف هذه المكتبة بالقول على انها (فردوس على الارض) انها مكتبة رائعة ضمن قصره جمعها في بناية ضخمة ملأت بعدد كبير من الكتب ، وكان حجم الرفوف التي احتوتها هذه المكتبة يمرض ثلاث ياردات وبطول قامة الانسان وكان خشب هذه الرفوف من اجود انواع الاخشاب المزينة والمزخرفة بالذهب . وثمة غرف منفصلة وفهارس خصصت لكل موضوع وفيها قيم يشرف عليها وامين للصندوق وبضعة موظفين آخرين عينوا لإدارة شؤون هذه المكتبة ولم يكن يسمح بالدخول اليها من المدخل الرئيسي (٣١) .

وكانت لديه مكتبة اخرى في البصرة بقيت مفتوحة لدراسة الاساتذة وكان فيها ترتيب خاص اعد لجلوس القراء والناسخ عليها (٣٢) .

وهناك مكتبة تعرف بـ (خزانة الوقف) بقيت في البصرة وقد قام بتأسيسها علي بن ساوار الكاتب والذي كان في خدمة عضد الدولة (توفي في عام ٩٨٢م) وكانت هذه المكتبة تحتوي على بعض الكتب النادرة واستمر بقاء هذه المكتبة حتى زمن الحريري (المتوفى في عام ١١٢٢م) (٣٣) .

وثمة احتمال بان سابور بن اردشير هو حاكم بويهي قد اسس في بغداد في عام ٩٢٢م مكتبة واطلق عليها اسم (دار العلم) وكانت تضم عددا كبيرا من الكتب وضعها في خدمة جمهور القراء للاستفادة منها وهي اول مكتبة عامة لدى المسلمين في العصر الوسيط .

وفي عام ١٠٠٤م بنى الحكيم عمر بن حاكم مصر : مكتبة كبيرة ينمها الجمهور وكان الاحتفال بافتتاحها مسحوبا بالابهة والرخامة وكان الورق والحبر والمخابر وغيرها من المواد تجهز الى القراء مجانا .

وفي عام ١٠٠٩م كان العديد من خزانات بيع الكتب والدكاكين قد اوقفت لسد مصاريف هذه المكتبة (٢٤) .

ومنذ ذلك العصر فما بعد اصبحت تأسيس المكتبات العامة ممارسة شائعة فقد تم تأسيس عدد لا يحصى من المكتبات المماثلة في جميع ارجاء العالم الاسلامي .

وفي خلال القرن الحادي عشر اورداد الميل الى تأسيس الجامعات في العالم الاسلامي ولم يكن ثمة مفر من الحاق مكتبة واحدة على الاقل بكل كلية او جامعة (٢٥) . وكان نظام الملك رئيس الوزراء الذي اشتهر برعايته للعلم قد جمع حوله نخبة من الاساتذة بعضهم الفلكيين والشعراء والمؤرخين وقد قام بتأسيس المدرسة النظامية في بغداد ومكتبة ملحقة بها وقد اصدر امرا عاما في جميع ارجاء العالم الاسلامي لتأسيس مكتبة ترتبط بكل مؤسسة اكااديمية وبنتيجة هذا الامر الملكي انتشرت المكتبات في جميع اقطار العالم الاسلامي وكان كل جامع حتى وان كان صغيرا ولا توجد فيه سوى مدرسة واحدة ألحقت به مكتبة (٢٦) وثمة مكتبة تعرف بـ (خزانة الكتب) في مشهد ابي حنيفة ألحقت بمدرسة المشهد وقد اسسها منصور الخوارزمي في عام ١٠٦٦م ولا تزال هذه المكتبة باقية في محلها الحالي وتبعد حوالي ثلاثة اميال عن بغداد وتقع على مقربة من مسجد ابي حنيفة وتحتوي على عدد ضخم من الكتب (٢٧) .

اما خزانة مسجد الزيدي فقد اسسها الشريف الزيدي (١١٢٤ - ١١٧٩م) فقد استلم هذا الشريف من الخليفة (٢٠٠٠) دينار لمصاريفه الخاصة الا انه فضل ان يشتري بهذا المبلغ قطعة من الارض في شرقي بغداد اسس عليها مكتبة اخرى (٢٨) ، وهناك خزانة الرباط الخاتوني السلجوقي كانت من ضمن اوقاف الخليفة الناصر لدين الله (١١٨٠ - ١٢٢٥م) وقد بنيت هذه الخزانة على قبر زوجته سلجوقية خاتون في باب البصرة من بغداد ، وكانت الكتب التي تضمها هذه المكتبة هي مجموعة الكتب الخاصة من كتب الخليفة ، وقد كان جميع الوزراء العباسيين على وجه التقريب لديهم مكتباتهم الخاصة بهم (٢٩) اما الخليفة المستنصر (١٢٢٦ - ١٢٤٢) فقد اسس الجامعة المستنصرية ومكتبة ملحقة بها وذلك في عام

١٢٢٢م وكان هناك العديد من مستلكات الاراضي قد اوقفت من قبل الخليفة لتغطية مصروفات هذه الجامعة والمكتبة وتقدر قيمة هذه المستلكات بمئيرة ملايين من العملة الذهبية . لقد كانت هذه الجامعة فريدة من نوعها في جميع ارجاء العالم على حد قول ابن الاثير ، وكان عدد الكتب الموجودة في المكتبة الملحقة بالجامعة يناهز الثمانين الف مجلد (٣٠) وتمتلك مدينة بغداد بمفردها (٣٦) مكتبة عامة (٣١) .

وكانت آخر مكتبة اسست في الفترة العباسية من قبل الوزير العباسي ابن التلمسي وقد بلغ عدد المجلدات التي احتوتها هذه المكتبة اربعمائة الف مجلد وكان من ضمن المكتبات العامة في عهد الخلفاء العباسيين وقد دمرت جميع هذه المكتبات اثر هجوم المغول على بغداد في عام ١٢٥٨م (٣٢) .

لقد اذارت هذه المكتبات ولما خاصا في اذهان الناس في الغرب ايضا ففي اسبانيا كان اعظم هؤلاء المؤلفين بتأسيس المكتبات هناك هو الحكم الثاني وقد كتب ابن خلدون (المتوفى في عام ١٤٦٠م) والمقري (المتوفى في عام ١٦٢١م) الشيء الكثير عن هذه المكتبات .

لقد كان الخليفة الاموي الشهير (الحكم) يبعد النظر استنادا من الطراز الاول وكانت رغبته في جمع الكتب كبيرة جدا حتى ان جميع واردات الدولة لم تكن تكفي بهذا الغرض وقد عين في المدن الاسبانية والسورية وفي مصر وبغداد وفارس وخراسان بضعة موظفين وتجار لجمع الكتب النادرة والباهضة الثمن الجديد منها والتقديم .

وحينما انتهى ابو الفرج الاصفهاني (المتوفى في عام ١٦٧م) من وضع كتابه الشهير المروف (الاغانى) انتدب الحكم رسولا خاصا ليجلب هذا الكتاب في مكتبته في بادىء الامر قبل استنساخه وتوزيعه في انحاء القطر وهكذا تم شراء الكتاب باربعة الاف روية وجلب للمرة الاولى الى مكتبة الحكم .

وقال ابن خلدون وابن الابار : انه بالاشاعة الى عدد الصفحات التي دونت فيها اربعمائة الف كتاب من كتبه في مختلف المواضع فان دواوين الشعر فقط قد غطت ثمانمائة صفحة من فهرس مكتبته (٣٣) .

ولقد تأسست في عهد الحكم الثاني جامعة قرطبة الشهيرة في الجامع الرئيسي الكبير من ضمن المنشآت التعليمية في العالم وقد اتمها مختلف الطلاب المسيحيين المسلمين ليس من اسبانيا فقط ولكن من انحاء اخرى في اوربا وافريقيا واسيا (٣٤) وكانت مكتبة اضخم واغنى مكتبه في العالم (٣٥) .

العامل الرقيق في البلاط ويدعى زكريا وقد قام باستنساخ العديد من الكتب للخلفاء (٥١) .

وكان أحمد بن محمد القرطبي له ابنة تدعى عائشة وهو الاسم الذي نال شهرة مرموقة بسبب كفاءتها في نظم الشعر والقائه وكانت تملك مكتبة انيقة (٥٢) ، وفي خلال حكم الحكم الثاني كان هناك (٧٠) مكتبة عامة ملحقة بالمسجد الكبير في قرطبة (٥٣) وكان الوزير ابن عباس من مدينة (الريا) في اسبانيا يملك اربعمائة الف كتاب في مكتبته (٥٤) وقيل ان خلال حكم الحكم اسبحت جميع ارجاء القطر مليئة بخزائن الكتب وكانت المخطوطات تباع في الاسواق على نطاق واسع كثيرها من البضائع .

لقد كان حاجب المنصور الذي جاء بعد حكم الحكم الثاني والذي كان يرعى الاساتذة وطلاب العلم ، كان ينفق ببذخ لجمع الكتب النادرة لمكتبته وقيل انه قد انفق خمسة الاف قطعة ذهبية من العملة لشراء كتاب واحد وهر الكتاب الموسوم بـ (الفصوص) الذي ألفه سعيد البغدادي (المتوفى في عام ١٠٢١م) (٥٥) .

وفي بخارى كان نوح بن منصور ملكا عظيمًا قام بتأسيس مكتبة لا توازيها مكتبة اخرى في عصرنا الحاضر من كالة النواحي وقد قال ابن خلكان « ان جميع انواع الكتب الخاصة بالصناعات والفنون والعلوم كانت مخزونة في مكتبته الانيقة والفنية وبالإضافة الى ذلك فان هذه المكتبة قد ضمت من الكتب الفريدة من نوعها ولا يوجد نظير لها في اية مكتبة اخرى » .

اما ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) فيقول بان كنوز الكتب الموجودة في هذه المكتبة التي سُميت مواضيع الفلسفة التي رأيتها فيها لم أجدها في مكتبة اخرى ولم يرها غيري في مكان آخر) .

ان المكتبة هذه عبارة عن بناية ضخمة تحتوي على العديد من الغرف وفي كل غرفة العديد من الرفوف التي رتب فيها الكتب من جميع انواع المواضيع وقد رتب بشكل منفصل ، أي ان كل موضوع قد رتب على حده (٥٦) .

لقد استدعى نوح بن منصور الاستاذ الشهير صاحب بن عباد (المتوفى في عام ٩٢٨ - ١٠١٥م) لزيارته في بخارى ليكون وزيرا له ولكن صاحب قد رفض هذا العرض لانه يحتاج الى اربعمائة بعير لينقل بها مقتنياته من الكتب الخاصة (٥٧) . لقد كان نوح بن منصور مولعا بالفلسفة والعلم والفنون وكان سخيًا في الاتفاق على الاساتذة .

لقد صرف الحكم الثاني بسخاء على مجموعات الكتب المستنسخة وكان وكلاؤه يفتشون عن الكتب في مدنات يبعها وفي المكتبات الاخرى في كل من بغداد ودمشق والقاهرة والاسكندرية وغيرها من الاماكن وقد حصل ايضا على كتب كتبت خصيصا لمكتبته كما استنسخت الاعداد الكبيرة من الكتب لهذه المكتبة ايضا ومن ضمنها الكتب التي تبحث في علم الواقيت وكتاب اوقات الصناعات الذي ألفه ابو الحسن عريب بن سيد المنوفي في عام (٩٨٠ - ٩٨١) والذي كتبه في قرطبة في عام ٩٦١ ثم تمتع وترجم الى اللاتينية من قبل (دوزي) في عام ١٨٧٢م (٥٨) وقد تحدث الاساتذة العرب المعاصرون كثيرا عن مكتبة الحكم الثاني وعن مجموعتها الضخمة وكتبها الثمينة وطبقا لاقوال هؤلاء الاساتذة فان مكتبة الحكم الثاني تضم اعظم مجموعة حوتها مكتبة ملكية في العصر الوسيط في العالم (٥٩) وكان الحكم شغولا بتنظيم مكتبته وتصنيفها وتزيينها بالزخارف الفنية ... الخ وقد عين لها عددا من حذاق المجلدين وبضعة شعرف خضعت لاعمال الاستنساخ والزخرفة وتجليد الكتب التي كتبت بحروف من الذهب وزينت بالتصاوير الجميلة هذا وبالإضافة الى ذلك فان الحكم كان استاذًا ومؤرخًا وشاع النبيء الكثير من الملاحظات على النقوشات البيضاء الاخيرة من الكتب وانساف الحواشي الثمينة على كل كتاب ودون اسماء مؤلفي الكتب والقابوم واسماء عوائلهم وتبائلهم وتواريخ ولادتهم ووفاتهم وام يكن غير الحكم ممن يملكون هذا القيس من المعلومات في التاريخ والادب وعلم الانساب ، وبلغت معلوماته هذه من الدقة بحيث ان الاساتذة المتأخرين قد اعترفوا بصحة هذه الحواشي وعلى انها تتم بالدقة والصدق .

لقد جمع الحكم الثاني ما لا يقل عن اربعمائة كتاب في زمن لم يكن فيه الطبع والنشر معروفًا كما هو الحال في ايامنا هذه (٥٠) .

ولم تحرم المرأة في خلال حكم الحكم الثاني من نصيبها في العلم والمعرفة فقد مارست المرأة في عهده شرف التعليم وكرست نفسها للدراسة والعلم وكان العديد من النسوة قد حصلن على شهرة مرموقة لما كن من مقالات ادبية ولما نظمتهن الشعر وجمال الحظ وكان بين جواريه من حصلن على نصيب واخر من الثقافة وقواعد اللغة وعلم الحساب والعلوم الاخرى . وكانت هذه الجارية مولعة بالشعر ايضا فلم يكن في قصر الحكم من يستطيع ان يجاريها في اسلوب الكلام البليغ وكانت هذه هي فاطمة ابنة

أما في مصر فإن الفاطميين قد أسسوا عددا كبيرا من المكتبات وكانت هذه المؤسسات في الإرام قد فاقت جميع المكتبات الأخرى التي تأسست من قبل نظرائهم في معظم أنحاء العالم ، وأول مكتبة تأسست في القاهرة من قبل الخليفة الفاطمي (العزيز) (٩٧٥ - ٩٧٦ م) بالإضافة إلى (٣٥) تلميذا يعيشون على أموال الأوقاف ، وتحتوي مكتبة هذه المدرسة على أربع مائة ألف مجلد (وثمة رواية تقول أنها ستتمائة ألف مجلد) ومن ضمنها ٢٤٠٠ نسخة من القرآن الكريم مزخرفة بحدود جميلة من الذهب والفضة وقد وضعت في غرفة منفصلة وكانت الكتب الأخرى تشمل مواضع التفسيرية والنحو والتجويد والتاريخ والسير والفلك والكيمياء وقد وضعت في رفوف حوالى الجدران وكل مجموعة من الرفوف وضعت في غرفة خاصة ويشير القريزي (١٢١٦ - ١٢١٢ م) إلى هذه المكتبة قائلا بأنها كانت جزءا من القصر الملكي وتحتوي على أربعين مكتبة منفصلة من ضمنها وكل منها تضم ١٨٠٠٠ مجلد في مختلف العلوم والمعارف القديمة ، ويشير القريزي قائلا أنه قد وجد فيها حروف الأرقام والنسخين أمثال ابن مقله وابن البواب وأضرابهما وكانت هناك كسرة الأرض التي صنعها بطليموس منذ ١٢٥٠ سنة وثمة كرة أخرى أصبحت لأحد الدولة بقيمة خمسة عشر ألف روبية وكانت موجودة في تلك المكتبة أيضا (٩٠) .

ولم تقتصر الرغبة في تأسيس المكتبات على الملوك والحكام بل إن معظم الاساتذة كانوا يشعرون بالآخر في تأسيس مكتبات خاصة بهم وعلى سبيل المثال كان أبو نصر سبهات بن المازبان الأمير الشهير في نيسابور قد صرف معظم ثروته لجمع مجموعات من الكتب رجاليا ما كان يسافر إلى بغداد بحثا عن الكتب النادرة (٩١) .

وتقد أسس محمد بن حسين البغدادي مكتبة لا تثير لها من حيث احتوائها على مجموعات من الكتب النادرة الثمينة ويقول ابن النديم بأنه لم يسر مكتبته كهذه في مكان آخر ، وكان ابن النديم مقربا لمحمد بن حسين وقال نفسه : ويقول بأنه قد جلب له جمجمة كبيرة مليئة بـ ١٠٠٠٠ حصر من دواوين الشعر والسير والوثائق الخاصة بالنسب القدامى التي كتبت على الجلود والأوراق من خراسان ومصر والصين كما تحتوي هذه الحقيبة أيضا على رسائل الإمام علي (رض) وكذلك تلك التي كتبها كل من الإمامين الحسن والحسين رضي الله عنهما وكذلك الرسائل التي كتبها الرسول الأعظم والوجبة أنسى مختلف رؤساء القبائل إضافة إلى أحاديث سفيان

الثوري والأوزاعي وقد ملئت من اطلاعي على هذه المكتبة بأن عالم النحو كان من واسع ابن الأسود (٩٢) .

وبعد أظهر المسلمون في إيران حماسا شديدا في البحث عن أقدم الكتب . يقول أبو معشر الفلكي بأنه منذ زمن طويل كانت ثمة مكتبة كبيرة أسسها المسلمون هناك وتضم المزيد من الكتب القديمة ولا خربت هذه المكتبة وجد فيها عدد كبير من الكتب المدونة بالفارسية القديمة وكان القليل من الاساتذة ممن يستطيعون قراءتها .

ويقول ابن النديم بأنه في عام ٢٥٠ هـ - ٩٦١ م استخرجت الأعداد الكبيرة من الكتب من معظم خرائب هذه المكتبة ولكن لم يكن هناك من يحسن قراءة محتوياتها .

ويقول ابن العميد بأنه قد تم إرسال العديد من هذه الكتب إلى بغداد في عام ٣١٠ هـ / ٦٥١ م والتي كانت محفوظة في خزائن كتب اسفهان وكانت مدونة باللغة اليونانية ويقول أن يوحنا بن ماسريد (٧٥٠ - ٨٥٠ م) وغيره كانوا يعدسون قراة محتوياتها (٩٣) .

وكان في حاشية السلطان محمد (٩٦٦ - ١٠٣٠ م) ما يزيد على أربع مائة استاذ من الأدباء والشعراء أمثال البيروني والفردوسي والدقيقي والعتصري والاسجدي وكثيرون غيرهم والسلطان محمد هذا هو الفاتح العظيم لغزنة وقد أسس خلال حكمه مكتبة كبيرة وازدهرت في هذه العلوم والفنون إلى حد كبير هذا وإن قيام دولة السلجوقيين وتذوقهم انتاج الاساتذة والعلماء ينعكس لنا تلك الأيام الذهبية في العصر العباسي : وكان طغرل والب أرسلان وسنجر وغيرهم قد أسسوا العديد من المكتبات (٩٤) .

وأولنا نحتاج إلى جملة من الكتب لإيفاء حق هذا البحث الخاص بالمساهمة الجيدة التي مارسها المسلمون القدامى في هذا المجال من المعرفة (المكتبات) ولكن خشية من الإطالة سنختتم هذا المقال بإيراد أسماء بعض المكتبات في العصر الوسيط وقد جاء في كتاب (سفر نامه) لولانا شيلي النعماني بأن قسطنطينية الترك كانت أعظم مركز للكتب العربية وكان هناك (٤٥) مكتبة في مدينة القسطنطينية وجميعها كانت في قصر (الهاميون) التي تعتبر من أقدم المكتبات ويبلغ عدد الكتب الموجودة في هذه المكتبات حوالي ٨٥ ألف مجلد ورغم أن هذا العدد ليس كبيرا ومع هذا فإن القسطنطينية كانت متميزة بسبب احتوائها على الكتب النادرة وأن بعض أسماء هذه المكتبات هي كما يلي :

المصادر

- (١) المشكاة (كتاب العلم) .
- (٢) نفس المصدر .
- (٣) نفس المصدر .
- (٤) نيكلسون .
- (٥) نفس المصدر .
- (٦) نفس المصدر .
- (٧) الفهرست لابن النديم .
- (٨) نفس المصدر - فيليب حتي - تاريخ العرب ص ١٦٦ .
- (٩) مقالات الشبلي المجلد ٦ ص ١-٧ غرام كاره - الهند ١٩٥١ .
- (١٠) نفس المصدر .
- (١١) نفس المصدر .
- (١٢) مقالات الشبلي المجلد ٦ غرام كاره - الهند ١٩٥١ .
- (١٣) ماني - خلال حكم شاهيور بن اردشير فان ماني هذا قد ادعى النبوة وكان له اتباع كثيرون ولكنه قتل من قبل احد ملوك الفرس .
- (١٤) عبدالله بن المقفع الذي ترجم كلية ودمنة وخداي نامه وعين نامه ... الخ ، جبرائيل الذي ترجم العديد من الكتب في الطب ، الطريق وهو مسيحي ترجم العديد من الكتب ، مقالات شبلي المجلد ٦ ص ١٠ .
- (١٥) نفس المصدر - هزار داستان ، الف ليلة ... الخ قد ترجمت الى العربية - الفهرست لابن النديم ص ٣٠١ .
- (١٦) مكتبات العالم الاسلامي القديم - عبدوس صبيح قاسم - جورنال اوف بشوار بوتيفرستي (باكستان) كانون الثاني ١٩٥٨ -
- Journal of Peshawar University (Pakistan) January 1958
- (١٧) فيليب حتي - تاريخ العرب ص ٢٠٩ .
- (١٨) تاريخ المكتبات - الفريد هسل ترجمه دويون بيس ص ٣٠ .
- (١٩) فهرست ابن النديم ص ١٢١٥ .
- (٢٠) مكتبات المسلمين في العصر الوسيط تاليف جي. ديلبو تومسون ص ٢٥٠-٥١ (نيويورك) .
- (٢١) فيليب حتي تاريخ العرب ص ٢١٢ - ١٢ .
- (٢٢) سيد امير علي - تاريخ الساراسانس ص ٢٧٩ .
- (٢٣) تاريخ مكتبات المسلمين في العصر الوسيط تاليف تومسون ص ٢٥٠ - ٥١ (نيويورك) .
- (٢٤) نفس المصدر .
- (٢٥) مقالات الشبلي المجلد ٦ ص ١٥٧ - ٨ .
- (٢٦) نفس المصدر المجلد ٦ ص ١٨٥ غرام كاره - الهند .
- (٢٧) ابن النديم - الفهرست .
- (٢٨) المكتبات في العالم الاسلامي ا.س. قاسمي - صحيفة جامعة بشوارة ، باكستان .

كتب خانة جامع بايزيد ، كتب خانة جام يول ، كتب خانة حميدية قديم ، كتب خانة عاشر افندي ، كتب خانة اسعد افندي ، كتب خانة جام محمد قانج ، كتب خانة حميدية جديد . كتب خانة علي باشا . كتب خانة لاله باي . كتب خانة اخيل باشا . كتب خانة محمد باشا . كتب خانة قليجي علي باشا . كتب خانة ولي الدين افندي كتب خانة سليمان . كتب خانة فيضي الله افندي . كتب خانة سلطان محمد قاضي زاده . كتب خانة عاطف افندي ، كتب خانة شهناز داماد ابراهيم باشا ، كتب خانة خسرو باشا ، كتب خانة مهربان ، كتب خانة محمد افندي ، كتب خانة مصطفى باشا ، كتب خانة توفيق افندي . كتب خانة سايمانية . كتب خانة محمد افندي مراد ، كتب خانة راقب باشا ١٥٠٠ .

ويضيف مولانا قائلا ان هذه المكتبات ، كما تدل عليها اسمائها قد اسسها الباشوات القدامى والامراء وكانت جميعها مفتوحة لجمهور القراء هذا وان معظم المتعلمين والمثقفين الاثراك لم يسموا هذه المكتبات فحسب بل انهم وهبوا كتبهم المدونة بخطهم الى هذه المكتبات وبذلك تم جمع العديد من الكتب النادرة وقد خصصت ادارة مؤهلة لتسيير اعمال هذه المكتبات وكانت الحكومة تقدم لها الخدمات في شتى المجالات .

ان اهمية المكتبة المعروفة بمكتبة انجميدية تنبع بان اوراق معظم كتبها قد نقتت وكتبت بماء الذهب وكانت حواشي تلك الكتب مزينة بالزخارف الذهبية ١٦٠ .

واستنادا الى ما اوردناه من هذه الحقائق يستطيع المرء ان يستنتج بسهولة بانه منذ ٩٠٠ سنة كان المسلمون القدامى قد اوجدوا ثورة عظيمة في مجال امتلاك هذه المؤسسات سواء كانت مكتبات عامة او خاصة وذلك في وقت لم تكن الطباعة معروفة آنذاك . ان العالم الحديث لا يملك شيئا جديدا في هذا الحقل باستثناء بعض التقدم الفني الذي جرى خلال ٢٠٠ سنة منصرمة ، ان المسلمين في الواقع كانوا حملة المساعل في حقل المكتبات .

- (۱۸) مقالات الشبلي - المجلد ۶ سيد امير علي - تاريخ الساراساني ص ۵۱۱ .
- (۱۹) نفس المصدر .
- (۵۰) محمد عبدالقادر . مسلم كرتي الجزء الثاني ص ۱۲۵ - دوزي - روح الاسلام ص ۱۵۴ .
- (۵۱) مسلم كرتي الجزء الثاني ص ۱۲۹ - ۲۰ .
- (۵۲) نفس المصدر .
- (۵۳) تاريخ المكتبات العربية في اسبانيا ص ۲۲۲ - ۴ .
- (۵۴) مسلم كرتي المجلد الثاني ص ۷ - اسبانيا الاسلامية - دوزي ص ۶۱۰ .
- (۵۵) تاريخ المكتبات العربية في اسبانيا .
- (۵۶) تذكرة الشيخ ابو علي بن سينا - ابن خلكان .
- (۵۷) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۰ - اي جي . براون . - التاريخ الادبي الفارسي المجلد (۱) ص ۲۷۱ - ۷۵ .
- (۵۸) المكتبات في العصر الوسيط . جي . ديليو . اف تومسون الفصل ۱۲ ص ۲۵۲ .
- (۵۹) نفس المصدر .
- (۶۰) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۲ .
- (۶۱) نفس المصدر .
- (۶۲) نفس المصدر ص ۱۶۴ - الفهرست ص ۴۱ .
- (۶۳) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۵ - الفهرست ص ۲۴۱ .
- (۶۴) سيد امير علي - روح الاسلام ص ۲۸۱ .
- (۶۵) سفرنامه - الشبلي - لامور ، باكستان ۱۹۶۱ .
- (۶۶) نفس المصدر .

- (۲۹) مقالات الشبلي ص ۱۶۱ المجلد ۶ .
- (۳۰) سيد امير علي - روح الاسلام ص ۲۷۲ - تاريخ الساراساني المجلد ۶ ص ۱۶۹ .
- (۳۱) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۰ - ۱۶۲ .
- (۳۲) ۸۰۰ - ۱۲۵۰ م - جامعة كولورادو ۱۹۶۱ ص ۶۷ - ۷۰ .
- (۳۳) المكتبات في العالم الاسلامي القديم . س . قاسم ، صحيفة جامعة بشواره .
- (۳۴) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۷ .
- (۳۵) نفس المصدر .
- (۳۶) نفس المصدر ص ۶۷ - ۸ .
- (۳۷) المكتبات في العالم الاسلامي . س . قاسم .
- (۳۸) نفس المصدر .
- (۳۹) نفس المصدر .
- (۴۰) نفس المصدر - ابن النديم - الفهرست .
- (۴۱) شمس الحق - ص ۱۱۶ .
- (۴۲) المكتبات في العصر الوسيط تاليف جي . ديليو . اف تومسون - الفصل ۱۲ .
- (۴۳) مقالات الشبلي المجلد ۶ .
- (۴۴) نفس المصدر .
- (۴۵) مسلم كرتي - محمد عبدالقادر ، نشر لاكنا - الهند ۱۹۳۱ .
- (۴۶) فيليب حتي - تاريخ العرب ص ۵۲۰ .
- (۴۷) اس . ام . امام الدين - المكتبات العربية في اسبانية - كراچی ۱۹۶۱ .

خَزَائِنُ كُتُبِ الْأَسْلَامِ الْقَدِيمَةِ فِي الْكُوفَةِ

بقلم

مُحَمَّدُ عَزِيدُ الظَّرِيحِي

الكوفة - محافظة النجف

تمهيد

اهتم العرب قبل الاسلام بالسمع والحفظ في تناقل الشعر والاعمال اكثر من اهتمامهم بالكتابة والتدوين ، فكانت صدور الرواة منهم تعني القصائد الطوال واخبار العرب السابقين وتزخر بالامثال السائرة والخطب البليغة يتبارون فيها ويتناقلونها بأسواقهم الادبية وفي مجتمعاتهم كلما التقوا او تمارقوا . ومن الثابت انهم عرفوا التدوين منذ العهد البائدة ودونوا اخبارهم على الاحجار والصخور ، الا ان قلّة ما وصلنا من هذه المدونات يفسر لنا اهتمامهم النادر بالتدوين واقتصار الكتابة على فئة قليلة منهم . وكان ظهور الاسلام فاتحة عهد جديد للتدوين عند العرب فانتشرت الكتابة مع دعوة الاسلام انتشارا واسما . وقد حث عليها الرسول الكريم (ص) في احاديثه الشريفة ، ومن ذلك قوله « قِيدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ » وقوله « الْعِلْمُ صَيْدٌ وَالْكِتَابَةُ قَيْدٌ » وفي اعقاب غزوة بدر كان من طرق مفاداة اسرى المشركين ان يعلم الاسير عشرة من المسلمين الكتابة ، وكان لرسول الله (ص) كتاب يكتبون ما يوحى له (ص) بالخط المقرر النسخي ونظرا لاهتمام الرسول (ص) بكتابة القرآن الكريم فقد كان الكتبة يكتبون الايات القرآنية في السب واللخاف وحيانا في الحرير وتطلع الاديبة والاكتاف على عادة العرب بالكتابة على تلك الاشياء ، وكان يطلق عليها « الصحف » وعلى تلك « الصحف » كتب لرسول الله (ص) ، وجاء في الروايات الصحيحة ان القرآن كان مكتوبا بين يديه (ص) في اللخاف والسب واكتاف الابل ومما رواه البخاري عن زيد بن ثابت انه قال : « تتبع

القرآن اجمعه من اللخاف والسب ، وصدر الرجال » ولم يكن لدى العرب من الكتب المدونة في صدر الاسلام سوى القرآن ، وقد ازدادت نسخته زيادة كبيرة في مدة وجيزة ، واذا اخذنا بروايات بعض المؤرخين فان الكتب العربية في تلك الفترة تشتمل اضافة الى القرآن الكريم ، على ما الفه زهير بن ثابت في علم الفرائض . وعبدالله بن عمر في علم الحديث ، وخالد بن يزيد في بعض العلوم ، وما دونه عمر بن عبدالعزيز من الحديث الشريف وبعضه في كتاب الى الامصار الاسلامية ، ويروى بهذا الصدد ، ان عبدالحكم الجمحي فتح ناديا في مكة جعل فيه دفاتر من كل علم وذلك في النصف الاول من القرن الاول الهجري .

وفي خلافة العباسيين اختلف الامر كثيرا عما كان عليه في صدر الاسلام حيث اعتنى العرب في العصر العباسي بفن التدوين ، ووضعت سائيد الحديث . والفت الكتب في كل صقع واهتموا حينئذ بانشاء دور الكتب وهي عبارة عن خزانات عامة للكتب يخصص احد جوانبها لطالعة الكتب ونسخها وتكون الدور المذكورة موثلا للعلماء والباحثين يناقشون فيها ويبحثون مختلف المواضيع وتقوم تلك الدور احيانا وبصورة عرسية بمهمة تعليمية ، لاسيما ان بعض روادها يقصدوها من اماكن بعيدة ويقيمون فيها مدة طويلة ، وان القائمين على تلك الخزانات يسهمون بنفقات اولئك الرواد ، ويمكن تصنيف خزانات الكتب التي ظهرت في هذه الفترة ، على ثلاثة اصناف :-

(1) خزانات عامة وهي خزانات الكتب الملحقة بالمدارس والمساجد والربط والمارشانات وكانت

سعر الكتب للطلاب واصبح لهذه الخزانات نظم
تسير عملية الادارة والاعارة والاستنساخ .

(٢) خزانات خاصة وهي الخزانات الشخصية
التي كانت في بيوت الخلفاء والولاة والعلماء
والادباء والارباب من الناس .

(٣) خزانات بين العامة والخاصة
وكان استعمالها مقصورا على طبقة
معيمة من العلماء والطلاب . ومن اشهر
الخزانات في ذلك العهد خزانة دار الحكمة التي
انشاها الرشيد وازدهرت كثيرا في خلافة ابنه
المأمون ، وقد حوت هذه الخزانة على العديد
من الكتب القيمة وكان فيها الى جانب الكتب
العربية المخطوطات اليونانية والفارسية
والسريانية وغيرها .

وفي جميع الخزانات العامة وبعض
الخزانات الخاصة اسكن للنسخة والترجمة
والتلخيص وكان الكتبة يتأقنون كثيرا في اختيار
الورق والحبر الذي يستعملونه ويزينون فواتح
الكتب ويسودونها بالذهب على انواع واشكال
لاتحصى ، وامتازت الكتب الخطية بالمخطوط
الجميلة المنسوبة الى اشهر الخطاطين كابن
البواب ، وابن مقلة ، وياقوت المستعصي ،
وكانت الكتب تعار مقابل رهن حافظ لقيمتها ،
اما ادارة خزانة الكتب فكان يتولاها احد العلماء
المشهورين ويطلق عليه « الخازن » يساعد في
ذلك المشرفون والمناولون وقد خصصت لهم
الرواتب والجرايات .

وقد ادى هذا الولع الشديد بالكتب
واقترانها في البلاد العربية والاسلامية الى ظهور
صناعة الوراقة وتشمل هذه الصناعة نسخ
الكتب وتجليدها وبيعها وبيع الورق وسائر
ادوات الكتابة كالاقلام والحبر وغير ذلك ، وكان
الوراقون يمتنون بتزويق بعض الكتب الخاصة
وتصويرها وتذهيبها استجابة لاذواق محبي
الكتب من الامراء والارباب ، وقد نتج عن اقبال
الناس على الكتب ازدهار صناعة الورق التي
تعلمها العرب من الصينيين ، ومن العرب انتقلت
الى سائر انحاء اوربا فكانت من العوامل المهمة
للنهضة العلمية الحديثة .

وكان في بغداد ودمشق والقاهرة والاندلس
وغیرها من حواضر البلاد الاسلامية مئات من
دكاكين الوراقين ، ولم يكن الوراقون مجرد باعة
للكتب او نساخين لها ، بل كان منهم علماء وادباء

ذو ثقافة عالية كابن النديم وياقوت الحموي
وابن حيان التوحيد وابي موسى الحامضي
وابن الهيثم ، وجميع في دكاكين الوراقين عادة
العلماء والفلاسفة والادباء فيقرأون الكتب
ويناقشونها ويتناظرون في مختلف فنون العلم
والمعرفة . واسطلاح السرب على الورق ابعاد
قياسية وخصصوا كلا منها لنوع من الكتابات
فكانت الورقة الكاملة تسمى (الطومار) ويكتب
للخلفاء في قرطاس من ثلثي طومار ، وللامراء من
نصف طومار ، وللعمال والكتاب من ثلث طومار ،
وللتجار واشباعهم من ربع طومار ، وللحساب
والمساح من سدس طومار ، ومن انواع الورق
التي شاعت في البلاد العربية والاسلامية هي :
السليمانى ، والطلحي ، والنوحى ، والفرعونى ،
والجعفرى ، والناهرى ، والخرسانى ، وغيرها ،
وبالرغم من توفر الورق فقد كتبت بعض الكتب
على الجلود والمغلام والبردي .

وقد حققت الحضارة العربية الشهيرة
« الكوفة » في عهد ازدهارها الفكري بحقل من
الحقول الثقافية المهمة وهو ميدان « خزانات
الكتب » الذي اسهم اسهاما كبيرا في تطوير الحركة
الفكرية فيها ، ورفد نهضتها بالمقليات الفذة من
رجالها الذين كان لهم اعمق الاثر في التاريخ العربي
والاسلامى .

ويمكننا استجلاء الصور الواضحة عن
خزائن الكتب الكثيرة التي كانت تحفل بها الكوفة
آنذاك في بيوت علمائها وادبائها يوم كانت مركزا لاعلام
الحديث والتفسير واللغة والفقه والتاريخ والادب ،
وقد كثرت مؤلفاتهم ونشأ خزانهم وبلغت الالاف
المؤلفة ، ولاشك ان كل امير وعالم وشاعر واديب
من هؤلاء الاعلام كان يحتفظ في داره بخزانة كتب
قيمة فضلا عن المعلمين واصحاب الدوق وعشاق
الادب .

ونوه صاحب كتاب الحوادث الجامعة بشغف
اهل الكوفة في التجارة بالكتب وانهم كانوا يجلبون
الى بغداد الاطعمة ويتعاون بانيمانها الكتب
النفيسة . . (١)

ومن الطبيعي ان تقوم الى جانب النهضة
الادبية والتأليفية بشكل عام سوق للوراقة ، تضم

(١) الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة
النسب لابن الخوطي « اخبار بغداد بيد الفضول سنة
٦٥٦هـ (١٢٥٨م) بتحقيق د. مصطفى جواد . طبع
١٣٥١هـ .

الكتب على أشكالها المتنوعة وسرت الأسرار إلى أن هذه المهنة لم تكن مقتصرة على بيع الكتب للراغبين في حيازتها وإنما كانت محالها مراتز تصافيه . وهي ملئى للمفكرين الذين كثيرا ما كانت تدور بينهم الأحاديث والمناظرات في شؤون الفكر . وتضم هذه المراكز كل الأعمال التي تسبق حياة الكتاب . من رواية ونسخ ، وتقوم فيها الخدمة المكتبية غير الموفقة بزمن في ليل أو نهار على خير ما تؤدي خرائن الكتب رسالتها . وما يتعلق بتأريخ الوراق في الكوفة فقد جاءنا أنها سارت في أواخر العصر الأموي مهنة غير مربحة (٢) ، إلا أنها استمادت نشاطاتها واحتفظت بحيويتها لقرون عدة . وكان سوق سوق الوراقين بالكوفة في شمال المسجد الجامع على ما ذكر ماستيون (٣) .

وعرف الوراقون بأنهم ذوي علم وأدب وذوق فني يبرح اليهم المتأدبون فيالسون ويجدون عندهم الهداية لخير ما يعرفون . وتخرج من دكاكين الوراق علماء وأدباء قادوا النهضة الفكرية في العالم العربي والإسلامي ، وبرزت آثارهم بين التراث الثقافي كمراجع مهمة للدارسين ، وقد حدثنا التاريخ عن الشاعر الشهير أبو الطيب المتنبي الذي عاش في الكوفة أنه كان في سباه يتردد إلى حوانيت الوراقين هذه : فأفاد مما فيها من كتب ومصنفات .

وذكر أحد الوراقين الكوفيين لمحمد بن يحيى الزبيدي . قال : ما رأيت أحفظ من هذا الفتى ابن عبدان قط . قال محمد : كيف ؟ فقال : كان اليوم عندي وقد أحضر رجلا كتابا من كتب الأصمعي يكون في نحو ثلاثين ورقة ليصه . قال : فأخذ ينظر فيه طويلا فقال له الرجل : يا هذا أريد بيعه وقد قطعني عن ذلك ، فإن كنت تريد حفظه فهذا بعيد في مثل هذه المدة . فقال له : إن كنت حفظته فمالي عليك ؟ قال : أهب لك الكتاب ، قال : فأخذت الدفتر من يده فأقبل يتلوه إلى آخره ثم استلبه وجعله في كفه وقام (٤) وهذا مثل على ما كان يجري في محال الوراقين ومثله جم كثير .

ومن الجدير بالذكر أن وراقي الكوفة استعانوا بالجلود الكوفية لغرض الكتابة عليها

(٢) انظر الاغانى ٨٧\٢ .

(٣) خطط الكوفة ٢٦ صيدا .

(٤) انظر : شرح الميوس لابن نباتة ١٥١ وما بعدها ط الأولى مصر ١٩٥٧ ونشوار الحاضرة ٢١٦\٢ والتنظيم ٢٥\٧ ولسان اليزان ١٦\١ .

والجلود بها ومن أجل ذلك شتات إلى جانب مهنة الوراق مهنة دباجة الجلود . لأن ابن النديم « ابن النديم » في أول الأمر كانت بالمشورة وهي مهنة الدباجة ثم كانت الدباجة الكوفية تدبج بالمر وميها لين . . . (٥) ، وورد ذكر الكوفية في بنسوس عديد (٦) . وحملت كتب التواريخ والسير والتراجم بأسماء العديد ممن اشتهروا بأعمال الوراق في الكوفة وتسبوا إلى صنعهم هذه . ومن هؤلاء « الأشعريين الوراقين » الذين أثار لهم ابن حجر في ترجمته لمحمد بن قيس الأشعري (٧) .

ومنهم علي بن نعيم الصحافي أحد رجال الحديث في الكوفة (٨) . وإسماعيل بن أبان الأزدي الكوفي الوراق المتوفى سنة ٢١٦هـ (٩) . وسأور الوراق (١٠) . وبكر بن خارجة (١١) . ومحمد بن عبد الواحد الكوفي (١٢) . وإبراهيم بن نعيم الصحافي الكوفي (١٣) . والحسن بن حماد الوراق الصيرفي الكوفي (١٤) . وسعيد بن محمد الوراق التميمي الكوفي (١٥) .

وبل ان اختتم هذا التمهيد أرى من الواجب الإشارة إلى (البحث الكوفي) الخلف الشير الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالكتابة العربية

(٥) ابن النديم : الفهرست ٢١ .

(٦) ومن ذلك قول الجاحظ في الحيوان ٦١\١ : « وقيل لابن داخلة وأخرج كتابي أبي النعمان ، وإذا هو في جلود كوفية . ودفن طائفتين بطن عجب . . » .

(٧) ابن حجر : الإصابة ٢٦٢\٢ رقم ٨٨٠٤ .

(٨) رجال النجاشي ط طهران . رجال الطوسي ٢٢١ وفيه أنه من أصحاب الإمام الصادق .

(٩) ميزان الاعتدال ٢١٢\١ . تهذيب التهذيب ٢٦٩\١ - ٢٧٠ .

(١٠) شاعر كوفي من طبقة حماد عجرد فيه دعاية تلك الطائفة إلا أنه من المتصلين بالبيئة الدينية في الكوفة انظر الاغانى ١٦\١٦٨ . البيان والتبيين ٢\٨٨ . تهذيب التهذيب ١\١٠٢ .

(١١) شاعر كوفي حاجن ، كان يتكسب من الوراق ويصاغر الشراب انظر الاغانى ٢٠\٨٧ - ٨٨ . الديارات ٢\٢٢٢ .

(١٢) ممن عاصر صاحب الاغانى انظر الاغانى ٢\٢١٩ . ومواضع أخرى من الاغانى .

(١٣) رجال الطوسي ٢٧ في أصحاب الصادق . جامع المقال للطريحي ٥٢ .

(١٤) المتوفى سنة ٢٢٨هـ . انظر تهذيب التهذيب ٢\٢٧٢ . تقريب التهذيب ١\١٦٥ . خلاصة تهذيب الكمال

١\ ٦٦ الجرح والتعديل ١ في ٩\٢ .

(١٥) انظر عنه : ميزان الاعتدال ٢\١٥٦ . تهذيب ٤\٧٧ الفنى في الصفات رقم ٢٢٢٨ .

والذي ظهر وثقا في الكوفة فقد لعب هذا الخط دورا كبيرا في الحضارة العربية والإسلامية فاستعمل في كتابات المصاحف وقطع المستوكات وفي الممارير وشواهد القبور وسائر الكتابات التذكارية . وانتشر الخط الكوفي في مختلف الاصقاع الإسلامية واستعمل كثيرا حتى تعددت أنواعه وأنواعه وقد ذكر التوحيدي من هذه الأمواع في عصره اثنا عشر قاعدة هي : الاسماعيلي . والمكي . والمدني . والاندلسي . والشامي . والعراقي . والعباسي . والبيدادي . والمسمي . والريحاني . والمجودي . والمصري . بيد ان هذه الأمواع لم تكن تختلف عن الخط الكوفي الاصيل وانما تميزت بأسماء اقليمية نسبت اليها

والخط الكوفي الاصيل فيما حققه الدكتور ابراهيم جصة كان على ثلاثة صور : (صورة يابسة صعبة الاتقاد ، ثقيلة لا يقوى عليها كل انسان ولا تتطلبها الا المناصب الجليلة واصطلاح عليها اسم الخط الكوفي التذكاري . وصورة اخرى محققة لينة تجري بها يد الكاتب في سهولة واسراع يستطيعها كل انسان حذق الكتابة ، وهي خط التحرير ، وصورة ثالثة يمكن اعتبارها جمعا بين النوعين وهي الى الثقل اقرب لم يكن يقوى عليها الا قلة من الناس وكانت تتصف والجلال لخط المصاحف على هيئتها) .

ولم تقتصر الكوفة على استعمال الخط الذي ابتكرته وانما تعدى ذلك الى استعمال الكثير من الخطوط الاخرى التي تميل الى اللينة لندوين المراسلات والكتب الى عمال الدولة وولاتها يوم كانت حاضرة العالم الاسلامي . وحدثت بعض الصور من خطوط الحجاز تطورت فيها او بقيت على حالتها التي كانت عليها : استعملت في حينها للاغراض الفلسفية والادبية في تدوين الكتب والمصنفات .

خزانة

المشهد الطاهر

هذا المشهد من مشاهد الكوفة القديمة : ولا تتوفر لدينا معلومات عنه - حتى الان - غير الخبر الذي ذكره علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحنفي الحسيني المتوفى سنة ٦٦١هـ - ١٢٢٥م في كتابه : سعد السعود : فمن فصل منه عقده لا رآه في كتاب منفرد نحو اربع كراريس يتقلب الثمن قال عنه : « وجدته في وقف المشهد المسمى بالطاهر بالكوفة عليه

مكتوب سنن ادريس ، وهو بخط عيسى محرره ، نقله من السرياني الى العربي ، عن ابراهيم ابن هلال بن ابراهيم الصابي الكاتب من الكراس الثاني من اول قائمة منه في صفحتها الثانية ما لفظه : اعملوا واستيقنوا ان تقوى الله هي الحكمة الكبرى . والنعمة العظمى والسبب الداعي الى الخير ، والفتاح « بواب الخير والفهم والعقل ... الخ (١٦) » .

خزانة

ابي بكر ابن الانباري

المتوفى ٢٢٨هـ - ٩٢٩م

ابو بكر محمد بن القاسم بن بشير بن الحسن الانباري . من اهل الكوفة النابيين . كان كثير الحفظ ، واسع الاطلاع وقد اشتهر كنب التراجم والرجال من مدحه والثناء على علمه والجم وادبه العزيز ، واتفقت المراجع على انه كان اثر الكوفيين حفظا للغة والشواهد ، قال ابو علي القالي : « كان يحفظ فيما ذكر ثلثمائة الف بيت شاهد في القرآن ، وله اوضاع شتى كثيرة ، وكان ثقة دينا صدوق وكان احفظ من تقدم من الكوفيين . » (١٧) وقال محمد بن جعفر التميمي « ما رايت احفظ من ابن الانباري ، ولا اغزر بحرا ، حدثوني عنه انه قال : احفظ ثلاثة عشر صندوقا . . . ومما روى عنه انه كان ينملي في ناحية من المسجد (مسجد الكوفة) وابوه من ناحية اخرى ، ومرضى فعاده اسبابه . قراوا من الترعاج والند امرأ عظيما ، فطبوا نفسه . فقال : كيف لا اترعج وهو يحفظ جميع ما ترون واشار الى خزانة مائة كتاب . . (١٨) .

(١٦) ابن طاووس : سعد السعود ، راجع ص ٢٩ وما بعدها . المطبعة الحيدرية في النجف ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م .

(١٧) الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين ط ١ (١٧١ - ١٧٢) ط ٢ (١٥٢ - ١٥٤) .

(١٨) ابن العماد : شذرات الذهب ٢ / ٢١٥ .

(١٩) ياقوت : معجم الادباء ٢ / ١٨٦ (القاهرة) وانظر عن ابن الانباري : انباء الرواة ٢ / ٢٠١ . الانساب ٢ / ٢٤٩ بنية الوعاة ١ / ٩١ . ابن خلكان ١ / ٥٠٢ . روضات الجنات ١ / ٦٠٨ . الفهرست ١ / ٧٥ . النجوم الزاهرة ٢ / ٢٦٩ . الانساب ١ / ٦٧ . همع البوامع ١ / ٢١١ - ٢١٢ . شرح الرضى على الكافية ١ / ١٢٧ - ٢٢٢ . نزهة الالباب ١ / ١٩٧ - ٥٠٤ .

خزانة

داود بن نصير الطائي

المتوفى ١٦٠ هـ - ٧٧٦ م

أو ١٦٥ هـ - ٧٨١ م

أبو سليمان داود بن نصير الطائي الكوفي
الفتية الزاهد المحدث ، من أتباع التابعين
بالكوفة . حدث عن عبد الملك بن عمر وإسماعيل
بن أبي خالد والأعمش ، وحدث عنه عبد الله بن
أدریس وجماعة . وكان قد قدم بغداد أيام المهدي
العباسي لم يقل راجعا إلى الكوفة وقد تبدلت
حياته إلى العزلة والانعزال مع الزهد والتكليف
والعبادة حتى قال عنه محارب بن ثار : « المحدث
الكوفي » : « لو كان داود في الأمم الماضية لقص
الله علينا من خبره » . وروى أن سبب انقطاعه
أنه سر يوما بامرأة عند المقابر تقول : « يا يحيى
ليت شمري بأى خديك بدأ البلا » . وذكر ابن
سعد أن داود سمع الحديث والفقه وعرف النحو
وعلم أيام الناس وأمورهم ثم تعبد فلم يكن يتكلم
في ذلك بشيء . وروى ابن حبان بقوله : « الطائي
العابد أبو سليمان ، ممن تخطى وترهه ونجسده
وتسبب ، وقنع بلزوم الفقر الجليل ، والحمل على
النفس بالجهد الشديد . »

أما ما جاء عن خزانة كنية فأنه عمد إلى
تفريقها في مياه نهر الفرات ، وقيل أنه دفنها في
الأرض (٢٠) وفي ذلك شجاع لثروة فكرية لا تقدر ،
والحق أن مثل هذه العادات غير محمودة وهي من
الآفات التي انتشرت علينا طائفة كبيرة من
التصانيف ولم تكن الكوفة الحاضرة الوحيدة التي
تعرضت لمثل هذه العادات فقد كانت منتشرة في
الكثير من الحواضر ، ومرد ذلك قلة التدبير
والجهل والتعصب وهذا جانب مما تعرضت له
المكتبة العربية وواجهته من أحداث الحياة ، فضاع
منها ما ضاع ، وبقي منها ما بقي مجهولا جمعه
غفير ، مسروفا قليله النزر (٢١).

(٢٠) ذكر البقاعي في حاشيته على شرح الآلية للزبي
الغراقي ، قال : سألت شيخنا - يعني ابن حجر
المسقلاني - عما فعل داود الطائي ، وأما له عن
إعدام كتبهم ، ما سببه ؟ فقال : لم يكونوا يرون أنه
يجوز لأحد روايتها لا بالأجازة ولا بالوجادة ، بل
يرون أنه إذا رواها أحد بالوجادة يصف ، فأروا
أن مفسدة الآلهة أخف من مفسدة تصف بسببهم
(كشف القنون ٥٢١) .

(٢١) ترجم لداود الطائي في : طبقات ابن سعد ٢٥٥/٦ .
مشاهير علماء الأمصار ١٦٨ - ١٦٩ . المعارف ١

خزانة

محمد بن عبيد الله الفزاري

المتوفى ١٥٥ هـ - ٧٦٧ م

محمد بن عبيد الله بن أبي سليمان العرزمي
الفزاري ، أبو عبد الرحمن أحد المحدثين الكوفيين
من سمع سمعا كثيرا ، وفي طلبه من أخذ عنهم
الحديث عطاء بن أبي رباح وعطية التميمي ومكحول
ونافع وأبي أسحاق السبسي وغيره عنه ابنه
عبد الرحمن وشعبة وشريك . وكان يعد من
القراء الصالحين وقد أخذ القراءة عن عاصم وروى
القراءة عنه أبو عاصم الضرير ، وحدث عنه
سفيان الثوري وآخر من روى عنه موتا قبيلة
ومرت بالعرزمي نسبة إلى جيلته عزم في الكوفة
وكان قد نزل بها ، وهو من دقن (خزانة كنية)
فكان بعد ذلك يحدث من حفظه ولذا سمعه بعض
المحدثين (٢٢).

خزانة

علي بن هنيئ القريشي

المتوفى ١٨٩ هـ - ٨٠٤ م

أبو الحسن علي بن هنيئ القريشي (بالولاء)
الحافظ ، أخو عبد الرحمن قاضي جبيل . كان ثقة
جمع الفقه والحديث ، وولي قضاء الموصل ثم
قضاء أرمينية ، ولما قدم أرمينية اشتكى عينه
فقال قاضي كان قبله للكحال : « انكحله بما يذهب
عينه ثم اعطيك مالا » فكحله فذهب عينه ، فرجع
إلى الكوفة أعشى . وحدث في عصره من المحدثين
الثقة روى له البخاري . ومسلم ، وأبو داود ،
والترمذي ، والنسائي . وابن ماجه ، وكان قد
دقن (خزانة) كنية وهو من متقني أهل
الكوفة (٢٣).

١٥٥ هـ . طبقات الأولياء ١٠٠ . تاريخ بغداد ٢٤٧/٨
رجال الطوسي ٢ (أصحاب الصادق) . تهذيب
التهذيب ٢٠٢/٢ . الجواهر النيرة ٢٢٩/١ - ٢١٠
و ٥٢٦/٢ - ٥١٠ . وتاريخ البخاري ٢٤٠/٢ (الدال)
وروضة الناظرين للزبي ٢٦ - ٢١ وزهاد الكوفة
للطريحي - خ - ، طبقات الصوفية ٨٥ ، الباب
١٠٢/٢ ، ١٢٩/٢ ، الكواكب النيرة ١٠٢/١ ،
كشف العجوب ١٠٩ - ١١٠ .

(٢٢) ترجمته في غاية النهاية ١٩٤/٢ . ميزان الاعتدال
٦٣٥/٢ - ٦٣٧ . تهذيب التهذيب ٣٢٢/٩ - ٣٢٤ .

(٢٣) ترجمته في مشاهير علماء الأمصار ٧١ . نكت
الهميان ٢١٩ . تهذيب التهذيب ٢٨٢/٧ .

خزانة

سفيان الثوري

ولد ١٧هـ - ٧١٥م

توفي ١٦١هـ - ٧٧٧م

أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع بن عبدالله الثوري ، من قبيلة مربية . مشهورة أصل . شهيرة بالكوفة ، وكان من أئمة العلم في الحديث والفقه . سمع الحديث على أبي إسحاق السبيعي الكوفي . والأعمش ومن في طبقتيهما ، وكان من حفظة الحديث وغيره من العلوم وقد كتب له (المهدي العباسي) حينئذ على قضاء الكوفة على أن لا يعترض عليه في حكم ودفعه إليه . فاحد العهد وخرج موسى به في أهر دجلة واختفى بالبصرة وظل بها مستترا عن (المهدي) حتى موته . وقد أوسى إلى عمار بن سيف في كتابه فمحاها وأحرقها . وللثوري جملة كتب الفقه في الحديث والتفسير والفقه وغيرها من العلوم ومن تصانيفه الجامع الكبير في الحديث والفرائض ، وتفسير القرآن ، وقد طبع الأخير في الهند بعناية السيد امتياز علي عرشي .

ذكر الخطيب البغدادي أن أصحاب الثوري كانوا يأتون في بيت يملكه بن سعيد القتيبي (١٢١) وهو مدان أخفاقه بالبصرة ، فإذا سمع بصاحب حديث يروى عنه . وكان يقول ليحيى : تريد مثل أبي وأهل من عبدالله . أين تجد كل وقت جذا : أذهب إلى الكوفة فاجني بكتبي احداك . فاجابه يحيى : لا تختلف إليك وإخاف على دمي : فكيف أذهب فاني يكتيك .

وروى الخطيب أيضا بإسناد عن أبي الأسود الدؤلي قال : أخاف سفيان شيئا فأدركه كعبه . أي دفنها . فلما أمن - أرسل إلى والي يزيد بن توبة المري ، فجعلنا نخرجها فأقول : يا عبدالله . وفي الزكاز الخمس : وهو يضحك فأخرجنا تسع قملرات كل واحدة إلى ما هنا ، وأشار إلى أسفل من تديبه قال : فقلت له : اعرض لي كتابا فحدثني به . وقد عجب ابن الجوزي على دفن سفيان الكتب قائلا : أن من دفن كتبه لسبب مشروع كان يكون فيها أشياء مدخولة لم يستطع تمييزها أو لم يشأ نشرها فلا بأس به . ومثل ذلك فعل سفيان الثوري

(٢٤) يحيى بن سعيد القطان كان من المدائني البصريين توفي سنة ثمان وتسعين ومائة في البصرة ابن سبع ١١٦٧/٧ .

وبعض الأكابر . . هذا ولم يعقب سفيان أحدا فأوسى بما عنده لأخته وولدها ولم يورث أحاه المبارك بن سعيد الثوري المتوفى سنة ١٨٠هـ (١٢١)

خزانة

عطاء بن مسلم الخفاف

- القرن الثاني للهجرة -

أبو مخنف عطاء بن مسلم الكوفي ، روى عن الأعمش ، وجعفر بن برقان ، ومحمد بن سوقة والثوري ، وواصل الأحمد وجماعة ، وحدث عنه محمد بن المبارك الصوري ، وموسى بن أبوب النصيب ، وكان من أهل الكوفة ، ممن اتسم بالصلاح والتقوى وكان قد نزل حلب في فترة من حياته ، وورد عنه أنه دفن - خزانة كبة - قبل وفاته . (٢٢٠)

خزانة

أبي كريب الهمداني

المتوفى ٢١٢هـ - ٨٥٧م

أو ٢٤٨هـ - ٨٦٢م

أبو كريب محمد بن العلاء بن كريب الهمداني الكوفي الحافظ . وكان من محدثي الكوفة الأجل ، منزله بموضع يسمى المطهورة . وهو من مشايخ النسائي وممن روى الحروف عن أبي بكر عن عاصم وقد أكثر من رواية الحديث . وورد عنه أنه كان يحفظ للأمانة الف حديث . وأوسى قبل وفاته بأن تدفن كبة معه . (٢٢٧)

(٢٥) ينظر عن سفيان : الفهرست ٢١٥ مصر ، تاريخ بغداد ١٦٠/٩ . صيد الخاطر ٢١ - ٢٢ . خلية الأولياء ٢٥٦/٦ طبقات الفقهاء ٦٥ ، تهذيب الاسماء ٢٢٢/١ . وفيات الأعيان ٢١٠/٢ . تهذيب التهذيب ١١١/٤ - ١١٥ . غاية النهاية ٢٠٨/١ . مشاهير علماء الأصنام ١٦٩ - ١٧٠ . المعارف ١٩٧ . النجوم الزاهرة ٢١٨/٢ . خزانة الكتب القديمة ١٩٢ . القدير ٧٦/١ .

(٢٦) انظر تهذيب التهذيب ٢١١/٧ - ٢١٢ . والفني رقم ١٢٨ .

(٢٧) انظر معجم البلدان ، مادة كوفة . الكامل في التاريخ ٧٩/٧ . تذكرة الحفاظ ٧٢/٢ . طبقات ابن سعد ٢٨٩/١ لندن . خصائص أئمة المؤمنين للنسائي ١٢ / تهذيب التهذيب ٢٨٥/٩ . شذرات الذهب ١١٩/٢ . طبقات الفراء ١٩٧/٢ .

خزانة

ابن عقدة

ولد ٢٤٩هـ - ٨٦٢م

توفي ٢٢٢هـ - ٩٤٢م

الحافظ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عبدالرحمن بن زياد بن عبدالله بن زياد بن عجلان . مولى عبدالرحمن بن سعيد ابن قيس اليمداني السبيعي . والمعروف بابن عقدة . وعقدة لقب لوالده . لقب به لعله بالتصريف والنحو . وكان يورق بالكوفة ويعلم القرآن والادب . وقال النجاشي عن ابن عقدة « عذا رجل جليل في اصحاب الحديث مشهور بالحفظ ، والحكايات تختلف عنه في الحفظ ، وكان كوفيا جاروديا عنى ذلك حتى مات » وذكره الدارقطني فقال : « اجتمع اهل الكوفة انه لم يرو من زمن ابن مسعود احفظ من ابي العباس ابن عقدة . وحدث احمد بن الحسن بن هروثة قال : كنت بحضرة ابن عقدة : اكتب عنه . وفي المجلس هاشمي فبحري حديث الحافظ ، فقال ابو العباس : انا احبب الف حديث من اهل بيت هذا سوى غيرهم - وضرب بيده على الهاشمي - ولابن عقدة كتب كثيرة منها : التاريخ - السنن - الجهر بسم الله الرحمن الرحيم - فضل الكوفة - تفسير القرآن - سلح الحسن ومعاوية - الثوري - الطائر - النبي والخبرة والراغب - اخبار ابي حنيفة ومسنده - الولاية ومن روى حديث غدير خم - وغيرها . وأشار فريق من الباحثين الى خزانة كتب ابن عقدة . ومما قالوا : اراد ابو العباس ان يتنقل من الموضع الذي كان فيه الى موضع آخر . فاستاجر من يحمل كتبه وشارط الحمالين ان يدفع لكل واحد منهم راتبا : ولكل كربة : قوزن لهم اجورهم مائة درهم : وكانت كتبه ستمائة حمل . (٢٨) .

(٢٨) راجع تاريخ بغداد ١٤/٥ - ٢٢ - لسان الميزان ٢٦٢/١ فهرست اللؤس ٨٦ - معالم العلماء ٧٧ . التلزم ٢٢٦/١ . شلوات الذهب ٢٢٢/٢ . تذكرة الحفاظ ٥٥/٢ . منهج المقال ١٢٣ . رجال النجاشي ٦٨ - ٥٩ ط الهند . ميزان الاعتدال ١٢٦/١ - ١٢٨ .

خزانة

قطب الدين الاقساسي الحسيني

المتوفى - ٦٤٥هـ -

أبو عبدالله النقيب قطب الدين الحسيني بن ابي محمد علم الدين الحسن بن علي بن ابي الحسين حمزة بن ابي الحسن محمد كمال الشرف بن ابي القاسم الحسن بن ابي جعفر محمد بن ابي الحسن علي بن محمد الاقساسي بن ابي الحسين يحيى بن الحسين ذي الدعة بن زيد الشهيد بن الامام علي زين العابدين ع - الاقساسي : العلوي . الحسيني . اخذ شعراء وادباء الكوفة وساداتها الاشراف . وكان ظريفا . ضيق الفكاهة حاصر الجواب . تولى رقابة النقباء بيفتاد بهما عزل قوام الدين ابي علي الحسن بن معد المتوفى ٦٢٦هـ .

وروي انه بدرت منه كلمة على وجه التصحيف وهي « اردنا خليفة جديد » فاستاء لها الخليفة الناصر . وامر بتقييده وحمله الى الكوفة وسجن فيها فلم يزل محبوبا الى ان استخلف للظاهر سنة ٦٢٢هـ ناصر باطلاقة فلما استخلف المستنصر بالله سنة ٦٢٤هـ رفق عليه فقربه وادناه ورثته نقيباً وجعله من ندماه ومن شعره قوله يمدح الامير سليمان بن نظام الملك متولي المدرسة النظامية من قيده قالها سنة ٦٢٧هـ .

يا بن نظام الملك يا خير من
تاب ومن لاقى به الزهد
يا بن وزير الدولتين الذي
يروح للمجد كما يقدو
ومنها :

لا يقصد الناس الى دورهم
لكن الى منزلك القصد
وخدمة الناس لها حرمة
وكان ما يفعل به يبدو
والناس قد كانوا رقودا وقد
ايقتنهم فاقببه الضد
ليهنك الرشد الى كل ما
يفضل عنه الجاهل الوغد
وقمت لله بما يرتجي
بمثل الجنة والخلد
فأمر فما يدريك غايات من
يطلب الا الحازم الجلد

وكانت له بالكويت خزانة شتى جليلة القدر
ولهذا تصدقنا الكثير من علماء ذلك الزمان وورد
أن النصيح علي بن أبي صالح العامري الشوي
المعروف بابن الصالح المتوفى سنة ٦٥٠ هـ الذي
هو أيضا من العلماء والأدباء . كان حازم لادب
هذه الخزانة المهمة . (٢١)

ومن تصدقها من أهل العلم والأدب محمد
بن سعد الله بن نصر بن سعيد ابن الدجاني .
والورد عبد الرزاق بن أحمد المعروف بالقولبي .
وركن الدين عبد الصمد بن محمد الديلمي
القزويني (المولود سنة ٦٥٦ هـ أو ٦٥٧ هـ)
تجمع بها من ابن الصباغ . وحصل إليها محمد
بن أحمد بن بختيار المعروف بابن السدائي
أواسطي المتوفى ٦٠٥ هـ وهو طفل وسمع بها ١٣٠

خزانة

ابن الكوفي

ولد ٢٥٤ هـ - ٨٦٨ م

توفي ٢٢٨ هـ - ٩٦٠ م

أبو الحسن علي بن محمد بن سعيد الزبير
الإسدي . كان عالما مشهورا بجودة الخط .
وأحد أفضل أصحاب « ثلث النحوي » من
أشرف بالصدق واللغة في القرن كثر الاهتمام
بجمع الكتب مولعا بالمشائخ وكان طالب العلم
إذا قال : نقلت من خط ابن الكوفي . فقد بالغ في
الاحتياط . وكان لابن الكوفي مؤلفات عدة منها :
كتاب الهمز . وكتاب معاني الشعر واختلاف
العلماء فيه . وكتاب الفرائد والقلائد في اللغة .
وقد وصفه ابن النديم بأنه « عالم صحيح :
راوية . جماعة للكتب : صادق في الحكاية :
منقح بحاث . . » . وللدكتور حسين علي
محمود جهود ثمينة في التصريف بهذا العالم
الجليل إذ نشر بطريق الصدفة على مخطوطة
قيمة عن سفة منازل مكة منسوبة لابن الكوفي :
فأهتم من ذلك اليوم بالكتابة عنه وتبع ترجمته
وسيرته . ومن أهم ما ذكره عن ابن الكوفي : أنه
رتب خزانته على العلوم ترتيبا خاصا بارعا مع

(٢١) كما في تلخيص مجمع آداب ١٤١ (٧٢/٢) - ٢٧١ .

(٢٢) راجع عن ابن الأثيري وخزانته : المعاد لابن عتيق .
والتلخيص مجمع الآداب ٤ / ٤ / ١ / ٦٢٩ والتلخيص
المسبوك ٤٥ / ٤٥ / ٢١٠ . البرجاء
الرقيقة (السيد علي خان) ٥٠٥ / ٥٠٥ . والحوادث العاجلة
٢٢٠ / ٢٢٠ . نقباء الكوفة - خ -

تعيين أمكنتها . وأنه سبغنا إلى استعمال
البطائيات والجزازات وهي الرفاع وأنوريات
التي تطلق بها الموايد . التي نسميها اليوم
ميسر ١١٥٠ في التلخيص والجمع . وقد
بيعت رقاعه - بعد وفاته - كل بطاقة بدينهم .
والدينهم يساوي ١١٥ فلسا عراقيا وثق تكسير
سعر الدينار السراقي القديم في زمن ابن الكوفي
ثاني عشرة دراهم . (٢١)

وكانت وفاة ابن الكوفي ببغداد ثم نقل
جثمانه إلى النجف الأشرف ودفن بها . (٢٢)

خزانة

لأحمد الكوفي

هذه الخزانة المجلدة الاسم . لأحمد
الكوفي المولم في مجمع المخطوط القديمة . ولا
نعرف من أحواله سوى . أنه عاش على ما يظهر
فيام الدولة الحمدانية (٢١٧ - ٢٢٦ هـ / ٩٢٩ -
١٠٠٢ م) . وقد خص صديقه محمد بن
الحسين ابن أبي عمرو بخزانة كتبه قبل وفاته .
وهذه الخزانة على ما سيأتي من وصفها خزانة
مريدة حوت الكثير من النقائس والمخطوطات
القيمة أو لم يعثر عليها الزمان أمات اليوم ما
نعثر به ونعثر .

قال ابن النديم ٦٠ - ٦١ « قال محمد
بن اسحق : كان بمدينة الحديث : رجل يقال له
محمد بن الحسن ويعرف بابن أبي عمرو :
جماعة للكتب . له خزانة لم أر لأحد مثلاً .
تحتوي على قطعة من الكتب العربية في النحو
واللغة والأدب والكتب القديمة فلقبت هذا
الرجل دفنات فانس بي . وكان نفورا شديدا
بما عنده . خائفا من بني حمدان : فأخرج لي
قبطرا كبيرا فيه نحو ثمانمائة رطل جلود فلجان
وسكاك وقرطاس مصر وورق عيني وورق
تهامي وجلود آدم وورق خراساني : فيها تعليقات
على العرب وقصائد مفردات من أشعارهم
وشيء من النحو والحكايات والأخبار والأسماء

(٢١) راجع بحث الدكتور محمود : (قصة المخطوط النادر)
مجلة الأعلام البغدادية ج ٧ ص ١ آذار ١٩٦٥ (١٢٥ -
١٤٠) وفيه يتعرض لجهود العلمية في التعريف بابن
الكوفي !

(٢٢) ينظر بشأن ابن الكوفي أيضا : معجم أدباء ٢٢٦/٥ .
بغية الوعاة . فهرست ١١٧ مصر . رجال الدجاني
٦٨ / ٦٨ / ٢٢١ رجال . بحر العلوم ١٥٩/٢ - ١٦٢ .

على وجودها بالكوفة. اشتهت لها خزائني الكندي
الفيلسوف . وتغلب النحوي وهم من انجبتهم
الكوفة وانتقلوا بعد حين الى بغداد ، فقاموا
بها بقية حياتهم .. وقد اثرت ذكرها توجيها
للقائدة ...

خزانة

تغلب

ولد ٢٠٠ هـ - ٨٥١ م

توفي ٢٩١ هـ - ٩٠٢ م

ابو العباس احمد بن يحيى بن زيد وهو
النحوي المشهور بـ (تغلب) مولى بشي نسيان .
وهو ثالث ثلاثة بعد الكسائي والفراء قامت على
اعمالهم مدرسة الكوفة النحوية . وعند في عصره
مرجع اهل الكوفة في رواية اقوال الكسائي
والفراء ، ولتغلب مؤلفات عديدة وللأسف ان
اكثر ما تسبب اليه منها لم يبق منها الا عنواناتها
ومن كتبه : اختلاف النحويين - معاني القرآن -
ما تلحق فيه العامة - شرح ديوان الاعشى ط -
ما يعرف وما لا يعرف - المجالس ط - قواعد
الشعر ط - شرح ديوان زهير ط - كتاب
الفصيح ط .. الخ كتبه التي تبلغ اكثر من
اربعين كتابا .

اما خزانة كتبه فقد بيعت بعد وفاته . قال
ياقوت : ان تغلبا خلف كتابا جليلا قاوسى الى
علي بن محمد الكوفي احد اعيان تلاميذه ، وتقدم
اليه في دفع كتبه الى ابي بكر احمد بن اسحاق
انقطربلي فقال الرجاء للقاسم بن عبيد الله :
هذه كتب جليلة : فلا تغوتك ، فاحضر خير ان
الوراق تقدم ما كان يساوي عشرة دنانير بثلاثة
فباعت اقل من ثلثانة دينار ، فاخذها القاسم
بها . (٢٢٢)

(٢٢٢) راجع عن تغلب : انباء الرواة ١٢٨/١ . بنية الوعاة
٢٩٦/١ . طبقات الفراء ١٤٨/١ . طبقات المفسرين ١
٤١ . مرآة الجنان ٢١٨/٢ . غاية النهاية ١٥١/١ .
روضات الجنات ٥٦/١ . شذرات الذهب ٢٠٧/٢ .
تذكرة الحفاظ ٢١٤/٢ فهرست ابن التديم ١١٠ .
تاريخ بغداد ٢٠٤/٥ . نزهة الالباء ٢٩٢/١ . تهذيب
اللفظ ٢٣٥/٢ . معجم الادباء ١٠٢/٥ . اللفظ ٢٤
طبقات الزبيدي ١٥٥ - ١٦٧ .

والاسباب وغير ذلك من علوم السرب وغيرهم .
وذكر ان رجلا من اهل الكوفة ذهب عن اسمه
ثان مستهترا بجمع الخطوط القديمة . وانه لما
حضرته الوفاة خصه بذلك لصداقة كانت بينهما
واقفال من محمد بن الحسين عليه ومجانبه
قرايتها وقلبتها قرايت عجيبة : الا ان الزمان قد
احلها وعمل فيها عملا ادرسا واحرقها وكان
على نل جزء او ورقة او مدرج توقيع بخطوط
العلماء واحدا اثر واحد ، فذكر فيه خط من
هو ، وتحت كل توقيع وتوقيع آخر بخمسة
وستة من شهادات العلماء على خطوط بعض
لبعض ورايت في جملتها مصحفا بخط خالد بن
ابي الهياج صاحب علي رضي الله عنه ثم وصل
هذا المصحف الى ابي عبدالله بن حاني رحمه
الله . ورايت فيها بخطوط الامامين الحسن
والحسين . ورايت عنده امانات وعهودا بخط
امير المؤمنين علي عليه السلام ، وبخط غيره من
كتاب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن خطوط
العلماء في النحو واللغة مثل ابي عمرو بن العلاء
وابي عمرو الشيباني . والاسمعي ، وابن الاعرابي
وسيبويه ، والفراء ، والكسائي ، ومن خطوط
اصحاب الخطوط مثل سفيان بن عيينة وسفيان
الثوري والاوزاعي وغيرهم . ورايت ما يدل على
ان النحوي عن ابي الاسود ما هذه حكاية وهي
اربعة اوراق احسبها من ورق القني ترجمتها
هذه فيها كلام في الفاعل والمفعول من ابي الاسود
رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر ، وتحت هذا
الخط بخط عتيق : هذا خط فلان علان النحوي
وتحت : له خبرا ولا رايت منه غير المصحف .
هذا على كثرة بعثي عنه ..

من خزانات كتب اعلام الكوفة

حظيت الكوفة بجمهرة كبيرة من الاعلام
المشاهير في مختلف العلوم وشتى الفنون والاداب
وواكبت بعض هؤلاء الاعلام ظروف خاصة . من
ابرزها رغبتهم في الاستزادة من المعارف والعلوم
والاطلاع على الكتب النادرة او الاتصال باساتذة
اكفاء ليرثسوا بذلك طموحهم ومن اجل ذلك
كانوا يتنقلون في الامصار والحواضر الاسلامية ،
وبديهي ان لاغلب هؤلاء كانت خزانة كتب حافلة
بالاسفار القيمة ، بل لو لم تكن لديهم سوى
مستغاثهم لكونت خزانات كتب قيمة . ولما
كانت قد دونت اخبار خزانات الكتب المتواتر

خزانة

الكندي

ولد حدود ١٨٨ هـ - ٨٠٢ م

توفي حدود ٢٦٠ هـ - ٨٧٢ م

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي .
فيلسوف العرب الأول : تلقى العلم في مسقط
رأسه الكوفة وفي بغداد ونال شهرة واسعة بما
التفه من الكتب في مختلف فروع المعرفة والأدب
والفلسفة : وذاع سيته في عصر المأمون
والمتنم . الخلفين العباسيين وقد خلف من
نتاجه الفكري ٢٦٥ : مقالة وبحثا في علوم
الحساب والهندسة والنجوم والفلك والأنواء
والجغرافية والطبيعة والسياسة والموسيقى
والطب والفلسفة ، وجنح الكندي إلى مذهب
الاعتزال : فلما تحول الفكر وظهر العداء
للمعتزلين صودرت خزانة كتبه . وأصبح كتاب
قوسين أو أدنى من الموت احتمالا : غير أن
العاسفة مرت به فلم تحصد مع من حصلت
من اهل الاعتزال .

وتعد خزانة الكندي من الخزائن النفيسة
اهتم بجمعها واستنساخها والحصول عليها
اهتماما بالغيا . فكانت مطبع نفل معاصريه
لتنوعها وتفردا بالكتب النادرة : وكانت إحدى
اسباب الوشاية به والظفيرة عليه وكان أكثر
الناس حسدا له محمد وأحمد أبناء موسى بن
شاكر فأنهما يبرا له مكيدة : فباعداد عن المتوكل
واخذوا كتبه فأفرداها في خزانة خاصة سميت
« الكندية » وقد ساق مفصل هذا الخبر أبي
جعفر محمد بن يوسف الكاتب في كتابه المكافاة
وحسن العقبى وأشار إلى أن الكندي استورد
خزائنه بعد أن ظهر زيف ما ادعاه عنه أبناء
موسى بن شاكر . (٢٤)

مكتبات المساجد الإسلامية

يعتبر المسجد من مظاهر الحضارة
وعناصرها في الإسلام لأهميته الكبيرة في الحياة
الدينية والسياسة والفكرية : ففيه تقام
فرائض الدين وفيه يبايع الخلفاء والأمراء

(٢٤) راجع المكافاة وحسن العقبى ١٩٥ - ١٩٨ ، والكندي
اشهر من أن يذكر وقد طبعت أكثر كتبه التي نشر عليها
وصدرت عن الكندي وفلسفته وشخصيته الكثير من
الدراسات وأبحاث باكر اللغات الحية .

وتبحث أمور الحرب والسلام : وكثيرا ما تحدث
فيه التجمعات السياسية : وكان الأسير يعلن
فيه ما أئيط به من أمر وما اعتزمه . . وبقي
المسجد إلى أواخر القرن الثالث الهجري على
الأقل المدرسة التي يتلقى فيها الناس العلم
والمعرفة : ويلتقي فيه العلماء والأدباء فيتناقشون
أو يلغون المحاضرات في حلقاتهم وينشرون علمهم :
كما يقوم القصاصون والوعاظ بوعظ الناس
وارشادهم وتبصيرهم بمبادئ الدين الإسلامي .
وقد صنف الكثير من الكتب في المساجد
الإسلامية ويؤكد ذلك المخطوطات الكثيرة
المنشرة في أنحاء العالم وفيها يشير : مؤلفوها
أو ناسخوها بأنها الفت أو نسخت في عدد من
المساجد . كما أن كتب التاريخ والتراجم تزخر
بأخبار العلماء والفقهاء والأدباء الذين اتخذوا من
المساجد أمكنة فيها يتزودون بالعلوم والمعارف
وفيها يقيمون ويعيشون ، ويترسون ويتدارسون
ويؤلفون آثارهم الفكرية : ومن أجل أن يحقق
المسجد مطالبه مرديته : وييسر عملهم العلمي
فقد ألحقت في كل مسجد مكتبة عامرة تضم عددا
وفيرا من الكتب في مختلف مواضع الأدب
والعلم : وتسابق الناس إلى تزويد المساجد
بالكتب وكان بعض المسلمين يؤلفون الكتب
ويضعونها في المساجد كوقف لهم فاندتها بين
الناس : وينسب بها المؤلف الأجر والثواب :
كما يحافظ على كتبه من أن تبددها الأيدي :
وهكذا صارت بعض المساجد أشبه بالأكاديميات
الثقافية : وكان لهذا الأثر الكبير في نجاح الدرس
والتدريس والبحث والتصنيف .

وفي الكوفة عدد كبير من المساجد الإسلامية
وهي منبثة في مختلف أرجائها وفي جميع طرقها
وسحلاتها وأسواقها (٢٥) : وفي هذه المساجد تعقد

(٢٥) من أهم المساجد الإسلامية في الكوفة والتي حافظت
على كيانها ومرتزها حتى الوقت الحاضر هو المسجد
الجامع الشهير بهذه المدينة : ومسجد السهاة وبرقي
عندها إلى مستهل القرن الأول الهجري : ومن
مساجدها الصغيرة الباقية : مسجد الحمراء ،
مسجد الخانسة ، مسجد زيد بن سوحان ،
مسجد صمصمة بن سوحان ، ومن مساجد الكوفة
المنيرة : مسجد الأنصار ، مسجد جهينة ، مسجد
كثدة ، مسجد ثقيف ، مسجد تميم ، مسجد بني
أسد ، مسجد خزوم ، مسجد عيسى ، وهي من
المساجد القليلة : ومن مساجد العلماء : مسجد أبي
إسحاق السبيعي ، مسجد حمزة الزيات ، مسجد
إبراهيم النخعي ، ومن مساجد المحلات مسجد

الحلقات العلمية للدرس والمناظرة والوعظ واشهر مساجد الكوفة صيما ، واكثرها شهرة المسجد الجامع والذي ما زال عسرا بالسيادة زاخرا بالعيران . ويمكننا القول بان خزانة كتب حافلة بنوادير المخطوطات كانت في هذا المسجد الشريف : وبؤيدنا في ذلك كثرة ما وردنا من انباء المحاضرات والمناظرات التي كان يقص بها المسجد يوميا بين العلماء والمحدثين والادباء وفي كتب التاريخ والادب ادلة واضحة على هذا النشاط الواسع (٢٦) . وما يؤيدنا ايضا ان اسحاق بن مرار الشيباني وهو من اللغويين الكوفيين (توفي سنة ٢٠٦ هـ - ٨٢١ م) انه جمع اشعار نيف وثمانين قبيلة من العرب ودونها وكان كلما عمل منها قبيلة اخرجها الى الناس في

المنورة ، مسجد خلة سعد بن همام ، مساجد الكناسة وغيرها وتبلغ مساجد الكوفة التي استوفينا عنها الشرح في كتابنا (مساجد الكوفة وشاهداتها) حوالي تسعين مسجدا عدا المشاهد المقدسة .

(٢٦) كان هذا النشاط مدعاة لازدهار الناس في هذا الزمان بن ابي الكوفة سنة (٥٠ هـ - ٦٧ م) لاحظ ذلك جواد في سنة المسجد وجملة يسع لستين الف شخص (يافوت : معجم البلدان ٢٩٧/٧) اما النشاط العلمي الذي شهدته مساجد الكوفة فقد اشتهر بكونه مدرسة لافراء القرآن الكريم وفيه كان شيوخ الاقراء يجلسون فيلقنون طلاب العلم القراءات التي رووها باساليبهم ، وكان عبدالله بن حبيب اول من جلس لافراء القرآن في مسجد الكوفة ومن افراء الذين تخرجوا في هذا المسجد حمزة الزيات احد اصحاب القراءات السبعة ، وشيبان بن نطبة الكوفي وفي هذا المسجد ظهرت بنوادر مبادئ الفقه الهنسي على النجود واستنباط مفهومه من الكتاب والسنة ، وفيه ظهرت مدرسة لتفسير القرآن وكان من اساتذتها سعيد بن جبير المشهور سنة ١٢٢ هـ . وكان مسجد الكوفة موطنا لانشاد الشعر ونقده والتلاحي فيه وفي علوم العربية الاخرى . ففيه جرت مناظرة تطلب مع محمد بن حبيب وجرى فيه مجلس الكميته مع حماد والطرماح وغيرهما (ذكرهما الزجاجي في مجالس العلماء (٩٧ - ٩٨) (٢١٦ - ٢١٧) وفي الاغانى ١١٢/١٥ وفي طبعة ٢/١٧ - ٢ اشار لذلك ، وفي مسجد الكوفة انشد عمر بن حماد عجرد قصيدة لوالده (تاريخ ابن عساکر ٢٥١/٢) وكان الكميته يعلم الشيباني في مسجد الكوفة (الاغانى ٢/١٧ - والشعر والشعراء ٢٨٥) وما يدل على ان المسجد الجامع في الكوفة كان مجمع القوم ومحل تواجدهم انظر الاحداث الواردة في الفاهل للوشاء ٢٧/٢ - ٢٨ . الاغانى ٢٥٥/١ و ٢٧/١٢ - ٢٩ عيون الاخبار ٢٥٩/٢ . حلية الاولياء ٢٧/١ - ٢٨٣ و ٢٢٠/٧ . الجماهر للبيروني ٦٩/١ اخبار شعراء الشيعة ٨٦١ . النجوم الزاهرة ٢٠٨/١ .

بمسجد وجمليها في مسجد الكوفة (٢٧) ولا تستبعد وجود خزانة كتب مماثلة في قصر الامارة ، تضم ما يحتاجه والي الكوفة ومنسوبي القصر ، من مراجع وكتب تميم على مراجعة الاحكام والاستمتاع بالقراءات لاسيما ان الكثيرين من رلاة الكوفة كانوا انفسهم من الشعراء والادباء .

مكتبات الاديرة والكنائس

انتشرت في الكوفة وسواحيها اديرة وكنائس نصرانية عديدة وكانت هذه المراكز تجمع الى وظيفتها الدينية وظائف اجتماعية اخرى ، منها الدور الثقافي الذي تؤديه ويمثل بما كانت تحفل به من توارير المخطوطات ونقائس الكتب والتصانيف ، فكان كل دير يختص بخزانة كتب مفتوحة لزوار الدبر وزوارده من مختلف الملل والنحل فهذا مؤرخ مسم من اعلام الكوفة ومن مؤرخيها المشهورين كن يتردد على مكتبات الاديار الكوفية ومنها (بيع الحيرة) فقد حدث الطبري عنه بانه قال : « اني كنت استخرج اخبار العرب وانساب آل نصر بن ربيعة : ومبالغ اعمار من عمل منهم لال كسرى وتاريخ سنيهم من بيع الحيرة وفيها ملكهم وامورهم كلها » (٢٨)

وقد وصف الاساذ عواد مكتبات الاديرة بانها كانت تضم مجموعة من التأليف التي تناولت موضوعات دينية وادبية وعلمية مختلفة كالكتب المقدسة وتفسيرها : والفلسفة واللاهوت : وسير الشهداء والقديسين : والحياة الكنسية . والعبادات والطقوس الدينية : والادب والشعر . وغير ذلك مما تحفل به رفوفها ، وكانت خزانة الكتب مع الباحثين من الرهبان : فيها يطالعون وفيها يؤلفون وفيها ينسخون . (٢٩)

(٢٧) الاعلام للزركلي ٢٨٩/١ وفي ترجمة الباب جاء النص هكذا عن عمرو بن ابي عمرو الشيباني (اسحاق بن مرار) قال : « لا جمع ابي اشعار العرب كانت نيفا وثمانين قبيلة وكان كلما عمل منها لقبيلة واخرجها للناس كتب مصحفا وخطه في مسجد الكوفة حتى كتب نيفا وثمانين مصحفا بخطه » وهو مفابر لا أول انظر ص : ٧٨ من طبعة د - السامرائي - بيروت ١٩٧٠ .

(٢٨) تاريخ الطبري ٦٢٨/١ القاهرة ١٩٦٠ . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . ط ١ .

(٢٩) مقدمة كتاب الديارات ١٩ ط الثانية بغداد ١٩٦٦ وانظر الخزائن / ٧٨ - ١٠٠ واللؤلؤ المشور / ٢٢ - ١٨٦ و ١٧٢ - ١٨١ . عصر السمران الذهبي / ٥٦ - ٥٧ وفي ذلك حديث واف عن المكتبات الدبرانية .

حسان بن ثابت في معايير النقد

بقلم الدكتور

عبد الجبار الخطيب

كلية الآداب / جامعة بغداد

ولا نعرف عن نشأته الأولى شيئا كثيرا ، وإن كنا تعلم أن لأسرته شانا في قبيلته . فقد كان أبوه ثابت وجده المنذر من سادة الخزرج وأشرفهم (٥) ، والمنذر هو « الذي تحاكمت عليه الأوس والخزرج في حربهم » (٦) . وكان حسان غنيا يملك أطما (حسا) ، وكان رفيقا لقيس بن الخطيم وسلام ابن مشكم زعيم بني النضير (٧) . وقد ملا مقام أسرته نفسه بالهزة والقوة ، ودفعها إلى أن تكون لسان قبيلته المعبر عن مقايضها ، راسدا به في طمرحه إلى حليات الشعر في المواسم والأسواق وتصور الأمراء والملوك وأنديتهم .

وهو أحد المبرزين من المخضرمين ، وتلك سمعة أخرى ورثها عن آبائه أيضا . وتكاد الروايات تجمع على أنه عاش مئة وعشرين عاما ، ستين منها في الجاهلية وستين في الإسلام (٨) .

واختلف مؤرخو سيرته في تقدير سنة مولده ، فقد روي عنه خبر يقيد أنه ولد قبل مولد الرسول (ص) بسبع سنين أو ثمان (٩) . ويحصل هذا مولده

بيروت ، ١٩٦٤ م ، ١ / ٢٢٥ ، والرباني ، محمد بن عمران ، الوشع ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٨٦ .

- (٥) النص ، ص ٢١ .
- (٦) ابن حزم ، علي بن محمد ، جمهرة أنساب العرب ، دار المعارف بمصر ، ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ، ص ٢١٧ .
- (٧) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الإنكليزية) ، حسان بن ثابت .
- (٨) الأغاني ، ١ / ١٢٥ ، و ١ / ١٣٦ ، والشعر والشعراء ، ١ / ٢٢٢ ، وابن الأثير ، علي بن محمد الجزري ، أسد الغابة ، ٢ / ٧ ، وابن عبد البر ، يوسف بن عبدالله ، الاستيعاب ، مصر ، ١ / ٢٥١ .
- (٩) الأغاني ، ١ / ١٢٥ .

حسان بن ثابت بن المنذر بن حزام الأنصاري ، شاعر قبيلته الخزرج في الجاهلية ، وشاعر الأنصار في الإسلام ، وشاعر اليمن كلها في المنافسات والمنافرات (١) . من « الشخصيات » الأدبية المثيرة في تاريخ أدبنا العربي ، لما نسجت حوله من أحكام وآراء ، وحول أدبه من تقويم وتقدير ، ولما شارك فيه من خصومة وملاحاة ، مما ترك أثره في الحكم على « شخصيته » وتقويم شعره . وقد عمّر حسان طويلا ، وحفلت حياته بأحداث كبار ، وتسلط عليها الضو ، الياهر الذي غمر الحجاز وسطع منه على أرجاء الأرض الواسعة ، فكانت حياته ، لذلك ، غنية ترة . وكان شعره سجلا لتلك الحياة الغنية الثرية . وما شهدت من حراغ ومنافسة وخصومة . وسيرة كبد لا بد أن تعدد الآراء في الحكم عليها ، وتشارب في تقويم ملكاتها وأعمالها ، وتشتبك معايير النقد ، في كل ذلك . وتناقض ، لما تحمل من آثار ولما يعكس أنتاجها من أسداء .

ولد حسان في شرب من أسرة خزرجية معروفة في الشعر ، فقد كان أباه ثابت والمنذر وحزام شعراء ، وكان هو وابنه عبد الرحمن وحفيده سعيد شعراء أيضا (٢) ، وكانت أخته خولة وقارعة شاعرتين (٣) ، وابنته ليلى شاعرة أيضا (٤) ، فروعية الشعر ، إذن . أصيلة فيه .

- (١) الإصفياني ، أبو الفرج ، كتاب الأغاني (طبعة دار الكتب) ، ١ / ١٣٦ .
- (٢) المسرد ، محمد بن يزيد ، الكامل ، القاهرة ، ١٢٧٦ هـ - ١٩٥٦ م ، ١ / ٢٦٤ ، والقرواني ، الحسن بن رشيق ، العمدة ، القاهرة ، (ط ٢) ، ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ، ٢ / ٢٠٦ ، والنظر الأغاني ، ٨ / ٢٦٩ .
- (٣) انظر النص ، د. أحسان ، حسان بن ثابت : حياته وشعره ، دمشق ، ١٩٦٥ ، ص ٢٨ .
- (٤) انظر ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم ، الشعر والشعراء ،

حوالي عام ٥٦٢م في رأي الاستاذ بلاشير (١٠) . اما تولدكه فيرى انه ولد حوالي عام ٥٩٠م (١١) ، ويرجع الدكتور احسان النقي انه ولد تقريبا من ٥٧٠م (١٢) ، ويرجع تقدير بلاشير ، يروى من ان حسان ولد على عمرو بن الحارث الغساني الذي حكم ما بين عامي ٥٨٧ و ٥٩٧م ولقى عنده النابغة وعائشة (١٣) .

واختلفوا في سنة وفاته ايضا . فقل مات قبل الاربعين . . وقيل سنة اربعين ، وقيل خمسين ، وقيل اربع وخمسين (١٤) من الهجرة . ويرجع بلاشير وفاته سنة اربعين هـ (١٥) . واختلفهم في تقدير سنتي مولده ووفاته ادى الى مناقشة الروايات التي تقول : انه عاش مئة وعشرين عاما . فتولدكه الذي يجعل مولده عام ٥٩٠م ووفاته حوالي ٦٦٠م (١٦) لا يجري بسره الى اكثر من سبعين عاما ، وبضع بلاشير تقديرا لسره يقرب من سنة عام (١٧) ، اي من ٥٦٢م الى ٦٦٠م ، ويبدو انه يقيد ، في تقديره هذا ، من مناقشة صاحب الاصابة لما يروون من ان عمره مئة وعشرون عاما ، فان كان لحسان ستون عاما ، مقدم الرسول (ص) المدينة ، فهذا يعني انه عسير مئة عام او دونها على قول من يقول انه مات سنة اربعين ، ومئة وعشرة اعوام على تقدير سنة وفاته في الخمسين بعد الهجرة ، ومئة واربعة عشر عاما ان كان توفي في الرابعة والخمسين بعد الهجرة ، اما ابن ابي خيثمة فيجزم ، عن المدائني ، انه عاش مئة واربع سنين (١٨) .

ويبدو انه اتصل بامراء غسان في شبابه ، اي

في اواخر القرن السادس الميلادي (١٩) ، ولا تبدو صلاته بهم ، من خلال الروايات ومن ديوانه ، واضحة تماما ، وان كان مما لا شك فيه ، اننا لديهم ، وان حثوته ، عندهم ، لم تقل منها الحوادث او الايام ، حتى زمن متأخر من حياته . اما صلاته بالناذرة فموضع نظر ، فقد يجد المراء روايات تذكر انه انتجهم في العراق ، وأنه لقي النابغة هناك شاعرا وطيد المنزلة ، ينعم بمقام كريم وعطايا ملكية سنية (٢٠) . وتذكر رواية اتصاله بالنعمان بن المنذر في الحجر (٢١) . ويذكر حسان في سرده ابن سلمى ، الذي لقيه فالفاه فيشا كثيرا فضوله (٢٢) ، وابن سلمى في رأي بعضهم هو النعمان بن المنذر (٢٣) ، ولكن من النقاد من يشك في انتجاعة الناذرة ، ويرى ان ابن سلمى هذا الذي يرد ذكره في سر حسان ربما كان أحد امراء غسان (٢٤) . والروايات التي تذكر اتصاله بالناذرة مشطورية ، وقد تجد رواية تجعل لقاء حسان بالنابغة في بلاد غسان بالاسم (٢٥) . زد على ذلك ان انتجاع حسان قصور الحيرة يحتاج الى ما يدور عنه من اسباب ، فان زعمنا انه كان انرا الذي بني غسان ، يحضونه ودهم ويبرونه بطائغهم ، فمن المستبعد ، حقا ، ان يتركهم الى اعدائهم : ملوك المناذرة : اللهم الا اذا حثوته من بني غسان فطيمة او جفوة ، كما حدث النابغة في ذهابه الى غسان بعد جفوة النعمان له ووعيد اياه ، وام تذكر الروايات ما يشير الى مثل هذه القطيعة بين حسان وامراء غسان . فان صح انه ارتاد امراء الشام شيئا ، وهو زعم تويده الرواية التي تقول انه اتصل بعمرو بن الحارث ، اي في اواخر القرن السادس الميلادي ، فلا بد ،

- (١٩) انظر الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ - ٢٢٥ ، والاغانى ، ١٥٧/١٥ و ١٥٨/١٥ - ١٥٩ ، والنص ، ص ٤٥ .
- (٢٠) الشعر والشعراء ، ٩١/١ و ٩٩-٩٨/١ ، وانظر درويش ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .
- (٢١) الاغانى ، ٢٧/١١ وابن عبد ربه ، العقد الفريد (لجنة التأليف) القاهرة ، ط ٢ ، ١٢٧٥ هـ - ١٩٥٦ م ، ٢٢/٢ .
- (٢٢) القرطبي ، محمد بن ابي الخطاب ، جوهرة اشعار العرب ، القاهرة ، ١٢٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، ص ٦١٧ ، وحسان بن ثابت ، ديوان حسان بن ثابت (تحقيق د. وليد عرفات) ، لندن ، ١٩٧١ م ، ق ٢ ، الابيات ١٤ - ١٦ ، وق ٥ ، البيت ١٠ ، وق ٧ ، البيت ٩ .
- (٢٣) انظر هاشم الجهمرة (٢) ، ص ٦١٧ .
- (٢٤) امراء غسان ، ص ١٦ ، وانظر مناقشة د. النص امر اتصاله بالناذرة ، النص ، ص ٥٥ - ٥٧ .
- (٢٥) الاغانى ، ١٥٧/١٥ ، وفيها يلتقي به في مجلس جبلة ابن الهم وفي ١٥٨/١٥ في مجلس عمرو بن الحارث .

- (١٠) بلاشير ، د. ، تاريخ الادب العربي (ترجمة د. ابراهيم الكيلاني) ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ١١٤/٢ .
- (١١) تولدكه ، امراء غسان (ترجمة بندلي جوزي وقسطنطين ذريق) ، بيروت ، ١٩٢٢ ، ص ٤٥ . اما بروكلمان فيرجع انه ولد حوالي سنة ٥٩٠م وتوفي سنة ٦٥٤م/ ٦٧٠م ، اي انه عاش حوالي ٨٢ سنة . انظر كارل بروكلمان ، تاريخ الادب العربي ، دار المعارف بمصر (ط ٢) ، ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار ، ١٩٦٨ م ، ١٥٢/١ - ١٥٣ .
- (١٢) النص ، ص ٤٥ .
- (١٣) درويش ، د. محمد طاهر ، حسان بن ثابت ، دار المعارف بمصر (بلا تاريخ) ، ص ٢١٩ .
- (١٤) المسقلاني ، ابن حجر ، كتاب الاصابة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٢٢٨ هـ ، ٢٢٦/١ .
- (١٥) بلاشير ، ١٤٥/٢ ، وانظر احسان النقي ، ص ٨٨ ، والاستيعاب ، ٢٥١/١ ، واسد القابة ، ٧/٢ .
- (١٦) امراء غسان ، ص ٤٥ .
- (١٧) بلاشير ، ١٤٥/٢ .
- (١٨) الاصابة ، ٢٢٦/١ .

اذن ، ان يكون عرف بالشعر ، وأنه ولق بشاعريته ،
او انما ، لا بداعيا وقوتها ، قد مهدت له السبيل
الى قصورهم وافسحت له مكانا في مدنياتهم
ومجالسهم . وتذهب رواية : المختار اليها انما .
الى ان عمرو بن العارث فضله على النابغة وعلقمة
وكانا في مجلسه ، حينئذ ، يسعدان قصيدته التي
يقول فيها :

الله دره عصابة نادمينهم

يوما بخلق في الزمان الاول (٢٦)

ومن يتأمل قوله «في الزمان الاول» يعرف يقينا
ان اتصاله بهم كان قبل مجلس عمرو هذا بزمان
طويل (٢٧) ، وهو امر يلقي ظلالا كتيمة من الشك
على صحة الرواية نفسها ، كما سيأتي بعد .

وتشير الاخبار الى انه كان شاعر الخوارج في
تلك الخصومة الناشئة بينها وبين جارتها الأوس ،
وأنه لقي شاعرها المجيد قيس بن الخطيم رفيق
مجلس (٢٨) . ويحدهما لا تشيل كفته . وكانت بين
الحسين ، قبل ذلك بزمان طويل حروب ومنازعات ،
ومن أقدمها حرب «سمير» التي دحيمها مناقضات
بين شعراء الحسين : بين مالك بن العجلان ، سيد
الخوارج . حينئذ ، ودرهم بن زيد ، أخي سمير
الذي نشبت الحرب بسبب مقتله (٢٩) . ومن التقاد
من يرى ان التقاضى الشعرية ربما «بدأت وجودها
الفني الكامل في حروب الأوس والخوارج» (٣٠) .
ومن سمات المهاجاة التي نسبت بين الحسين أن
الشاعر يعتمد التشبيب بنساء خصمه اغانة له
واستشارة لغيره . . وهي سمة حجازية تنأى عن
الشعر المباشر ، وتنم عن طبيعة غزلية رقيقة ،
نجدتها ، هناك ، في أجمل سماتها في العصر الأموي ،
كما في غزل عبد الرحمن بن حسان برملة بنت
معاوية ، والرقيات بنساء بني أمية (٣١) .

(٢٦) المصدر السابق ، ١٥/١٥٨ .

(٢٧) ويرى بعضهم انها ربما كانت متأخرة نظمت بعد زوال
حكمهم ، أو ربما أرسلت اليهم في منقاهم في
القسطنطينية . انظر مقدمة ديوانه (بالانكليزية) ،
ص ٦ .

(٢٨) انظر دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الانكليزية)
حسان بن ثابت .

(٢٩) النص ، ص ٩٨ .
(٣٠) درويش ، ص ٢٥٦ (عن تاريخ التقاضى للشايب ،
ص ٤٦) .

(٣١) انظر تشبيب عبدالرحمن برملة في الاغانى ، ١٥/١٠٦ ،
و ١٠٩ - ١١٠ ، وغزل ابن قيس الرقيات بعاتكة وام

وتنزل الخصومة والمنافسة دائرة بين الحسين ،
فنجد حسان يتهاجن مع قيس بن الخطيم وشعراء
آخرين من الأوس (٣٢) . ومن يتأمل قصيدة قيس
ابن الخطيم التالية يجد انه شاعر مجيد في معانيير
الإجادة الفنية والتعبير الجميل (٣٣) .

وتشير الروايات الى لقاء حسان للنابغة
والأشعث والنخساء في سوق عكاظ (٣٤) ، والنابغة
في يثرب (٣٥) ، وقد اشرفنا : قبل ، الى الرواية التي
تذكر لقاءه في بلاط الخمين : والنابغة وعلقمة
في بلاط حسان . وتضطرب الروايات في هذا الشأن ،
لرواية ترفع من منزلة في الشعر ، واخرى تحط
منها . ولكن الشيء الذي يهمنا هنا هو ان حسان :
في ذلك الطور ، ولعله في آخريات القرن السادس
الميلادي ، شاعر يقف مع تحول الشعراء ، في
المجالس والخطبات : ديوان بينه وبينهم في ميدان
الإجادة والتعبير .

ويظهر الاسلام في مكة : ثم يسلم جميع من
الأوس والخوارج ، وهكذا لا نجد بينهم حسان (٣٦) .
ولعله كان مشغولا بهذه المنافسة بين قبيلته وجارتها
الأوس ، وبعلاقاته الى قصور حسان . ويقدم
الرسول الكريم (ص) يثرب ، ولابد ان حسان كان
بين من أسلموا من أمائها بعد مقدم الرسول ،
فتيدا بالسلامة من رحلة اخرى من تاريخ شاعريته .
ويؤكد الرواة عظمى على انه كان في اثنين من
عمره مقدم الرسول (ص) يثرب ، كما مر بنا ،
واكن من التقاد المحدثين من يرى احتمال ان يكون
حينئذ ، في الثانية والخمسين او الرابعة
والخمسين (٣٧) . ومهما يكن من شيء فالواضح
انه أسلم واند دافقت به الأعوام الى مرحلة الشيخوخة
او ما يقاربها : وان المسلمين وجدوا فيه شاعرا
خير كثيرا من الأمور ، وسقته التجارب وحروف

الذين من نساء بني أمية ، صيف ، شوقي ، العصر
الاسلامي ، دار المعارف بمصر (ط ٢) ، ١٩٦٢ ،
ص ٢٩٨ .

(٣٢) ديوانه ، ق ٢ و ق ١١٥ ، وقيس بن الخطيم ، ديوان
قيس بن الخطيم (تحقيق د. ناصر الاسد) ، القاهرة ،
١٢٨١ هـ - ١٩٦٢ م ، ق ٢ و ق ٦ .

(٣٣) ديوان قيس بن الخطيم ، ق ٥ .

(٣٤) الوشح ، ص ٨٢ ، وص ٨٢ ، والاغانى ، ٢٢٩/٩ -
٢٤٠ ، والشعر والشعراء ، ٢٦١/١ ، وجهرة اشعار
السرب ، ص ٨٢ .

(٣٥) الجمهورية ، ص ٨١ - ٨٢ ، والاغانى ٨/٢ .

(٣٦) انظر مقدمة ديوان حسان (بالانكليزية) ، ص ١ .

(٣٧) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الانكليزية) ،
حسان بن ثابت .

الأيام . ونال ما كان يطمح اليه من الجوائز وذيوخ الصييت : فقد جاوز مسيرته حينذاك الحجاز الذي استقاع بميدته في بلاد العرب .

وتذكر الروايات انه لم يشترك في المصارك التي خاضها المسلمون في صراعهم مع المشركين لانه كان جباناً ، وتلك تهمة لعلها لحقت من الخصومة التي كانت دائمة بينه وبين شعراء المشركين من قريش . ومن ملايسات آخر : تركت له اعداء كثيرا حتى بعد ان انتصر الاسلام وتبدلت الاحوال : ومن تلك الملايسات احقاد ابناء قريش التي كانوا يحصلونها له ، ومناقشات القبائل والجماعات . ولم يكن حسان جباناً ، حقيقة الامر : وليس جباناً من بعد في طموحه ويرتاد الواسم والاسواق وقصور الملوك ومجالسهم . ولكن افة قصرت به عن خووض المصارك . لا تعرف متى لحقته . فقد كان اكملته مة طوعاً ١٢٨٠ . (والاكمل عرق في وسط الذراع) : قنأى به ذلك من ميادين القتال : واجدر بمن كان مقطوع الاكمل ان يعد عن مناجرة الابدال في حرب يعتمد كل شيء فيها على قوة الذراع وسلامتها . زد على ذلك . انه قد جاوز الستين : آنذاك : او كاد : وتلك سن قد تمعد بضاعتها عن المشاركة في القتال (٢٩) . ويعرض حسان عن تعديد من الجهاد بالسيف بجهاده بلذاته . وحين يتخذه الرسول (س) : عام الاحزاب . (العام الخامس بعد الهجرة) (٤٠) . ليرد على هجاء المشركين من قريش يتولى الجانب الاملاسي - بلغة المصطلح الحديث - في مهارة وحذق : وينشر مثالبهم التي تتصل بانسابهم وقضائهم اسر منهم : ويعرض بعضهم على بعض ويغير بعضهم بفراره من المعركة (٤١) . فيقوم شعره بذلك خير قيام . وينطلق حسان في جهاده هذا ، واذا به شاعر الرسول (ص) الذي يسجل ملحمة

الذراع : ويؤرخ للذروة يشهده . ويتشوم : التي جانب هذا كله . بما نسبته اليوم بالرسائل السياسية للدولة . فيذكر قوماً : ويهدد آخرين . ويتائب قوماً . ويعبر آخرين (٤٢) . وينجح : في ذلك كله . نجاحاً كبيراً : حتى لقد سار من الرسول (ص) بمنزلة شاعر القصر لدى الامراء والملوك . وقد تلقى : بسبب ذلك : شاعر الرسول (ص) وتقديره ودعاه له بالبيد (٤٣) .

وتسير المصادر التي ان حسان كان بين اولئك الذين استركوا في « ذنبه الاك » : وانه عوقب بسبب ذلك . ويروي - ايضاً : انه اتهم بان سمع لجماعة ان تنال من الاسلام في مجتمعه في اطمسه « فارغ » . فارسى الرسول (ص) من رفض مجلس تلك الجماعة . وام يرض عن حسان رهطه : ويروي ان النبي (ص) قد لاه على ذلك ويرى انكسور وايد مرقات (في المقدمة الانكليزية لديوان حسان) انه قد يندر ان العاقب الذي تلقاه (بسبب مشاركته في الاك) والهجاء الذي اسابه به صفوان بن المطلب يتصادقان مع ادراك حسان ان الوقت حسان الاممراء في النخيل الجديدة (٤٤) . وانكس هذه الملايسات . وتأخر حسان في اسلامه حتى عام الاحزاب . لا تتسجم مع حماسته فيما توكى اليه من الرد على هجاء المشركين . واستيساله في ذلك . وفيما اوكل اليه : ايضاً : من تهديد بعض القبائل بمعاينة بعضها : وفي ذلك مما لا يمكن ان يعلم من امرى : تأخر من قومه فيما اجتمعوا عليه من قبول الاسلام حتى ذلك التاريخ . ولو كان ذلك حقا لانح اليه خدمته من شعراء قريش ومناوئود من المهاجرين . ولقد كان احسان مشركاً الذي ان رسول (ص) : لما ان سمع مناجمة صفوان بن المطلب له حتى ارسل اليه واسترضاه وروجه اخذ زوجته سارية الفيزية - وهي التي ولدت له : فيما تقول الروايات : ايته سيد الرحمن (٤٥) .

وتوفي الرسول (ص) : فترتاد حسان : ودأبت به شيوخه : وقد كف بشعره : ان حياة عادلة : ولم تعد الاشياء تتحدث في امره الا في اشارات قليلة كانشاده : احياناً : في مسجد رسول الله (ص) . ايام الخليفة عمر بن الخطاب : وما

(٢٨) جاء في الاغانى ، ١٦١/٤ ، عن الواقدي قوله : (كان اكمل حسان قد قطع) .

(٢٩) دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ، حسان ابن ثابت . وخير ما نشر ، حديثاً ، في نفس لهمة الجين عن حسان ، بحث شاف كنبه احمد لواساني في كتابه نظرات جديدة في تاريخ الادب ، بيروت ، ١٩٧١ م ، وفيه مناقشة مستفيضة لهذا الموضوع .

(٣٠) انظر الاغانى ، ١٢٥/٤ ، والنص ص ٦٨ .

(٣١) انظر النص ، ص ١٢٦ - ١٥٨ .

(٣٢) النص ، صفحة ٦٩ ، ودائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ، حسان بن ثابت .

(٣٣) انظر ديوانه ، ق ٢٩ ، و ٤٨ و ٦٤ و ٦٦ و ٩٩ ، و ١٠٩ ، و ١١٨ ، و ١١٩ ، و ١٢٥ ، و ١٩٧ ، و ٢١٢ .

(٤٤) الجاحظ ، البيان والتميز ، القاهرة ، ١٢٨٠ هـ - ١٩٦٠ م ، ٢٧٢/١ ، والاغانى ، ١٢٢/٤ و ١٢٦ ، والكمال ، ١٠٢/٤ ، والمعدة ، ٢١/١ ، وانظر اسد الغابة ، ٥/٢ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ .

(٤٥) المقدمة الانكليزية لديوان حسان ، ص ٤ .

(٤٦) انظر الاغانى ، ١٦١/٤ و ١٦٢ .

يروى من أنه لم يكن على وفاق مع الإمام علي بعد مقتل عثمان (٤٧) : كما يروى : أيضا ، أنه أمان ، في أخريات أيامه : ابنه عبدالرحمن في مناجاته الشجائي مما حدا ببني عبد المطلب أن يأتوا بشاعرهم الشجائي إلى باب دار حسان ليعتذر : قبل اعتذاره ورسلة بقبلة صلة أرسلها إليه معاوية (٤٨) .

جمع شعره

تذكر رواية في الأغاني أن الخليفة عمر بن الخطاب أذن للانصار : بعد حادثة وقعت بين شاعرين من قريش وحسان . أن يكتبوا شعر حسان قائلا : « اني قد كنت نهيتكم أن تذكروا مما كان بين المسلمين والمشركين شيئا دوما للخصام عنكم وبث التقيح فيما بينكم : فلما إذ أبوا فاكثروه واحتفظوا به . فدوتوا ذلك عندهم » (٤٩) . فكانت الانصار تجددده عندها إذا خافت بلاءه (٥٠) . أمضى مما كتبوا أو جددوا كتابته شيء اعتمد عليه الرواة في عصر التدوين ؟ هذا ما لا علم لنا به . ولكننا نعلم أن الانور ابا الحسن علي بن المبركة : (ت ٢٣٢ هـ) : تلميذ الاسمي وابي عبيدة : ومحمد بن حبيب : (ت ٢٤٥ هـ) : قد عنيا بشعره (٥١) .

لقد حظي شعر حسان بطبعات عدة : اعتمدت كلها على ما جمعه ابن حبيب . وأقدم هذه الطبعات : طبعة تونس التي ظهرت عام ١٢٨١ هـ . ولم تكن تحمل اسم ناشرها : وليس فيها تعليقات أو شروح وقد رتب فيها القصائد على حروف الهجاء وهي تعتمد على السكري بن ابن حبيب وأهم الطبعات الأخرى هي : الطبعة الأوربية التي نشرها هرشفييلد (H. Hirschfeld) في آيدن ولندن ، عام ١٩١٠ م . وطبعة الشيخ عبدالرحمن اليرفوقي : عام ١٩٢٩ م - ١٣٤٧ هـ . ثم طبعة سلسلة جب التذكارية في لندن عام ١٩٧١ م بتحقيق الدكتور وليد مسرفات . وأخيرا طبعة بتحقيق الدكتور سيد حنفي حسنين ومراجعة الأستاذ حسن كامل الصيرفي ، وقد طبعت في القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ (٥٢) .

- (١٧) المصدر السابق ، ١٢٣/٤ ، والقدمة الانكليزية لديوانه ، ص ٦ .
(١٨) انظر ديوانه ، ص ٢١٧ - ٢٢٠ .
(١٩) الأغاني ، ١١٠/٤ - ١١١ .
(٢٠) المصدر السابق ، ١٤١/٤ .
(٢١) النص ، ٩٤ - ٩٥ .
(٢٢) انظر النص ، ص ٩٤ - ٩٥ ، وديوانه ، المقدمة

شاعريته وشعره

كان حسان . كما ذكرنا . شاعرا أصيلا الموهبة يظهر ذلك في روايته الشعرية وفي قيمته السديد الشعر . فيما يذهب إلى بؤهره ويتخطى أشكاله القاصرة وزائفة . فقد روى أن عبدالرحمن ابنه لسعه زبور فجاء يبكي فقال له : مالك ؟ فقال : لمعني طائر كأنه ملثف في بردي حبرة . قال : قلت والله الشعر (٥٣) .

« وأشد حسان شعر حمزة بن العاص فقال : ما هو شاعر ولكنه عاقل (٥٤) » : فقد رأى الشعر في تعبير ابنه وإن لم يكن في إطار الشعر المنظوم . وأخرج عنرا من زمرة الشعراء وإن سمع من شعره ما تشتمله لوزان وتواف . فهو ينفذ إلى ما وراء ما تجري به تقاليد الشعر من أشكال وطرق تعبير . ولهم حسان هذا جعله ناعدا بشيرا في أمور الشعر : وحكما لا يخطئ في الشعر وقبالة ، كما جاء في تطبيقه على بيت الحظيفة في هجاء الزيرقان بن بدر (٥٥) ، وفي تمييزه عذيل بالشعر : وأفراده أبا ذؤيب بالأجادة (٥٦) : ونحوه :

وإن الشعر بيت أنت قائله

بيت يقال : إذا شدته : صدق (٥٧)

يشير إلى دقة قيمة الشعر : والصدق الفني : كما ساني بيانه .

ويرى حسان شعرا مجيدا في الجاهلية والإسلام : « ما سمعت له حسان في مجالسها ، وشهدت له التأييد والاشجاء » . فيما يروى : بالشعر (٥٨) ، وانتقلت إليه الرسول (ص) للرد على أعداء الإسلام من شعراء المشركين : وأصبح بشعره

- الانكليزية ، ص ٧ - ١٠ . ومجلة البلاغ (الكاثمية - المراث) العدد الأول - السنة السادسة ، ١٢٩٦ هـ - ١٩٧٦ م ، ص ٥١ .
(٥٣) الكامل ، ٢٦٢/١ - ٢٦٤ ، وانظر الجاحظ ، الحيوان ، القاهرة ، ١٢٥٦ هـ - ١٩٢٨ م ، ٦٥/٢ .
(٥٤) الاسمى ، كتاب فحول الشعراء (تحقيق توادى) ، بيروت ، ١٢٨٩ هـ - ١٩٧١ م ، ص ١٩ .
(٥٥) الشعر والشعراء ، ٢١٥/١ ، والقرواني ، إبراهيم بن علي ، جميع الجواهر ، (تحقيق علي محمد البجاوي) ، القاهرة ، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م ، ص ٢٧٧ .
(٥٦) النجاشي ، ابن سلام ، طبقات فحول الشعراء ، (تحقيق محمود محمد شاكر) ، القاهرة ، ١٢٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ، ٢٢٠/١ ، وانظر فحول الشعراء ، ص ١٩ .
(٥٧) ديوانه ، ق ٢٥١ ، البيت ٢ ، والعمدة ، ١١٤/١ .
(٥٨) الأغاني ، ١٦٧/١ ، والاستيعاب ، ٢٥١/١ ولي رواية في الأغاني ، ٩/٢ أن النابتة قال له : أنت أشعر الناس .

كثير ، وكان يفضل على شعراء الانصار (٥٩) .
وذكره مزرد ، أخو السامخ ، بين كبار الشعراء ،
في رده على كعب بن زهير حين قال كعب أبياتا نوه
فيها بنفسه وبالخطبة ، في قوله :

فلست كحسان الحسام بن ثابت
ولست كشماخ ولا كالمخبل (٦٠)

ويروى ان الخطبة لما حضرته الوفاة قال : ابغوا
الانصار ان اخاهم امدح الناس حيث يقول :

يشنون حتى ما تهر : كلابنهم
لا يسألون عن السواد المقبل (٦١)

وانظمه الفرزدق في قصيدته المسماة « الفيل »
بين كبار الشعراء : ولهذه القصيدة مغزى بعيد في
تاريخ النقد الادبي : اذ ذكر فيها انه ورث الشعر عن
شعراء ، هم : في حقيقة الامر ، فنحول الشعراء . واغلب
الظن انهم الفحول الذين اطبق الاجماع الشعبي ،
اوانذاك ، على تفضيلهم في ميدان الشعر : ومما
جاء فيها قوله :

وهب القصائد لي النوايح اذ مضوا
وابو يزيد وذو القروح وجردول (٦٢)

والفحل علقمة الذي كانت له
حلل اللوك كلامه لا يتحل

واخو بني قيس ومن قتلته
ومهلل الشعراء ذاك الاول

والاعشى كلامها ومزقتني
واخو قضاة قوله يتحل

واخو بني اسد عبيد اذ مضى
وابو داود قوله يتحل

وابنا ابي سلمى زهير وابنه
وابن القريرة حين جد القول

(٥٩) الاغاني ، ١٤٢/٤ ، والعمدة ، ٢٧/١ و ٢٨ ، وانظر
الجبوري ، يحيى ، شعر المختصين ، بغداد ، ١٩٦٤ ،
ص ٤٦ ، والنس ، ص ٢١٦ .

(٦٠) طبقات فحول الشعراء ، ص ١٠٦ .

(٦١) العمدة ، ١٢٩/٢ ، والاستيعاب ، ٢٤٦/١ - ٢٤٧ ،
وقال عبدالمك بن مروان : ان امدح بيت قاله العرب
بيت حسان هذا ، الاستيعاب ، ٢١٧/١ .

(٦٢) اراد بالنوايح : النابغة الذبياني والجددي والشيباني
وابو زيد هو المخبل وذو القروح هو امرؤ القيس ،
وجردول الخطبة .

والجهمفري : وكان بشرا قبله

لي من قصائده الكتاب المجلد

ونقد ورويت : ذكر اوسد منطقا

كالسم خائط جانيه الخنظل

والخارثي : اخو الحيماس وروثه

صدعا كما صدع الصفاة القول (٦٣)

وعده ابن سلام اشعر شعراء القري العربية :
وراه كثير الشعر جيدة (٦٤) . وهو في رأي ابي عمرو
ابن العلاء وابي عبيدة اشعر اهل الحضر (٦٥) . ومما
الاصمعي شعره في الجاهلية من اجود الشعر (٦٦) :
وسلك في الفحول (٦٧) من الشعراء ، وذكر في مكان
آخر انه فعل من فحول الجاهلية (٦٨) . وقال ابو
عبيدة : « اتفقت العرب على ان اشعر اهل المدر اهل
يشرب ، ثم عبد القيس ، ثم ثقيف ، وعلى ان اشعر
اهل يشرب حسان بن ثابت (٦٩) » ، وقال ابو عبيدة
ايضا : « حسان شاعر الانصار في الجاهلية ، وشاعر
النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة ، وشاعر
اليمن كلها في الاسلام (٧٠) » .

وحسان في جمهرة اشعار العرب من اصحاب
المذميات (القانيات) (٧١) : ونسبت المجهرة تسما
واربعين قصيدة هي : « بيوت اشعار العرب في الجاهلية »

(٦٣) علقمة هو علقمة بن عبدة ، وانما سمي الفحل لان لي
بني عبدالله بن دارم علقمة الخصي ، فذلك قال الفحل .
واخو بني قيس : طرفة بن العبد . ومن قتلته : يعني
القوازل . ومهلل الشعراء : مهليل بن ربيعة . اما
الاعشى فاعشى بني قيس واعشى باهلة ، وقال بعضهم
هو الاسود بن يضر ، واخر فضاة هو ابو الطمخان الغني
وعبيد هو عبيد بن الابرص ، وابو داود : جارية بن حمران ،
وابنا ابي سلمى زهير وابنه كعب ، وابن القريرة :
حسان بن ثابت ، والجهمفري : لييد ، وبشر هو بشر
ابن ابي خازم ، ثم اوس بن حجر ، اما الخارثي
فالنجاشي . ابو عبيدة ، معمر بن النخعي ، نقائس
جرير والفرزدق (تحقيق بيفان) ، (لندن ، ١٩٠٥ -
١٩٠٧ م ، ٢٠٠/١ - ٢٠١ .

(٦٤) طبقات فحول الشعراء ، ٢١٥/١ .

(٦٥) الاستيعاب ، ٢٤٦/١ .

(٦٦) المصدر السابق ، ٢٤٦/١ .

(٦٧) المصدر السابق ، ٢٤٦/١ ، وفحولة الشعراء ،
صفحة ١١ .

(٦٨) الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ .

(٦٩) الاغاني ، ١٢٧/٤ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، وانظر
النس ، ص ٢١٦ .

(٧٠) الاغاني ، ١٢٦/٤ ، والاصابة ، ٢٢٦/١ ، والاستيعاب ،
٢٤٥/١ .

(٧١) الجوهرة ، ص ١٠٦ .

والإسلام (٧٢) : وقصيدة حسان فيها إحدى هذه
الأميون المنتخبة ، ومطلعا :

لعمرك أيك الخير حقا لما بنا

علي لساني في الخطوب ولا يدي (٧٣)

وهو عند صاحب الأغاني : فحل من فحول
الشعراء (٧٤) .

ومع أن شعرا من هذه الأحكام ترد إلى منافحته
من الرسول (س) مما كان له سداد في إعجاب
القوم وتقديرهم إياه واحتفالهم بشعره (٧٥) ، إلا أن
فيه قدرا كبيرا من الموضوعية : في رأي أحد
الباحثين المحدثين (٧٦) . فإذا التفتنا إلى الباحثين
الأوربيين وجدنا « غير » يقتل شعره على شعر أهل
البادية ، ويمده مؤسس الشعر الديني في الإسلام :
وسيزنه الأولى عند انما تتجلى في شعره
البحاني (٧٧) . ويوافق « نينو » الاسم فيجعل أجود
شعر حسان ما قاله أيام البهائية ، ولا سيما
اشعاره في بني نسيان (٨٧) . أما بروكلمان فينتقص
من شعره وبشعره (٨٨) ، ويرى بلاشير أن المداح
وشاعر القبيلة المائلين في شخصية حسان قد تحولوا
إلى مداح للرسول (س) وصحابته (الذين تحتل
فيهم التوزيع مكانا مرموقا) ، وإلى مزر بخصومهم ،
شركي مكة (٨٩) .

أما حسان نفسه فيثق بشاعريته ، ويحسن
بقدرته الفنية : فهو القائل :

لعمرك أيك الخير حقا لما بنا

علي لساني في الخطوب ولا يدي

لساني وسيفي صارمان كلاهما

ويبلغ ما لا يبلغ السيف مذودي (٩١)

وهو الذي قال للرسول (س) حين انتدبه للرد على
هجا شعراء المشركين من قريش :

(٧٢) المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

(٧٣) المصدر السابق ، ص ٦١٥ .

(٧٤) الأغاني ، ١٢٥/٤ .

(٧٥) النص ، ٢١٧ .

(٧٦) المرجع السابق ، ص ٢١٧ .

(٧٧) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ (من دائرة المعارف الإسلامية ،
الطبعة الفرنسية ، ٢٠٦/٢) .

(٧٨) النص ، ص ٢٠٧ (من تاريخ أدب العربية لكارل
نينو ، ص ٧١) .

(٧٩) بروكلمان ، ١٥٢/١ .

(٨٠) بلاشير ، ١٤٥/٢ .

(٨١) الجوهرة ، ص ٦١٥ ، ديوانه ، ق ٢ .

« والله ما يسرني به مقول بين بصرى
وشعراء » (٨٢) ، وهو القائل :

قد راخني الشعراء فانقلبوا

متي بأفوق ساقط النصل (٨٣)

وهو القائل أيضا :

لساني صارم لا عيب فيه

ويحسري لا تكدره الدلا (٨٤)

وهو يحس ، في قرارة نفسه ، بأصالته وقدرته ،
ويؤمن بأنه ملهم ، يعينه على قول الشعر شيطان
يصر من الجن ، وذلك احساس الشاعر الأصيل الذي
يأتيه الشعر عفوا وكأنه يتلقاه من قوى غير منظورة ،
أحسن بها شعراء العرب الكبار قديما وأحسن بها
قبلهم عباقرة الأفريق الذين كانوا يستلهمون من
ربات الشعر "The Muses" أفانين القول :

يحيي سيقاطبي من يوازني

إني لعمرك لست بالندر

لا اسرق الشعراء ما نطقوا

بل لا يوافق شعراهم شعري

إني إني لي ذلكم حبي

ومثاله كقطائع الصخر

وأخى من الجن البصر إذا

حلى الكلام بأحسن الجبر (٨٥)

والقائل :

ولي صاحب من بني الشيبان

قطورا أقول وطورا هو (٨٦)

حسان والشعراء

تشير الروايات ، كما مر بنا ، إلى لقاء حسان

للنابغة ، في مناسبات عدة ، يلقاه في مجالس بني

الناظية ، في مناسبات عدة ، يلقاه في مجالس بني

(٨٢) الأغاني ، ١٦٤/٤ ، والاستيعاب ، ٢٤٢/١ ، واسد

القابة ، ٥/٢ ، وطبقات فحول الشعراء ، ٢١٧/١ ،

ولي البيان والتبيين ، ٦٢٦/١ « وما يسرني به مقول من

مد » ، وأنظر أيضا البيان والتبيين ، ١٦٩/١ ،

والاستيعاب ، ٢٤٢/١ .

(٨٣) النص ، ص ١٥٨ .

(٨٤) ديوانه ، ق ١ ، البيت ٢١ .

(٨٥) ديوانه ، ق ٨ ، البيت ٨١ ، ٢١ .

(٨٦) ديوانه ، ص ٥٢٠ .

حسان في الشام (٨٧) . ويلقاه في الصحرة وفي عكاظ (٨٨) ويشرب (٨٩) . ومن هذه الروايات ما تصور حاسدا للناطقة على ما كان ينعم به من مطايا التعمق بسر المنذر النفيسة وما يتمتع به في تديبه من سرلة عالية (٩٠) : أو معترقا بأن لا مكان له معه هناك . أو أنه كان يرغب . كما يرى أحد النقاد (٩١) : في أن يحتل مكانه : وينعم بما ينعم به الناطقة من سرلة ومطايا . ومنها ما تصور عازضا عليه شعره في سوق عكاظ ، طلبا للتبويه به : أو متبادلا معه نقدا ينقد . كما تشير روايات التي لقائه الأعشى وعلقمة والنخسار . كما سبق أن ذكرنا . وبينما : هنا ، من لقائه لهؤلاء الشعراء ما يتصل بشاعريته ونقد شعره .

يروى عمرو بن شبة عن الأسمي أن الناطقة كانت « تشرب له قبة حراء من آدم بسوق عكاظ فتأنيه الشعراء . فتعرض عليه أسمارها . قال : فأول من أشد الأعشى : ميمون بن قيس ، أبو بصير . ثم أشد حسان بن ثابت الأنصاري :

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحى

واسيافنا يقطرن من نجدة دما

ولدتا بني المنقاء وابني محرق

فأكرم بنا خلا وأكرم بنا ابنما

تقال له الناطقة : أنت شاعر . وأنتك أقلت جفانك واسيافك . وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك (٩٢) . ويروي مصعب بن عبد الله أنه قال له : ما كنت شيئا . قلت أمركم . فقلت : جففات واسياف (٩٣) . ويروي ابن قتيبة الخبر نفسه . ولكن بتفصيل أكبر . فيقول : « أن ناطقة بني ذبيان كانت تشرب له قبة من آدم بسوق عكاظ يجتمع اليه فيها الشعراء . فدخل إليه حسان بن ثابت :

(٨٧) الألفاني ، ١٥٧/١٥ ، و ١٥٨/١٥ .

(٨٨) الشعر والشعراء ، ٩٤/١ ، و ٩٨/١ - ٩٩ ، والألفاني ، ٢٦/١١ - ٢٨ ، والجمهرة ، ص ٧٦ - ٧٨ .

(٨٩) الجمهرة ، ص ٨٢ ، والألفاني ، ١٦٧/٤ و ٢٢٩/٩ و ٦/١١ - والموشح ، ص ٨٢ و ٨٢ .

(٩٠) الجمهرة ، ص ٨١ - ٨٢ .

(٩١) انظر رأي المستشرق ديرتيرج (العشماوي د. محمد زكي ، الناطقة الديباني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ ، ص ١١) .

(٩٢) الموشح ، ص ٨٢ ، ونقاد الرواية في ص ٨٢ عن الصولي عن الأسمي عن أبي عمرو بن العلاء .

(٩٣) الصدر السابق ، ص ٨٢ - ٨٢ ، وانظر الشعر والشعراء ، ٢٦١/١ .

وعندد الأعشى وقد أشد شعره . وأشدته الخساء قولها :

وان صخرنا ليأتم الهداة به

كأنه عليم في رأسه نارا

وان صخرنا لمولانا وسيدنا

وان صخرنا اذا نُسرو لشعار

تقال : لو لا أن أبا بصير أشدني قبلك لقلت : أنك أشعر الناس . . . فقال حسان : أنا والله أشعر منك ومنها . قال : حيث تقول ماذا ؟ قال : حيث أقول :

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحى

واسيافنا يقطرن من نجدة دما

ولدتا بني المنقاء وابني محرق

فأكرم بنا خلا وأكرم بنا ابنما

تقال : أنك لشاعر لو لا أنك قلت عدد جفانك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك . وفي رواية أخرى ، فقال له : أنك قلت : الجففات فقلت العدد ولو قلت :

الجفان لكان أكثر . وقلت : يلمعن في الضحى ولو قلت : يبرقن بالضحى لكان أبلغ في المديح لأن الشيف بالليل أشر فزوقا . وقلت يقطرن من نجدة دما قدالت على قلة القتل ولو قلت : يجرين لكان أكثر لانصباب الدم . وفخرت بمن ولدت ، ولم تفخر بمن ولدك . فقام حسان منكبرا منقطعا (٩٤) . وجاء في جمهرة أشعار العرب أن حسان لقي الناطقة في شرب قنينة على أقواء ورد في شعره . فسأله الناطقة أن ينشده شيئا من شعره ، فأنشده :

لنا الجففات الشر . . .

تقال له الناطقة : « يا ابن أخي على رسلك . فقد أخطأت في هذا البيت في ستة مواضع . قال : فما هي يا عم ؟ قال : قلت : الجففات ، وهي أقل العدد ولو قلت الجفان كان أعم ، وقلت الغر والشرة هي البياض الجبر في وجه الفرس ، ولو قلت : البيض كان أعم ، وقلت : يلمعن واللمع إنما هو الضياء اليسر من بعيد ، ولو قلت : يشرقن كان أعم ، وقلت بالضحى ، فكأنما أنتم تطعمون بالضحى ثم تقطعون ، ولو قلت : بالضحى ، كان أعم وأحسن ، وقلت : اسيفنا ، وهي أول العدد ، ولو قلت : سيوفنا ،

(٩٤) الألفاني ، ٢٢٩/٩ - ٢٤٠ .

أمرهم ، وقلت : تقطر الدماء ، والقطر إنما هو
بالدمية تقطر من الحنجر ومن غيره ، ولو قلت :
تسكب الدماء : كان أنعم ، وقيل أنه ليس هذا الكلام
إلا بين الخنساء وحسان بن ثابت بين يدي النابغة
في سوق عكاظ (١٩٥) .

ولقاء الشعراء في المواسم أو في قصور الملوك
والمعانيخ الأخرى ، ومناقشاتهم ، هناك ، أمر يكثر
وقومته ، وليس فيه ما يدعو إلى التزبد أو السجب ،
ولكننا ، مع ذلك ، نود أن نتأخس لقاء النابغة لحسان
وما روى منها دار بينهما من نقد سلطت ذكره ، وما
يمكن ملاحظته ، هنا ، أن هذا النقد يعنى بالجانب
اللغوي ، وهو نقد لا تتوقع صدوره من الشعراء ،
بل قد يصدر عن نقاد ميدانهم الأول اللغة أو النحو
أو ما يجري مجراها . وقد لاحظت قدامه بن جعفر
خروج ما ينسب إلى النابغة من نقد عن الحق ، أي
من مطابقة واقع الصورة الشعرية ، ورأى أنه « لم يرد
من حسان إلا الأقراط والغاو بتفسير مكان كل معنى
واسعة ما هو ثوقه وزايد عليه ، وعلى أن من أنعم
الشعر علم أن هذا الرد على حسان من النابغة - كان
أو من غيره - خطأ ، وإن حسان مصيب (١٩٦) . ثم
يفصل قدامه القول في الرد على ما جاء في نقد النابغة
قائلاً : (إنه أي حسان) مصيب لأن مطابقة المعنى
بالحق في يده وإن الرد عليه عادل الصواب إلى غيره
« فمن ذلك أن حساناً لم يرد بواله : أنثر أن يجعل
الجفان بيضاء : فإذا أنثر من تفسير جميعها بيضاء
نقص ما أراد . لكنه أراد بقول النثر المشهورات :
كما يقال : يوم أنثر زيد غراء ، وليس يراد البياض
في شيء من ذلك : بل يراد الشهرة والنبالة . وأما
قول النابغة في : يلعب بالنضح وإنه لو قال :
بالندجى ، لكان أحسن من قوله : بالنضحى ، إذ كل شيء
يلعب بالنضحى ، فهذا خلاف الحق وعكس الواجب ،
لأنه ليس يكاد يلعب بالنهار من الأشياء إلا الساطع
والنور الشديد الضياء : فأما الليل فأكثر الأشياء
مما له أدنى نور وأيسر بصيص . يلعب فيه ، فمن
ذلك الكواكب - وهي بارزة لنا مقابلة لإبصارنا ،
دائماً نلعب بالليل ويقل أمثلها بالنهار حتى تغشى ،
وكذلك السرج والمحاريب ينقص نورها كلما أضحت
النهار ، وفي الليل تلعب عيون السباع لشدة بصيصها
وكذلك البيراع حتى تنال نارا . فأما قول النابغة أو
من قال أن قوله في السيوف يجترين خير من قوله
يقطرون ، لأن الجري أكثر من القطر ، فلم يرد حسان

الكثرة ، وإنما ذهب إلى ما يلفظ به الناس ويعتادونه
من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك بأن
يقولوا : سيفه يقطر دماً ، ولم يسمع : سيفه يجري
دماً ، ولعله لو قال : يجترين دماً يعدل عن المألوف
المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجر
به عادة العرب بوصفه (١٩٧) . فتجده هنا ، يؤكد
صدق التعبير في قول حسان في وصفه ما كان يجري
في الواقع وفي ما هو مألوف من طرق التعبير .

وذكر الرزباني أن القول المنسوب إلى النابغة
قد ورد « واحتج فيه قوم لحسان بما لا وجه لذكره
في هذا الموضع (١٩٨) » . وعدم ذكر الرزباني له أمر
مؤسف . ولو ذكره لوقفنا على رأي قد نجد فيه
ثوباً آخر بجانب هذا النقد اللغوي البعيد عن
تقويم الشعر تقويماً جمالياً . على أن الرزباني لم يجد
عذراً لحسان في فخذه بمن ولد لا بمن وادته « على
مذهب نقاد الشعراء (١٩٩) » ، وأغلب الظن أن الرزباني
يعنى بنقاد الشعر أمثال من العلماء أو أمثال
الاسمى من اللغويين ممن يعنى بالمعنى بعيداً عن
السياق والجمال الفنية . أو ممن يعنى بالألفاظ
واستعمالها الخشيق . وقد رد ابن الأثير على النقد
اللغوي لجمهور الجفنان والاسياف قائلاً : إن هذا
النقد « ليس بشيء » لأن الغرض إنما هو الجمع ،
سواء كان جمع قلة أم جمع كثرة (٢٠٠) ، ثم جاء
يشواهد من القرآن الكريم وردت فيها جموع قلة
في مواضع تفيد الكثرة .

ومما يلاحظ في النقد المنسوب إلى النابغة
(أو الخنساء) أنه يعنى بالجانب اللغوي في سناد
الحق الشيق . وأنه يجزئ الصورة الشعرية
ويؤمل جانبها الجمالي ، وهو ظاهر التعصب على
حسان . ولعله الر من آثار الجهود المنتقصة له مما
ورث من أجداد أبناء أولئك الذين هجأهم حسان ،
أيام الإسلام الأولى ، وحط من « شخصياتهم »
وأحسابهم ، أثر لما وتطور على أيدي اللغويين في
أواخر العصر الأموي وبداية الدولة العباسية ،
وربما بعد ذلك التاريخ . فالتقد اللغوي ، في
مستطاعاته الدقيقة ، من جهة ، وطلب النلو في
التعبير ، من جهة أخرى . ليسا من طبيعة النقد
الجاهلي الذي يقتصر على الاستجابة الفورية

(١٩٧) المصدر السابق ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(١٩٨) الموضع ، ص ٨٢ - ٨٤ .

(١٩٩) المصدر السابق ، ص ٨٢ .

(٢٠٠) ابن الأثير ، حياء الدين ، النل السائر (تحقيق د .

أحمد الحولي و د . بدوي طبانة) ، القاهرة ، ١٢٨١ هـ

١٩٦٢ م ، ١٨٦/٢ - ١٨٧ .

(١٩٥) الجهمرة ، ص ٨١ - ٨٢ .

(١٩٦) قدامه بن جعفر ، نقد الشعر ، (تحقيق كمال مصطفى)

القاهرة ، ١٩٤٩ م ، ص ٥٤ .

للشعر . وهي استجابة عادية ، وكثيرا ما كانت تحمل أثر الإعجاب الثوري لما في النص الشعري من جمال وروعة من غير تمايل أو تمحيص . رد على ذلك : ان السرب كانت تصف الشيء على ما هو عليه وكما شوهده ، كما يقولون ، من غير اعتماد لانحراب ولا ابداع (١٠١) . « ولم يكن احدهم يردى بالكذب فيصف ما ليس عنده (١٠٢) » . ثم ان النقد عند الجاهليين ، كما يقول المرحوم الاستاذ طه احمد ابراهيم : « الدرس انفي المنفى : تما الفخر ، وما ينبعث منه من التحليل والاستنباط فذلك شيء غير موجود عندهم (١٠٣) » . ويخلص هذا الناقد الى القول ان هذا الخبر (اي نقد النابغة لحيان) يرفض رفضا علميا من عدة وجوه : منها ان الجاهلي لم يكن يعرف جميع التصحيح وجميع التكميم وجميع النثرة والفتنة ، ولو كان ذلك ممكنا لوجدنا أثره في عصر البصرة يوم تحدى القران العرب ، فقد لجأوا الى اللعن عليه طعنا عاما ، فقالوا : سحر مقترى : وقالوا : اساطير الاولين . ونيس من ابرائل هذا النقد في العصر الاسلامي لا عند الادباء ولا عند متقدمي النحويين واللغويين ، ولا شك في ان هذا النقد وجد في اواخر القرن الثالث بعد ان دونت العلوم ودرس المطلق . ومرب شيء من رسوم البلاغة . وتعرض البلاغيون للكلام على القوافي المعاني والاشتداد فيها . . . وقد افترج رجل من الانصار على الفرزدق بهذه الابيات وغيرها من قصيدة حسان . وتحدى بها شاعر مصر ، كما وصف الفرزدق . ووردت هذه القصة في انجوسه الثاني من تاليف جوير والفرزدق . وليس فيها اشارة الى شيء من ذكر النابغة او النقد الذي قيل في عكاظ . . على ان من نهضة القرن الرابع من لم ينسج الى ما سبق : نابر الفصح عثمان بن جني يحكي عن ابي علي الفارسي انه طعن في صحة هذه الحكاية (١٠٤) . « رد على ذلك ان قول قدامة : « ان هذا الرد من حسان من النابغة - كان او من غيره - خطأ » يرمي الى شيء من شك قدامة في صدوره عن النابغة . ويوافق الحاجري على ان الخبر « قد تعرض لكثير من التزويد والوان من الحمل عليه » ولكنه لا يرى في الصورة التي حكاهما ابو عمرو بن

(١.١) الامدي ، الحسن بن بشر ، الموازنة ، (تحقيق السيد احمد صقر) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٠ هـ .
١٩٦١ م ، ٤١٥/١ .

(١.٢) العسيرة ، ٢٢٦/١ .

(١.٣) طه احمد ابراهيم ، تاريخ النقد الادبي عند العرب ، (القاهرة ، ١٩٢٧ م ، ص ٨١ .

(١.٤) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

الملاء - وهو ثبت ثقه - ما يحصل على التشكك في صحتها ، فليس « في قول النابغة : اقللت اسياتك وجفائك » ما يقال في الاعتراض عليه : ان الجاهلي لم يكن يعرف جميع التصحيح والتكميم وجميع النثرة والفتنة . . . لان مبلغ دلالتها ان السرب كانوا يقرقون بطبيعة حسيم اللغوي بين سيفة الجميع الدالة على الفتنة على الكثرة ، وليس هذا مما يحصل الاثارة ، بل هو الامر الطبيعي ، وهو الذي بنى عليه علماء النحوى كلامهم عن جموع الفتنة وجموع الكثرة . . . (١٠٥) .

وقد يجد المرء مثلا للتزويد الذي يشير اليه المذكور الحاجري في العبارة النسوبة الى النابغة وهي : « اقللت جفائك واسياتك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك » ، في تعليق الصولي عليها في قوله : « فانظر الى هذا النقد الجليل الذي يدل عليه نقاء كلام النابغة وديباجة شعره » قال له : اقللت اسياتك ، لانه قال : واسياتنا ، واسيات جميع لادنى العدد ، والكثير سيوف ، والجففات لادنى العدد ، والكثير جفان ، وقال : فخرت بمن ولدت ، لانه قال : ولدنا بني العنقاء وابني محرق . فترك الشعر بآبائه وفخر بمن ولد تساؤه (١٠٦) . وهكذا بدأت مرحلة من التعليق على العبارة السالفة اذكر تلها تعليقات اخرى ، ثم نسبت العبارة وتعليقات الاخرين جميعا الى النابغة حتى استوت على ما هي عليه في الجمهرة مثلا : هذا اذا كان النابغة هو قائل تلك العبارة حقا ، فتمه ناقد يرى ان الخبر كله « مخترع منحول . . . لضعفه وتهافته مما لا يليق بالنابغة قوله (١٠٧) » . ويعلق على الرواية التي تنسب هذا النقد الى الخنساء : قائلا : « . . . ينبغي ان يكون المرء على حظه عظيم من السداحة كي يتصور ان مثل هذا النقد المفصل الدقيق يمكن صدوره عن شاعرة عاشت في العصر الجاهلي كالخنساء ، ولنا شك في ان الخبر « في صورته هذه : من وضع احد المتأخرين . آية ذلك ان لا تجد له ذكرا في اي من المصادر القديمة كالآغاني (١٠٨) والنسر والشعراء وطبقات الشعراء . وهذا النقد لا ياتلف مع حياة العرب العقلية في العصر الجاهلي . . . بل اننا نشك في صحة الخبر حتى في صورته البسيطة التي نسب فيها النقد

(١.٥) الحاجري ، د. طه ، في تاريخ النقد ، الاسكندرية ،

١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(١.٦) الوشاح ، ص ٨٢ .

(١.٧) درويش ، ص ٢٥١ .

(١.٨) ورد شيء من التزويد في الخبر في الآغاني ٢٤٠/٩ .

الى النابغة . وترجع ان الخبر برسته موضوع
مقتعل . . . وتلاحظ ان ما اخذ على حسان من
انه فخر بمن ولد ولم يفخر بمن ولده غير صحيح ،
لان حسان انما فخر باجداده بنى العتقاء وابني
محرق ، لا بابائيه ، ولغظه ولدنا لا يعني اولاده هو
وانما من انجبت قبيلته من الاشراف منذ
القديم (١٠٩) .

ويمكن مناقشة الخبر من جانب آخر ،
فهو يقع ضمن مجموعة من الاخبار تظهر المناقبة
بين عدة شعراء في العصر الجاهلي ، ولا سيما
المناقبة بين النابغة وحسان ، فنجد الامير النسائي
يفضل حسان على النابغة وعلقمة وحما في مجلسه ،
ونجد في روايات متعددة حسان منافسا للنابغة
في بلاطى حسان والمناذرة ، حاسدا له ، او عالما ،
عندئذ ، ان لا مكان له مع النابغة في مجلس النعمان .
وقد تكون هذه الروايات اثرا من آثار المناقبة
بين مضر واليمن ، اي انها من صنع صراع القبائل
الحد في العصر الاسوي ، او انها ، ايضا ، اثر من
الار احكام الثغويين الذين يؤثرون شعراء البادية
على شعراء القرى العربية ، ويقضون ، كذلك ،
المذهب البدوي في الشعر على مذهب شعراء
الحضارة الذي لم يكن الا لاحقا تابعا للمذهب
البدوي ، خارجا بعض الشيء على تقاليده في البناء
والاغراض . وهو ، مع ذلك ، يحاكي مثله العليا في
بيئة اخرى تختلف عن بيئته بعض الاختلاف في
شرائط العيش ووسائله .

والخبر ، في ذاته ، يشير تساؤلا حادا ، فلدنيا
رواية لحادثة واحدة تصور النابغة في خيمة من ادم
في عكاظ ، حكما ينزل الشعراء على حكمه . ومن
المستبعد جدا ان يكون النابغة ، وهو رفيق الملوك
والامراء ، وسفير قبائله الداهية الرزين في قصور
المناذرة وبنى غسان ، يفخر بسميته ، فينصب من
نفسه حكما بين الشعراء . يحكم لبعض على بعض ،
وهو يعلم ، حتى العلم ، انه يشير نقمة هو في غنى
عنها ، ويشهر بنفسه وقبيلته ، فيجمل من نفسه
وقبيلته شرفا لهجاء الشعراء وسهام قوافيهم ،
ومعاداة قبائلهم . و كانت الاشراف من العرب
تجنب حتى مازحة الشاعر خوف لفظه تسمع منه
مزحا فتعود جدا (١١٠) . وتجنبوا الحكومة بين

(١٠٩) النسي ، ص ٢٨ .

(١١٠) العمدة ، ٧٦١ . وكان عمر بن الخطاب ، مثلا ، قليل
التمرض لاهل الشعر ، وقد تجنب ان يكون حكما
حينما استمداه رطل تميم بن ابي بن مقبل على
النجاشي ، وكذلك صنع لي هجاء الخطيئة الزبرقان بن

الشعراء (١١٠) . ونحن نسأل ، بعد هذا ، من
نصب النابغة حكما بين الشعراء ؟ ومتى ؟ وكيف
رقي الشعراء به ؟ ولماذا لم يتكرر الامر في اعوام
اخرى مع شعراء آخرين ؟ اتري النعمان بن المنذر
نصبه ؟ وهل رضيت غسان بذلك ؟ ولماذا لم ترسل
مثلا لها ينافس من نصبه عدوها ؟

من الممكن ان يرد النابغة الاسواق ، وان
ينشد فيها بعض قصائده ، كما يفعل الآخرون ،
وقد شهد حسان مرة ، في سوق يثرب ، يجشو
على ركبتيه ، ويعتمد على عصاه ، وينشد قصيدته
ذات القافية المتوعدة :

عرفت منازلا بمرتبات

فأعلى الجزع للحي المين (١١١)

اما ان يكون حكما يقضي بين الشعراء فذلك ما لا
يقدم عليه النابغة ، سفير قبيلته وتديم الملوك ، ولا
يقبله منه الشعراء الآخرون ، ولا سيما شاعر معتد
بنفسه وبشاعريته كحسان القائل :

يعيسى سقاطي من يوازنني

إنني لممرك لست بالهذر

لا اسرق الشعراء ما نطقوا

بل لا يوانق شعراهم شمري

والقائل :

قد راسني الشعراء فانقلبوا

مني بأفوق ساقط النصل

وقصارى ما يمكن قبوله : هو ان حسان
قدم عكاظ ، وقدم قمره الى تلك السوق ، فانشد
قصيدته ، وانشد الآخرون اشعارهم ، ثم بدت
منهم او من بعضهم تعليقات على ما سمعوا ، ثم رتبها
المنافسات بين القبائل (وما ورثته قريش من

يدر . وسئل ابو عبيدة : اي الرجلين اشهر : ابو
نواس ام ابن ابي عيينة ؟ فقال : انا لا احكم بين
الشعراء الاحياء ، الممدة ، ٧٦/١ . وحين تنازع
رجلان في معسكر الهلب في جرير والفردق ، في البناء
محاربتة الخوارج ، سالا ان يحكم بينهما فقال : لا
اقول بينهما شيئا ، ولكني ادلكما على من يهون عليه
سخطهما ، وبروي انه قال : لاما انا فما كنت لا عرض
نفسى لهما ، فخرج الرجلان وقد تراضيا بحكم
الخوارج ، فحكم بينهما عبيدة بن هلال ، وولى
الهلب نفسه بدهائه من سخط احد الشاعرين ، ولفه
وفي جيشه ، يومئذ ، من فتنة قد تصيبه . انظر
الافانسي ٧/٨ .

(١١١) الافانسي ، ٨/٣ - ٩ .

احتقاد) بعد ذلك بزمان طويل ، وزاد في « مسرحتها » تكلف اللغويين ونقاد العصر العباسي ، وأهواؤهم النقدية . .

وهذا لا يعني ان المنافسة بين الشعراء ، وربما بين النابغة وحنان ، لم تكن موجودة ، فأقرب الى القول ان النابغة ، أيام الجفوة بينه وبين النعمان ، وقد التجأ الى غسان فأقشحت له مكانا مرموقا في مجالسها ، قد أثار منافسة شاعرهم الأثير لديهم : حسان . ان منافسا خطيرا قد يضر بشزلة حسان قد ظهر هناك ، ولابد ، لذلك ، من ظهور قصص تحفل في طياتها مثل هذه المنافسة ، وان نسجت حولها الأهواء والخشومات ومعايير النقد عند اللغويين نسجيا ، فتارة تصور لنا حسان شاعرا يرقعه الأمير الفسائي فوق شاعرين النابغة وعلامة بعد سماعه قصيدته التي مطلعها :

اسألت رسم الدار ام لم تسأل
بين الحواني قابضيع فحومل
والتي منها :

لله درد عصابة نادمهم
يوماً بجلق في الزمان الاول
اولاد جفنة عند قبر ابيهم
قبر ابن مارية الكريم المفضل
يسقون من ورد البريص عليهم
كاسا تصفق بالرحيق السائل
يفشون حتى ما تهر كلابهم
لا يسألون عن السواد المقبل

وقد تجد في تعليق الأمير الفسائي ، كما تسري الرواية : « هذا وانيك الشعر ، لا ما تطلاني به منذ اليوم (١١٢) » حكما لا يمكن قبوله ، وهو حكم يستبعد صدوره من أمير سمع مديح النابغة لاسرته ، كقوله :

ولا عيب فيهم غير ان يوفهم
بمن قول من قراع الكتاب

وتصور القصص ، تارة اخرى ، حسان في عكاظ ينشد بين يدي النابغة ، فاذا اعترض على النابغة الذي فضل عليه الاعشى والخنساء ، ذكره النابغة بينه الخالد قائلا : انك لا تحسن ان تقول :

فانك كالليل الذي هو مدركي
وان خلت ان المتأى عنك واسع

(١١٢) الاغاني ، ١٥٩/١٥ .

ويختم الراوي روايته بقول : فخس حسان (١١٣) . وانت تحس في لفظة خنس بما كان يريد الراوي ان يعبر عنه حين جاء براويته هذه ، لما فيها من انكسار وشماته . ويختم راو آخر رواية اخرى بفضل النابغة فيها الاعشى والخنساء على حسان أيضا بقوله : فقام حسان منكسرا منقطعاً (١١٤) . وهو تعبير آخر لعنى خنس مع تصوير أكثر لبريمنت وخيبته . او تصور القصص حسان يتمتع بشعر النابغة فيلفت نظره الى شعر أقوى فيه ، والطريف في هذا الخبر انه تصور حسان يلقي النابغة ، لأول مرة ، من غير معرفة سابقة بينهما ، ويأثر النابغة لهذا النقد الذي يبين ضعف بناء قوافيه فينقده : بسطة مواضع سبقت الإشارة اليها (١١٥) .

والامر الذي يمكن استنتاجه من هذه الروايات جميعا هو لقاء حسان للنابغة ، وان حسان وقف منه خاصة . ومن الاعشى والخنساء ، موقف النقد المناقس ، وان النابغة والاعشى اعترفا له بالشاعرية في لقاء (او أكثر من لقاء) ، سمع فيه كل شاعر منهم شعر صاحبه ، وعبر كل عن رأيه فيما سمع ، في حكم يجري على الطبيعة ، وفي استجابة سريعة لما كان ينشد ، كما هي عادتهم في تلك الأيام ، وكما هو شأن النقد ، او انذاك ، من غير تنظيم مرسوم يقضي فيه حكم او كل اليه امر القضاء بين الشعراء ولم يرو تاريخ الاسواق في الجاهلية ولا المربد في البصرة او الكناسة في الكوفة ، أيام الاسلام ، حكما آخر يوازن بين الشعراء ويقضي فيهم .

ولعل المنافسة بين النابغة وحنان ، في مجالس غسان ، قد جعلت النابغة يحاول فمهز او الغرض منه . كما يقع كثيرا بين الشعراء ، ولكن هذا شيء ، ووجود النابغة حكما في أمور الشعر ، شيء آخر ، ونقده الموجز الذي يصور استجابة اللحظة للموقف شيء ، وهذا النقد اللغوي المتصل شيء آخر أيضا .

شعره في الاسلام وموقف النقاد منه

قال الرسول الكريم (ص) « لا تدع العرب الشعر حتى تدع الأبل الحنين » (١١٦) . وهذا يعني ان الشعر اصيل في المجتمع مركب في طبيعته ، لا يستطيع الانفكاك منه . وهو احدى سماته

(١١٢) المصدر السابق ، ٦/١١ .

(١١٣) المصدر السابق ، ٢٢٠/٩ .

(١١٤) الجهمرة ، ص ٨١ - ٨٣ .

(١١٥) العمدة ، ٢٠/١ .

الإنسانية . غير ان هذا الإدراك الثاقب شيء ، وموقفه (ص) من أنواع من الشعر شيء آخر . ذلك لان من طبيعة صاحب الرسالة الشاملة ان يكون له موقف معين من كل شيء ، ولا تخرج عن ذلك القنون عامة ، والشعر خاصة : فانما الشعر كما يقول الرسول (ص) « كلام مؤلف ، فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه » . او هو كما يقول (ص) ايضا : « كلام ، فمن الكلام خبيث وطيب » . وهذا يعني ان موقف الرسول (ص) من الشعر هو موقف الاخلاقي يرتكز بمعايير الاخلاقية ويحكم عليه بمقتضى تلك المعايير ، وهذا يعني ايضا ، التزام الشاعر المسلم بنوع معين في ميدان الابداع الفني . ان جاز لنا ان نسطح مصطلح الالتزام الحديث . وان لم يكن هذا الالتزام متزمنا ، لان الرسول (ص) الذي يدرك منزلة الشعر في الإنسانية لم يكن يميل الجانب الجمالي من خلال معايير الخلقية ، فاستمع ، مثلا ، الى غزل كعب بن زهير في مطلع قصيدته الفنية الرائعة بانت سعاد ، واعجب بها ، وقدرها تقديرا عاليا افقضى به الى انشاق برذته عليه (١١٩) ، واعجب بشاعره الخاص ، حسان بن ثابت ، كما مر بنا .

ولا نعرف تاريخا دقيقا لظهور حسان شاعرا يدافع عن الاسلام ورسوله ، ويدعو الى مثلته وتعاليمه ، ويرمي بسهام قوافيه من يصدى من شعراء المشركين لمهاجمة نبي الاسلام ورسالته ، ويرى الدكتور وليد عرفات ، كما مر بنا ، انه اتجه الى موقفه هذا بعد حادثة الافك ومهاجمة ابن المعتل له ، وترشيعة الرسول (ص) له . وتشير الروايات الى ان الرسول (ص) انتدبه للرد على شعراء المشركين عام الاحزاب ، اي في السنة الخامسة من الهجرة (١٢٠) . ولكننا نجد شعرا قاله قبل الهجرة . بعد بيعة العقبة الثانية ، يجيب به فرار ابن الخطاب ، احد بنى محارب بن قيس ، « وهو ازل شعر قاله في الاسلام » . كما اجاء في احدى مخطوطات ديوانه (١٢١) : « كان حسان ان سح انه قائل

الشعر ، مسلما حينذاك ام ربما اثارته عصبية القبيلة حسب (١٢٢) .

ويبدو ان مشركي مكة ، وقد نأى الرسول (ص) عن اذاعهم ، راوا ان ينالوا منه بالستهم . فتصدى له شعراؤهم بهجونه ، ويسفهون دعوة الاسلام . فادرك الرسول (ص) اثر ذلك في العرب . فالتفت الى شعراء المسلمين ، فتصدى لهم عبدالله ابن رواحة (احد الثقباء الاثني عشر بعد العقبة الثانية) وكعب بن مالك فلم يكن شعراهما مما ينير جزع المشركين من قريش او ينشر «دعاوة» مؤثرة في قبائل العرب . وحين انتدب الرسول حسان او المص الى ذلك برز ، كما هي حاله دائما ، شاعرا واثقا بشاعريته ، لا يرى بين صنعاء وبصرى مقولا يذم مقوله او يطاوله ، وقد صدق زعمه ، فنجح واوجع ، وشفى واشتفى (١٢٣) ، كما قال الرسول (ص) .

ويبدو ان اعجاب الرسول (ص) بشعره صادر من انه « كان يرى ان الملكة الشعرية في حسان اسلح منيا في سواه » (١٢٤) ، وان تلك الملكة كانت تستجيب للموقف الذي خلقت الامور المستجدة بما كان يناسبه ، فهو شاعر المناسبة الطارئة ، والداعية الذي يملأ مكانه في حرب الدعاوة ، فهو لهذا عظيم الاهمية ، يمثل ركنا من اركان الكفاح في المعركة بين الاسلام والشرك . وتجد شاهد كفايته الشعرية ، في هذا المجال ، في قول الرسول (ص) « امرت عبدالله بن رواحة فقال واحسن ، وامرت كعب بن مالك فقال واحسن ، وامرت حسان بن ثابت فشفى واشتفى » (١٢٥) . وفي قوله : « اهجهم - يعني قريشا - فوالله لهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام في غلس الظلام » (١٢٦) . كما تجد حرص الرسول (ص) على تقوية روح النضال فيه وتهدد شاعريته بما يرتفع بها ويشد من عزيمتها في قوله (ص) : « اهجهم انت فان سيميناك عليهم روح القدس » (١٢٧) ، وقوله (ص) : « ان الله

(١٢٢) انظر النص ، ص ٦٩ .

(١٢٣) الاغانى ، ١/٢٢١ ، وروى الاغانى في ١٤٢/٢ قوله (ص) : « لهذا اشد عليهم من وقع النبل » ، وجاء في العمدة انه (ص) قال : « اهجهم فوالله لهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام » ، وانظر ايضا البيان والتبيين ، ٢/٢٧٢ .

(١٢٤) شعر المخضرمين ، ص ٤٦ .

(١٢٥) الاغانى ، ١/٢٢٢ .

(١٢٦) العمدة ، ١/٣١١ ، وانظر البيان والتبيين ، ٢/٢٧٢ .

(١٢٧) الاغانى ، ١/٢٢٥ ، والاستيعاب ، ١/٢٤٥ .

(١١٧) المصدر السابق ، ٢٧/١ .

(١١٨) المصدر السابق ، ٢٧/١ .

(١١٩) ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق السقا والاباري وشليبي ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م ، ص ١٤٢ - ١٤٩ .

(١٢٠) الاغانى ، ١/٢٥٠ .

(١٢١) ديوانه ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ، وانظر السيرة ، ١/٢٢٤ ، والنص ، ص ٦٩ .

ليؤيد حسان بروح القدس ما كافح عن نبيه (١٢٨) ، وفي حديث : أن الله يؤيد حسانا بروح القدس ما نافع عن نبيه (١٢٩) ، وفي حديث آخر : اللهم ائده بروح القدس لناضلة عن المسلمين (١٣٠) . وقد ربط الرسول (ص) ، كما هو ظاهر فيما سبق من أقواله ، بين تأييد روح القدس له ودفاعه عن الرسول والمسلمين . فالنصر في هذا ، محدد والميدان مرسوم ، وهو الجهاد الاعلامي ، ان صبح التعبير ، في سبيل الاسلام ونبيه . وقد نلاحظ في هذا الشأن انه اول شاعر يريد له ان يستمد الالهام من قوة عليا ، هي روح القدس . وقد مر بنا انه كان يستمد من قوة سقلى هي ذلك الشيطان من بني الشيطان . وتلك اشارة واضحة الى ان المسلمين غدوا يستمعون ، لأول مرة ، الى شعر توازله قوة مقدسة لا يقف امامها شعر تلهيه الجن والسياطين . وتلك سمة ترفعه في تقدير نقاد عدة وفي تعويمهم ، وترفعه بما يعلى من شأنه وتأثيره . وقد تجد هذا التقدير مثالا فيما اثر عن النقاد اللغويين من اقوال . فقد روى عن ابي عبيدة وابي عمرو بن العلاء انهما قال : « حسان بن ثابت اشعر اهل الحضر وقال احدهما : واهل المدر (١٣١) » . وروى عن ابي عبيدة انه قال : « اجمع الناس على اشعر الناس في الاسلام ثلاثة ، وهم : الفرزدق وجريير والاختل . وهؤلاء شعراء اهل الاسلام ، وهم اشعر الناس بعد حسان ابن ثابت ، لانه لا يشاكل شاعر رسول الله صلى الله عليه وسلم احد (١٣٢) » . ويقول ابو عبيدة ايضا : « اتفقت العرب على ان اشعر اهل المدر اهل يثرب ، ثم عبد القيس ، ثم ثقف ، وعلى ان اشعر اهل يثرب حسان بن ثابت (١٣٣) » وهو في رأي هذا النقاد « شاعر الانتصار في الجاهلية ، وشاعر النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة ، وشاعر اليمن كلها في الاسلام (١٣٤) » . ومع ان نافدا حديثا رأى في مثل هذه الاحكام قدرا كبيرا من الموضوعية الا انه لاحظ ايضا « ان منافحة حسان عن رسول الله كان لها

صداها في اعجاب القوم به وتمديهم اياه واحتفالهم بشعره (١٣٥) » .

وقد تجد هذا السيار الديني حاشرا في مثل هذا النقد ، ولكنه لم يصد نقادا آخرين عن تقدير شاعرية حسان في الاسلام على نحو آخر . فمن الناس من فضل قيس بن الخطيم عليه في الشعر ، كما يروي مؤلف طبقات الشعراء ، وان لم يوافق هو نفسه على هذا التفضيل لحضور المعيار الديني في معايير النقدية (١٣٦) .

ونكن ان كان المعيار الديني في جملة معايير تقدير شعر حسان وتفضيله ، في الاسلام ، فاننا في رأي بعضهم احد اسباب ضعف شعره وايضه . فقد اثر عن الاسمي قوله : « شعر حسان في الجاهلية من اجود الشعر ، فقطع متة في الاسلام (١٣٧) » . وقوله معللا هذا الضعف . « طريق الشعر اذا دخلته في باب الخير لان : الا ترى ان حسان بن ثابت كان تلا في الجاهلية والاسلام ، فلما دخل شعره في باب الخير من مرثي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخمرة وجعفر ، وغيرهم . لان شعره . وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والناطقة . من صفات الديار والرحل والرجاء والمديح والتشبيب بالنساء ، وسفة الحمر والخيل والحروب والافتخار ، فاذا دخلته في باب الخير لان (١٣٨) » . او كما روى ابن اخي الاسمي عن عمه قوله : « الشعر تكذ يقوى في الشر ويسهل ، فاذا دخل في الخير ضعف ولان : هذا حسان فدخل من فحول الشعراء في الجاهلية فلما جاء الاسلام سلك شعره (١٣٩) » .

ومن النقاد من يرى ان الشعر ، بجملة ، ضعف في الاسلام ، واكثرهم يستند الى قول ابن سلام : ان الاسلام لما جاء « تشاغل عن العرب (اي عن الشعر) ، وتشاغلوا بالجهاد ، وغزوا

(١٢٥) النسي ، ص ٢١٧ .

(١٢٦) انظر طبقات فحول الشعراء ، ٢٢٨/١ .

(١٢٧) الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ ، وانظر الجبوري ، د . يحيى ، الاسلام والشعر ، بغداد ، ١٩٦٤/١٢٨٣ ، ص ٢٢ .

(١٢٨) الموشح ، ص ٨٥ ، والاستيعاب ، ٢٤٦/١ .

(١٢٩) الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ ، واسد القابة ، ٦/٢ ، والاستيعاب ، ٢٢٦/١ ، وانظر العاجري ، ص ٥٦ - ٥٧ . وقد وهم الدكتور العاجري فخلط بين قول عمر ابن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه ، وقول ابن سلام بتشغل العرب عن الشعر ، فجعلهما مما روى ابن سلام من قول عمر .

(١٢٨) الاغانى ، ١٤٦/٤ ، وانظر العمدة ، ٢١/١ .

(١٢٩) الكامل للمبرد ، ١٠٢/٤ ، وانظر اسد القابة ، ٥/٢ ، وزهر الادب ، ٢٥/١ .

(١٣٠) الاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، وانظر الاصابة ، ٢٢٦/١ .

(١٣١) الاستيعاب ، ٢٢٦/١ .

(١٣٢) الجبيرة ، ص ١٠٧ .

(١٣٣) الاغانى ، ١٢٧/٤ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، واسد القابة ، ٦/٢ ، وانظر طبقات فحول الشعراء ، ص ١٧٩ .

(١٣٤) الاغانى ، ١٢٦/٤ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، و ٢٢٦/١ ، والاصابة ، ٢٢٦/١ .

فارس والروم ، وأهيت عن الشعر وروايته (١٤٠) .
ومن يتأمل قول ابن سلام يجد أنه يتحدث في أمر
تشاغل العرب عن الشعر بالجهاد . والإنشادات عنه
وعن روايته : لا في ضعف ما أنتج الشعراء أو قلته
في تلك الحقبة . وقد ذكر النقاد في تحليل ضعف
الشعر في الإسلام أسبابا عدة منها : « أن الإسلام حرم
أكثر الأعمال التي يجود فيها الشعر وتنشط القرائح
كذكر الخمر ومغازلة المرأة وإثارة الضغائن والاعتقاد
والثأر . . . وقد تغيرت الحياة العامة وملبوسا ،
وتغيرت . . . تبعا لذلك . الدوافع التي تنشط
الشعر . . . » (١٤١) . ومنها أن القرآن الكريم حاجم
الشعراء : « وإن الرسول (ص) لم يقبل منهم لنفسه
وإن الدين لم يفسد حينذاك إلى قلب المسلمين
فيفجر فيها ينابيع الفن الرفيع ، وإن الحقبة كانت
حقبة انتقال : يحصل فيها الشعر (والفنون الأخرى)
فلا يستطيع تمثيلها إلا بعد زمن يتولى أو يقتصر :
وإن الإسلام ثورة عصف بالقيم الجاهلية ومثلها :
تفتت الشعيرة العربية : بذلك متوما أصيلا من
مقوماتها . . . » (١٤٢) .

ويرى الأستاذ نيكلسون أن الشعر لم يكن
في القرن الأول من عصر الإسلام . خصوصا بسبب
الفتوح والتنظيم والحروب الأهلية . ولكنه يرد
على ما يقال في أوروبا من أنهم تغير هذا الجذب في
ميدان الشعر : فيقول : « ولا أكاد احتاج إلى ذكر
الراي الذي ساد أوروبا زمنا طويلا ، وهو أن محمدا
أحد ذوي مواظبه بوضع القرآن نموذجا فريدا
للأسلوب الشعري : وأفسده بمهاجمة شعر
الشعراء الوثنيين المعجب : وفن الشعر نفسه . ولا
احتاج ، أيضا ، إلى تذكير قرائي أن القرآن . في
القام الأول ، ليس شعرا في شكله (فهو لا يكون :
لهذا : نموذجا من هذا النوع) : ثم إن القرآن .
في العقيدة المحمدية ، كلمة الله القدسة ، وهو .
لذلك ، نوع قائم بذاته ، من غير الممكن أن يحاكي .
وكان الشعراء الذين أهدر النبي (ص) دماهم أثار
أعدائه الذي ، فلم يمتنعوا لكونهم شعراء بل لأنهم
دعاة للمثل الزائفة والمدافعون عنها : ولأنهم سخروا
من تعاليمه ، على حين أكرم الذين ساروا بمواهبهم
في الطريق المستقيم وأنابهم . . . فلا يمكن اقتفاء
أسباب التدهور في الشعر في موقف محدد (ص)
الشعري (من الشعر) وإنما بسبب ظروف أخرى .

(١٤٣) طبقات فحول الشعراء ، ص ٢٢ .

(١٤٤) الإسلام والشعر ، ص ٢١ .

(١٤٥) الرجوع السابق ، ص ٢١ - ٢٢ ، والحاجري ، ص
٥٢ - ٥٣ .

ولا تبعة عليه إلا بقدر كونه أقام نظاما دينيا وسياسيا
أضرم ثورة في المجتمع العربي (١٤٦) .

ومهما قيل في ضعف الشعر الإسلامي فإن
وضعه ، كما يقول الزميل الحضيف الدكتور يحيى
الجبوري ، في زاوية منسية : « من هذه الفترة فيه ما
فيه من التجاوز ، فللشعر دور كبير في الدعوة :
والشعراء أثر في الدين الجديد ، سواء من ناصره
وبشر به : أو من ناقضه وانتقص منه . . . » (١٤٧) .
وليس هذا حسب ولكن خطأ النقاد ، بعامه ، يكمن
في كونهم ينظرون : في الحقبة الإسلامية ، إلى الحجاز
(وإلى مكة والمدينة منه على وجه الخصوص) وكأنه
كل الرقعة العربية . لا جرم أن ضوء الإسلام قد
غمر الحجاز ، واتسع الاستقاع العربية الواسعة
الأخرى كانت في منطقة الظل ، وكانت الحياة تجري
فيها على رسلها مع تأخر لا ينكر : يتم ببعضها قويا
وبعضها ضعيفا من رياح الإسلام الآتية من الحجاز ،
فلم تؤثر كثيرا في طبيعة الشعر البدوي أو صورته ،
أو تغير من طريقة الشعراء الجاهليين . فظل تيار
الشعر البدوي يجري مع تلك الحياة البعيدة الأبدية
ويتغنى بمثلها ، ويعبر عن هموم الشعراء البداءة في
عزلتهم النائية . ونظرة عجل في دواوين الشعر
ومجموعاته الباقية من ذلك العهد كفيلا بتبديد
ما سلف ذكره من سكوت الشعراء وضعف الشعر .
ويكفي : هنا ، أن أذكر لبتا باسماء جملة من
الشعراء المخضرمين الذين أجد الآن بين يدي دواوين
أو مجموعات شعر لهم ، وليسوا هم جميع شعراء
تلك الحقبة ، ومن المعلوم أن ما وصل إلينا منها
قليل من كثير عشت به حوادث الزمان . والشعراء
هم : أبو الأسود الدؤلي (١٤٥) وحسان بن ثابت (١٤٦)
والخطيب (١٤٧) وحديد بن ثور الهلالي (١٤٨) وخفاف

Nicholson, R.A. ; A. Literary History of (١٤٩)
the Arabs ; Cambridge, 1956, p. 235.

(١٥٠) الإسلام والشعر ، ص ٢٤ .

(١٥١) الدؤلي ، أبو الأسود ، ديوان أبي الأسود الدؤلي ،
(تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ،
١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ، وملتق ديوان أبي الأسود الدؤلي ،
صنعة الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ،
١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م) .

(١٥٢) ديوانه ، (سبقت الإشارة إليه) .

(١٥٣) الخطيب ، ديوان الخطيب (بشرح ابن السكيت
والسكري والسجستاني ، وتحقيق نعمان أمين طه ،
القاهرة ، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م) .

(١٥٤) الهلالي ، حميد بن ثور ، ديوان حميد بن ثور الهلالي ،
(تحقيق عبدالعزیز الجني ، القاهرة ، ١٣٨٤ هـ -
١٩٦٥ م) .

ابن ندبة السلمي (١١٦) والخنساء (١٥٠) وابو ذؤيب
اليزدلي (١٥١) وربيع بن مكرم (١٥٢) وابو ربيعة
الطائي (١٥٣) وسحيم عبد بني الحسحاس (١٥٤)
والشماخ بن ضرار الذبياني (١٥٥) وابو طالب بن
عبد المطلب (١٥٦) وعامر بن الطفيل (١٥٧) والعباس بن
مرداس السلمي (١٥٨) وعبد بن الطبيب (١٥٩)
وعمر بن احمر الباهلي (١٦٠) وعمرو بن شاس
الاسدي (١٦١) وعمرو بن معد يكرب الزبيدي (١٦٢)
وكعب بن مالك الانصاري (١٦٣) وكعب بن زهير بن

(١٦٩) السلمي ، خلف بن ندبة ، شعر خلف بن ندبة
السلمي ، (جمع وتحقيق د. نوري القيسي) ،
بغداد ، ١٩٦٨ .

(١٥٠) الخنساء ، ديوان الخنساء ، ط . دار الاندلس ،
بيروت ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

(١٥١) اليزدليون ، ديوان اليزدليين ، (ط . دار الكتب ،
مصر) ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .

(١٥٢) الفسي ، ربيعة بن مكرم ، شعر ربيعة بن مكرم
الفسي ، (صنعة د. نوري القيسي) بغداد ، ١٩٦٨ م .

(١٥٣) الطائي ، ابو زيد ، شعر ابو زيد الطائي ، (جمعه
وحققه د. نوري القيسي) بغداد ، ١٩٦٧ .

(١٥٤) سحيم ، ديوان سحيم عبد بني الحسحاس (تحقيق
عبد العزيز الميمني ، دار الكتب ، مصر) ، ١٣٦١ هـ -
١٩٤٠ م .

(١٥٥) الذبياني ، الشامخ بن ضرار ، ديوان الشامخ بن ضرار
الذبياني (حققه وشرحه صلاح الدين الهادي) ، دار
العارف بمصر ، ١٩٦٨ م .

(١٥٦) ابو طالب ، غابة الطالب في شرح ديوان ابي طالب ،
(جامعه وشارحه محمد خليل الخليل) ، ط ١ ،
١٩٥٠ - ١٩٥١ م . وديوان شيخ الاطلاح ابي طالب
(جمع ابي هفان عبدالله بن احمد الهزيمي العبدي ،
رواية ابن جني) ، النجف ، ١٣٥٦ هـ .

(١٥٧) عامر بن الطفيل ، ديوان عامر بن الطفيل (رواية ابن
الانباري عن ثعلب) ، بيروت ، ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .

(١٥٨) السلمي ، العباس بن مرداس ، ديوان العباس بن
مرداس السلمي (جمعه وحققه د. يحيى الجبوري) ،
بغداد ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

(١٥٩) عبدة بن الطبيب ، شعر عبدة بن الطبيب (د. يحيى
الجبوري) ، بيروت ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

(١٦٠) الباهلي ، عمرو بن احمر ، شعر عمرو بن احمر الباهلي
(جمعه وحققه د. حسين عطوان ، دمشق ، بلا تاريخ) .

(١٦١) الاسدي ، عمرو بن شاس ، شعر عمرو بن شاس الاسدي ،
(تحقيق د. يحيى الجبوري) ، النجف الاشرف ،
١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

(١٦٢) الزبيدي ، عمرو بن معد يكرب ، ديوان عمرو بن معد
يكرب الزبيدي (صنعه هاشم الطمان) ، بغداد ، ١٩٧٠ م .

(١٦٣) الانصاري ، كعب بن مالك ، ديوان كعب بن مالك
الانصاري (دراسة وتحقيق سامي عكي القاتي) ،
بغداد ، ١٩٦٦ م - ١٣٨٦ هـ .

ابي سلمى (١٦٣) وليد بن ربيعة العامري (١٦٥)
ومالك وشم ابن نوبرة اليربوعي (١٦٦) وابو محجن
التقفي (١٦٧) ومن بن اوس الزني (١٦٨) والنايفة
الجعدي (١٦٩) .

اضف الى هذا الثبت اسماء شعراء آخرين
تتأثر امثلة من اشعارهم في كثير من كتب الادب .
منهم : الاجدع بن مالك الهمداني (١٧٠) واسماء بن
خارجة (١٧١) والاشتر النخعي (١٧٢) وتميم بن ابي
ابن مقبل (١٧٣) والحسين بن الحمام المري (١٧٤) وابو
خراش اليزدلي (١٧٥) وزيد الخيل (١٧٦) وسحيم بن
وتيل الرياحي (١٧٧) ، وسويد بن ابي كاهل

(١٦٤) كعب بن زهير ، ديوان كعب بن زهير (صنعة السكري) ،
دار الكتب ، مصر ، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .

(١٦٥) العامري ، ليد بن ربيعة العامري (تحقيق د. احسان
عباس) ، الكويت ، ١٩٦٢ م .

(١٦٦) اليربوعي ، مالك وشم ابن نوبرة (ابتسام الصفار ،
بغداد ، ١٩٦٨ م .

(١٦٧) التقفي ، ابو محجن ، ديوان ابي محجن التقفي
(صنعة ابي هلال السكري ، تحقيق د. صلاح الدين
المنجد) ، بيروت ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م .

(١٦٨) الزني ، من بن اوس ، ديوان من بن اوس الزني
(صنعة د. نوري القيسي وحاتم صالح النمان) ،
بغداد ، ١٩٧٧ م .

(١٦٩) الجعدي ، النايفة ، شعر النايفة الجعدي ، (تحقيق
عبد العزيز رباح) ، بيروت ، ١٩٦٤ م - ١٣٨١ هـ .

(١٧٠) الاصمعي ، الاصمعيات (تحقيق احمد محمد شاكر
وعبد السلام هارون) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ م ،
ص ٦٨ ، والطائي ، ابو تمام ، الودحيات (تحقيق
عبد العزيز الميمني) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ م ،
ص ١١ و ٢٨ و ٤٧ و ١١٦ .

(١٧١) الاصمعيات ، ص ١٨ ، والودحيات ، ص ١٢٥ و ١٨٥
و ٢٧٠ .

(١٧٢) المرزوقي ، شرح ديوان التماسية (نشره احمد امين
وعبد السلام هارون) ، القاهرة ١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م ،
١١٩/١ .

(١٧٣) الشعر والشعراء ، ٢٦٦/١ ، والجمهرة ، ص ٨٥٢ .

(١٧٤) الفسي ، الفسليات (تحقيق وشرح احمد محمد شاكر
وعبد السلام هارون) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٧١ هـ -

١٩٥٢ م ، ق ١٢ ، و ٩٠ ، والشعر والشعراء ،
٥١٢/٢ ، والامدي ، المؤلف والمؤلف (تحقيق
عبد الستار احمد فراج) ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ -
١٩٦١ م ، ص ١٢٦ ، والخماسة ، ١٩٧/١ .

(١٧٥) ديوان اليزدليين ، ١١٦/٢ - ١٦٦ ، والشعر والشعراء ،
٥٥١/٢ .

(١٧٦) الشعر والشعراء ، ٢٠٥/١ .

(١٧٧) الغالي ، ذيل الامالي ، ص ٥١ ، والشعر والشعراء ،
ص ٥٢٨ ، والاصمعيات ، ق ١ .

الشكري (١٧٨) وشبيل بن ورقاء (١٧٩) وضابي بن
الحارث البرجمي (١٨٠) وعبدالله بن عتبة الضبي (١٨١)
والفرار السلمي (١٨٢) وأبو كبر الهذلي (١٨٣)
والمخبل السعدي (١٨٤) ومزرد بن ضرار
الذبياني (١٨٥) ومعدان بن جواس الكندي (١٨٦)
والنبتاني الحارثي (١٨٧) والنمر بن تولى (١٨٨) .

فلم يسكت الشعراء في تلك الحقبة : إذن :
ولم يضعف الشعر على النحو الذي فهمه النقاد .

نعود الى قول الاسمي : السالف الذكر :
عما يتصل بتأجيل ضعف شعر حسان ، فنجد فيه
ان شعر حسان في الجاهلية كان من أجود الشعر :
وانه ضعف في الاسلام : وان الشعر : في قول آخر ،
يتقوى في الشر ويضعف في الخير : فعلا حسان ،
لهذا السبب ، في الجاهلية و الاسلام ، وضعف في
مراثي الرسول (ص) والحمزة وجعفر وغيرهم .
ويرى الاسمي : هنا : ان هذا الرثاء هو الخير ،
ولكنه يرى ان طريق الشعر هو طريق الفحول :
اي سلوك المذهب البدوي : وقوله : « فاذا ادخلته
في باب الخير لان » ، يشير الى ان الشعر يضعف اذا
فارق المذهب البدوي : وان باب الخير رثاء الرسول
(ص) وأقربيه وأصحابه . وقد يضيق مفهوم
الرثاء : هنا ، فيقتصر على نوع خاص منه وهو ما
يثاب عليه . وماذا يرى الاسمي في عجز حسان
لمشركي قريش : ودعاء الرسول (ص) له بتأييد
روح القدس اياه : قد نفهم من قوله : ان « حسان

علا في الجاهلية والاسلام » انه لا يرى في هذا الهجاء
ضعفا ، ولعل الميار الديني يكمن هنا وهو الذي
جعله يقصر ضعف شاعرية حسان : في إحدى
عبارته : على رثاء الرسول (ص) والآخرين ممن
ذوي قرباه : لان تأييد روح القدس له مقصور على
منافحته عن الرسول (ص) ، اي على ميدان الهجاء
وما يتصل به من تقريع وانذار وتهديد لخصوم
الرسول (ص) ومنأوليه : لا على ميدان الرثاء .

ويحاول آخر : كما يروي الثعالبي : ان
يفسر ضعف شعر حسان في الاسلام : (وفي ذهنه
حكم الاسمي بهذا الضعف ، وان الشعر يتقوى في
الشر ويضعف في الخير) ، قائلا : « من عجائب امر
حسان انه كان : رضي الله عنه ، يقول الشعر في
الجاهلية فيجيد جدا ويغير في نواصي الفحول :
ويدعي ان له شيطانا يقول الشعر على لسانه ،
كمادة الشعراء في ذلك ... فلما أدرك الاسلام ،
وتبدل الشيطان الملك ، تراجع شعره ، وكاد يرك
قوله ، ليعلم ان الشيطان اصلح للشاعر ، والبق
به ، واذهب في طريقته من الملك (١٨٩) . وقوله هذا
يجري على شعر حسان كله في الاسلام : ولعل في
ذهنه ، ايضا ، قول الاسمي الآخر : « فقطع منه
في الاسلام » : فخلط بين القولين ، وحاول ان يأتي
بتعليل يتساوى جميعا . ولو تذكر دعاء الرسول
(ص) لحسان بتأييد روح القدس له ما تورط في
تعليله .

ومجمل القول ان ما روي عن الاسمي في
ضعف شعر حسان يضيق احيانا فيقتصر على
الرثاء : ويتسع احيانا أخرى فيشمل كل شعره
في الاسلام : هذا اذا صرفنا النظر عما روي عنه :
ايضا ، في تفسير هذا الضعف بكثرة ما حمل عليه
من الشعر (١٩٠) .

ومبما يكن من شيء فان الراي القائل بضعف
شعر حسان في الاسلام : ايا كان قائله الحقيقي ، راى
لا يمكن تجاهله في اية دراسة نقدية لشعره ، ذلك
لانه يفصح عن ظاهرة لا يستطيع من يستعرض شعره
ان يتخطاها . ولم يكن الاسمي : في حقيقة الامر ،
اول من أتى بها . فقد روي انه « قيل لحسان يوما :
لان شرك - او هزم - شعرك - في الاسلام يا ابا
الحسام ، فقال : يا بن أخي ، ان الاسلام يحجز

- (١٧٨) الشعر والشعراء ، ٢٢١/١ ، والافاني ، ١٠٢/١٢ -
١٠٨ ، والفلسيات ، ق ٤٠ .
(١٧٩) الشعر والشعراء ، ٢٦٢/١ .
(١٨٠) الشعر والشعراء ، ٢٦٧/١ ، والاصمعيات ، ق ٦٣ و
ق ٦٤ .
(١٨١) الاصمعيات ، ق ٨ و ق ٨٥ و ق ٨٦ ، والفلسيات ق
١١٤ و ق ١١٥ .
(١٨٢) الحماسة ، ٢٨ .
(١٨٣) ديوان الهذليين ، ٨٨١٢ - ١١٥ ، والشعر والشعراء ،
٥٦١/٢ .
(١٨٤) الفلسيات ، ق ٢١ ، والشعر والشعراء ٢٢٢٢/١ - ٢٢٥ ،
والرذبانى ، معجم الشعراء ، ص ٨٢ ، والمؤلف ،
ص ٢٩١ .
(١٨٦) الحماسة ، ق ٢٦ .
(١٨٧) الشعر والشعراء ، ٢٥٠ - ٢٢٦/١ ، والنقري ، نصر بن
مراحم ، وقعة صفين ، تحقيق عبدالسلام هارون ، ط ٢ ،
القاهرة ، ١٣٨٢ هـ ، ص ٥١ و ٥٨ و ١٢٧ و ١٨٠ و ٢٠٧ و
٢٥٧ و ٢٦٠ و ٢٧٢ و ٢٩٦ و ٤٠٩ و ٤٥٣ و ٤٥٤ و
٤٦٥ و ٤٨٦ و ٥٢٤ .
(١٨٨) الشعر والشعراء ، ٢٢٧/١ ، والافاني ، ٢٧٢/٢٢ -
٢٨١ .

- (١٨٩) الثعالبي ، خاص الخاص ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ ، ص
٨٠ ، وطبعة بيروت ، ١٩٦٦ ، ص ١٠٢ .
(١٩٠) الاستيعاب ، ٢٢٦/١ .

عن الكذب ، وان الشعر يزينة الكذب (١٩١) » . فالتجدد قول الاصمعي : « ان الشعر نكد يقوى في الشعر ويضعف في الخير » ، ترجمة لقول حسان ، ولم يصنع الاصمعي - او الناقد اللغوي - غير تفسير وتوضيح له . ولكنه تفسير (او ترجمة) غير سديد لمعنى الكذب الذي يقصده حسان ، والذي هو في صميم التجربة الجمالية ، كما سيأتي بيانه . لا جرم ان الفرق بين القولين هو الفرق بين الناقد الجمالي ، او الشاعر الناقد ، والناقد الخلفي - او اللغوي - الذي يتخطى ، وهو يحاول ان يفسر التجربة الشعرية ، عنصرها الفني ، لاختلاف المعايير التي يصطنعها الناقدان في نقدهما . فالاصمعي ، اذن ، يتكئ في نقده على تفسير غير سديد لنقد سبقه يعزى الى حسان . ولكن الاصمعي ، مع تبعيته الظاهرة ، هذه ، قد يحكم على شعر حسان بالضعف حتى لو لم يقف على قول حسان الانثى الذكر . ذلك لانه يمثل موقف اللغويين القدامى في النقد الادبي ، وهو موقف يظن فيه معياران رئيسان على كل ما عداهما ، هما معيارا الزمان والمكان . فأقدم الشعر وابعد عن موطن الحضارة ، هو القدوة والمثل الاعلى عندهم ، لانه يلبي ما ينشدونه من قصص الكلام وغريبه ، ويتميز آخر ، ينطوي مثلهم الاعلى في المذهب البدوي الذي لا ينتمى حسان اليه ، مما سيأتي الحديث فيه .

فضعف شعر حسان في الاسلام (او ما يبدو للآخرين ، آنئذ ، انه ضعف) ظاهرة فطن اليها بعض معاصري حسان ، ولم ينكره الشاعر نفسه ، فحاول تبليغه ، فوجد ذلك قبولا في نفس الناقد اللغوي (الاخلاقي) لاسباب اخرى ، وحاول آخرون بعده ان يعقبوا عليه كما سر بنا من التعليل الذي رواه الثعالبي .

وفيما يتصل بقول حسان : ان الاسلام يحجز عن الكذب وان الشعر يزينة الكذب ، نذكر قوله :

وان اشعر بيت انت قائله

بيت يقال : اذا انشدته ، صدقا

افينهما تناقض لا يريد حسان بالكذب الذي اشار اليه نقيض هذا الصدق الذي جاء به بيته ؟ يبدو التناقض واضحا ، في الظاهر ، ولكن ماذا يريد ، حقا ، بالكذب الذي يزين الشعر ، وبالصدق الذي ان اشتمل عليه بيت من الشعر سما به على غيره ؟

(١٩١) المصدر السابق ، ٢٢٦/١ .

ما من شك في ان حسان لا يريد بالكذب تزييف النشور ، او التفسير الكاذب عنه ، ولا مخالفة الواقع والحق بخالفة حرفية يقصد منها تضليل سامعيه والاعتساف بهم في ظلمات الزور والباطل . ولكنه يريد شيئا آخر لم تستطع المصطلحات الفنية ، حينئذ ، ان كان ثمة مصطلحات فنية ، ان تفصح عنه افصاحا نقيصه ، نحن اثناء هذا العصر ، وان كنت اخل ان معاصريه كانوا يفهمونه فيما لا يحتاجون معه الى كثير من التبيين والتفصيل . فحسان يفرق : واعيا او غير واع ، بين حقيقتين : حرفية وان شئت قلت : تلك التي وقعت ، كحقائق التاريخ ، على حد قول ارسطو طاليس (١٩٢) ، وحقيقة فنية تنسجم مع السياق الفني الذي يجري خلال الاثر الفني سواء طابقت الواقع ام لم تطابق ، خارج السياق ، او خارج واقع الشاعر النفسي الداخلي ، فهي حقيقة لها واقعيها في اطار عالمها الخاص . فالشاعر الذي يرثي امراة ، رثاء سادقا يترجم عن انفعاله النفسي الصادق ، قد يأتي بحقيقة فنية هي صادقة اذا جرت مع سياق الحال ، وان لم يكن لها ظل من الصدق في عالم الواقع الخارجي . خذ على سبيل المثال قول الشاعر المعاصر بدوي الجبل في رثاء شهيدته :

زعموا الفصح والشباب النجيد

من سقى الفجر من دماء الشهيد ؟

فالشاعر الحزين يرى في حمرة الانق دماء قتيده تسقى الفجر ، فيتساءل عن الساقى . وتلك صورة او تفسير ارأى يفصح عن حقيقة فنية ، حقيقة مقتل المرثي الذي اشتمل الكون حوله ، فاذا بحمرة الفجر جز ، منه تنسجم مع استغراق الشاعر فيه . هذه الحقيقة تفرسها الحال التي يحياها الشاعر . ويستدعيها ، لذلك ، السياق . فهي صادقة لانها تعبر عن حال الشاعر في وقته ذاك ، وهذا ما فهمه قدامة بن جعفر في سياق تفسيره لمعنى الصدق والكذب . اذ يقول : « ان الشاعر ليس بوصف بان يكون صادقا ، بل ان ما يراد منه ، اذا اخذ في معنى من المعاني ، كانا ما كان : ان يجيده في وقته الحاضر لا ان ينسخ ما قاله في وقت آخر (١٩٣) » . وقيمة قول قدامة هذا تكمن في قوله : في وقته الحاضر : اي في حاله التي هو فيها ساعة النظم . وبعبارة

(١٩٢) Aristotle's Poetics and Rhetoric, نقل (Ed. by Dent & Sons Ltd, London, 1958), p. 20-21.

(١٩٣) نقد الشعر ، ص ١٧ .

أخرى : فيما يتسجم مع السياق . وليس من شك في أن قدامة تد افاد كثيرا ، في عبارته الأنفة الذكر ، من معالجة أرسطو طاليس لمعنى الصدق الفني : والفرق بين الحقيقة التاريخية والحقيقة الشعرية ، وأن المناقشة الحرفية لما هو واقع ليس ضرورة من ضرورات الشعر (١٩٤) . فالحقيقة الفنية قد تغارق حقائق الواقع : ولكنها حقيقة في ذاتها ، على نحو ما ذكرنا . وهذا ما يجعل نقادا محدثين يرون أن المراد بالكذب عند حسان قد يعني : الخيال (١٩٥) ، أي خلق الصور : أو القدرة على خلقها (التي هي حقائق في ذاتها . لما فيها من تعبير صادق عن حال الشاعر أو احساسه ، بصرف النظر عن مطابقتها للواقع الخارجي أو عدمه ، هذا التعبير الذي يجده القارئ أو السامع مقنعا أي صادقا ، لأنه يجري على مقتضى السياق ويتسجم معه . وهذا ، في أغلب الظن ، ما يجعل الكذب الذي يزين الشعر ، في رأي حسان ، والصدق الذي يعلو بالشعر ، في رأيه أيضا يلتقيان : وينتظم ، التناقض بينهما . أما مؤلف أسس النقد الأدبي الذي يرى في الكذب الذي أبيع للشعراء أنه ألوان الخيال المختلفة التي يستخدمها الشاعر ليجعل شعره أكثر وضوحا وتأثيرا (١٩٦) ، فيلتفت ، بقوله هذا ، إلى تأثير الأثر الفني في المتلقي أكثر من انشغاله إلى ما هيبة الأثر الفني وجوهده . حقا أن بيت حسان الذي يقول فيه : يقال إذا انشدته صدقا ، يلتفت ، في الظاهر ، إلى السامع أو المتلقي أي إلى تأثيره الخارجي ، ولكن هذا التأثير لا يأتي إلا من حقيقة الصدق الفني فيه وليس لعامل خادع أو حكم خارجي متطوع من الأثر الفني نفسه .

تلفت ، الآن ، مرة أخرى ، إلى عبارة الاصمعي السابقة . وأول ما يجلب انتباهنا هو مصطلح اللين ، أفقصد الاصمعي به : ضعف بناء الشعر الذي يقابل شدة الأسر ، أم شيئا آخر يتصل بموضوع الشعر ، كما هو الظاهر في قوله ؟ أم هو تناول Approach والمنهج الذي يجري عليه الشاعر ؟ ثم مصطلح الخير ، ماذا يعني الاصمعي به ؟ وما أسباب كل ذلك ؟

يرى أحد النقاد أن المصطلحين اللين والخير غامضان بعض الغموض : « فأما اللين فقصدهم

Aristotle's Poetics and Rhetoric, p. 190-201.

(١٩٥) انظر أسس النقد ، ص ٢٢٧-٢٢٨ ، والنص ، ص ٢١١-٢١٢ .

(١٩٦) أسس النقد ، ص ٢٢٨ .

الاصمعي ازاد طريقة الفحول لم لم يتجاوز الموسوع (١٩٧) : « وأنه قد يعني : عند الاصمعي : كما هو عند ابن سلام ، مرادفا لضعف الأسر . وأما لفظة الخير فلا يرى هذا الناقد أنها مقابلة للفظه الشر ، ويظن أن رواية قول الاصمعي الشعر نكد بابيه الشر غير دقيقة : « وأنها ترجمة متأخرة بمعنى الشيء المفهوم قول الاصمعي (١٩٧) . فالخير عند الاصمعي طلب الثواب الأخروي أو ما يتصل اتصالا وثيقا بالناحية الدينية : ويقابل حينئذ « دنوية الشعر واتصاله بالصراع الإنساني بهذه الحياة ، فالليونة والانهيار مضادان للفحولة (١٩٧) . » وبعد أن يستعرض هذا الناقد رأي الاصمعي في الشعراء الفحول وغير الفحول يخلص إلى أن الفحولة تعني التفرد الذي يتطلب غلبة صفة الشعر على كل صفات أخرى في المرء ، ويحدد تستدعي عددا معينا من الصفات تكفل لصاحبها التفرد (١٩٨) .

يرى هذا الناقد أن اللين : في مفهوم الاصمعي : هو ضعف الأسر ، ولكنه يرى في موضع آخر أن صفة اللين عالقة بالموسوعات المتصلة بالخير والدين (١٩٩) . فاللين - أي ضعف الأسر - إذن ، صفة ملازمة للموسوعات المتصلة بالخير والدين . أما الخير فيرى هذا الناقد أنه يتصل ، في رأي الاصمعي ، بالناحية الأخروية : وتقابله دنوية الشعر لا الشر . وهذا الفصل بين أمور الدنيا وأمور الآخرة غريب حقا . وأكثر منه قبول قول بعضهم في رواية الثعالب السابقة أن حسان حين أدرك الإسلام وتبدل الشيطان الملك : تراجع شعره وكاد يترك قوله . وواضح أننا نستطيع أن نضع في مقابل الملك والشيطان الخير والشر : وأن ندرك في التعبير الذي رواه الثعالب ركة القول أو قربه من الركة (أي اللين والضعف) بسبب انفصاله عن الشر ودخوله في باب الخير : فالخير هنا ، كما هو في كل موضع ، تعني الشر : وهو واضح في العبارة النسبية إلى الاصمعي : « الشعر نكد بابيه الشر » أو « طريق الشعر هو طريق الشر » : وليس لدينا دليل على أن هذه العبارة الأخيرة ترجمة متأخرة لمفهوم قول الاصمعي : « ليست قوله حقا .

وفي كلا الرأيين السابقين ربط بين اللين - الذي هو ضعف الأسر - وموسوعات الشعر : ويبدو لي أن كليهما ليس بالقول الفصل فيما يعنيه

(١٩٧) احسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، بيروت ، ١٣٩١ - ١٩٧١ م ، ص ٥١ .

(١٩٨) المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٩٩) المرجع السابق ، ص ٥١ .

الاسمعي بان شعر حسان : فما يعنيه قد يتصل
بمتبع الشاعر وطريقته . ولعل من الأفضل أرجاء
النظر في هذا الأمر . وتكتفى الآن بالقول بان اسباب
النقاد المحدثين يكاد يتعمد على ضعف شعر حسان
في الاسلام لاختلاف أسلوبه عن أسلوب شعراء
الجاهلي . ولكنهم يختلفون في تعليل ذلك . ويبدو .
ايضا . ان اسبابا كثيرة تشبك في هذا الضعف :
قد يرى ناقد بعضها من زاوية معينة . ويرى آخر
بعضها من زاوية معينة أخرى . وقد تعدد مواضع
النظر فتعدد مواضع الضعف واسبابه .

وأول ما يمكن ذكره . في هذا الشأن . كثرة
ما حمل عليه . وقد يكون من المفيد ان نذكر . هنا .
ما ينسب الى الاسمعي من انه قال مرة : حسان بن
ثابت احد فحول الشعراء . فقال له ابو حاتم :
تأتي له اشعار لينة . فقال الاسمعي : تنسب اليه
اشعار لا تصح عنه . ويبدو هذا تناقضا لما
نسب اليه مما ذكرنا سابقا . وقد يكون ما نسب اليه
من امر الوضيع محمولا عليه . او انه قاله في مناسبة
خاصة . وهو ينظر الى كثرة ما وضع على لسان
حسان من شعر . بل ما لنا نحاول التوفيق في اقوال
النقاد القدامى . وهم مسردون باحكامهم التي تعللها
المناسبة . فكثيرا ما تقف على احكام خاصة منهم
تفصح عن هذه الاستجابة للمناسبة لقواهم : فقلان
اشعر العرب لقوله : كذا . وقلان اغزل اهل عصره
لقوله : كذا . ويستشهدون ببيت واحد لهذا البيت
لذلك . وقد تتغير المناسبة . ويسمع احدهم بيتا
آخر لشاعر آخر يقع منه مرة ما حسان . فيبدل
بحكم آخر . وتأتي نحن بعد ذلك لتضع حكما بارزا
آخر . ونحاول التوفيق بينهما ونستصف طرقا
مختلفة في محارلتنا التوفيق بين الاحكام المتناقضة
جاهدين ان نجد صلة منطقية تشد الحكامين
(او الاحكام) معا في اشار نقدي واحد . وربما يكن
من شيء قائما نسب الى الاسمعي مما حمل على
حسان من شعر يفسر جاثبا كبيرا من سمة الضعف
التي تطفئ على شعره في الاسلام . فقد حمل عليه :
كما يقول ابن سلام : ما لم يحمل على احد « ما
تعاشيت قريش واستيت . وتسموا عليه اشعارا
كثيرة لا تنقضي » . وقد تجد في المحدثين من يرى
ان ما في شعره من حليلة وركانة مرده الى هذا
السبب وحده (٢٠٢) . ويرى ناقد آخر هذا الوضيع
من جملة الاسباب التي تعطل ما في شعر حسان

الاسلامي من لين الاسلوب (٢٠٢) . ويذكر ثالث ان
شعر حسان لا تنظمه شخصية واحدة وان سمة
الشعر ظاهرة على جمهرة كبيرة منه . تصدق على
سنتين او سنيين في المئة من مجموع شعره (٢٠٤) .

ويبدو ان اسباب الوضيع تكمن في كونه شاعر
الرسول (س) . فقد حمل هذا الاتهام على وضع
القائد على لسانه . سواء في مدح الرسول (س)
أم في رثائه . أم في الرد على شعراء المشركين (٢٠٥) .
ثم ان كثيرا من اشعاره « المملوءة غيظا على مثلثة
عثمان . . . وضعه الامويون ليقتيروا للناس ان شاعر
الرسول صلى الله عليه وسلم كان في حفيظهم
وايقنوا عنهم عار الاشعار التي نظمها حسان في
هجرة اسرتهم حين كان ابو سفيان وغيره من رؤسها
يقودون الجيوش ضد (كذا) الرسول ويحادونه .
ومثلها ما يضاف اليه من اشعار في مدح الزبير بن
العوام وعبدالله بن العباس . وكان الاحزاب
السياسية لعبت دورا في وضع الشعر على
لسانه (٢٠٦) » .

ومن اسباب الضعف التي يعلل بها دارسو
حسان ضعف شعره انه شاعر حضري يطلب عليه
ذائع الرقة والسهولة (٢٠٧) . وانه : في الحقيقة
الاسلامية . شيخ جاور السنين (٢٠٨) . وفي مثل هذه
السن تبدأ العواطف فتضعف . لذلك : قوة
الشاعرية .

ومن اسباب لين شعره وضعفه هذا الالتزام
الذي اعترف به بقوله : « ان الاسلام يحجز عن الكذب » .
وما كان يقيس عنه قول الرسول الكريم (س) :
« اما الشعر كلام فما وافق الحق فهو حسن . وما

(٢.٢) النص ، ص ٢١٢ .

(٢.٤) دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ، حسان
(بن ثابت ، ومجلة مدرسة اللغات الشرقية والافريقية
(بالانكليزية) ، جامعة لندن ، العدد ٢١ لعام ١٩٥٨ ،
ص ١٥١ - ٤٦٠ .

(٢.٥) يقول الاستاذ الراجسي : ان قريشا « لا تعاضدت
واستيت وكذب بعضها على بعض اول العهد بالاسلام حين
كان منها المسلمون ومنها الفاسطون ومنها دون ذلك ،
ولمعدوا على حسان بن ثابت اشعارا كثيرة لانلق به
ولانجوز عليه » . الراجسي ، مصطفى صادق ، تاريخ
اداب العرب ، القاهرة ، (٢٥) ، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م ،
٢٦٧/١ .

(٢.٦) العصر الاسلامي ، ص ٨١ .

(٢.٧) النص ، ص ٢٠٩ .

(٢.٨) اللباج ، عبدالله انيس ، شاعر النبي حسان بن ثابت
الانساري ، بيروت ، ١٩٥٥ م ، ص ٦٩ .

(٢.٠) الاستيعاب ، ٢١٦/١ .

(٢.١) طبقات فحول الشعراء ، ٢١٥ .

(٢.٢) العصر الاسلامي ، ص ٨١ .

لم يوافق الحق منه فلا خير فيه « ٢٠٦ » . وهذا
الالتزام (ان سبع التعيير . هنا قيد مهمما كان مرتا
غير متزمت . فهو لا يتبع للشاعر مريته الكاملة
في ارتداد اودية الشعر القريبة والبعيدة . فاصرف .
ذلك . عن بعض المبادئ التي تعود فيها لتاريخه .
كوصف الشعر . مثلا : « ٢١٠ » . وانظر الى طرفة
موضوعات جديدة لم يطرقها من قبل « ٢١١ » . فتشبع
بذلك الى معان جديدة اثرت في استويته وانقلب من
شاعر يعيش التعيير عن شخصيته وتوازنها واهوائها
الى رجل « اعلام » وشاعر جماهير . ومن شأن شاعر
الجماهير ان ينظم للمناسبة الطائفة . ويستجيب
للموقف المستجد . مع ما يدمر اليه كل ذلك من
ارتجال يعتمد على التقل والتقليد . فتتراجع
رغبتنا بالمناسبة . وتعيرد عقيد بالوقوف . فذا تمر
الموقف وذيت المناسبة تمرى مثل ذلك الشعر عن
ائق الشاعرية . وقد حرارة الحياة التي كانت
تجري فيه . وعاد سبلا تاريخيا او اجتماعيا لا
أرا قنيا يشير المنمة ويعرض الجمال . ذلك لأنه لا
يترجم عن القلب الانساني خارج الظروف الخاصة .
فالمناسبة قيره الذي يحبس فيه : الا اذا املت منها
الى تصوير الموقف الانساني امام الذي لا يتغير على
الظروف والاحوال . فأكبر شعر حسان مقطعات
مرتجلة اثارها مناسبات جميلة . وحال ارتجالها
وكثرتها دون سبلا وتبديدها . ونظر اليها دارسو
شعره خارج تلك المناسبات . ومن هنا جاءت سمة
الذين في كثير منها .

ولكن شاعريته الادبية كانت ثقالت . احيانا .
من حدود المناسبة . وكانت قتيته ومبارته تيمشان
في شعره حيوية اسيلة لا يخطئها من يستعرض
ديوانه . ولا سيما صور الهجاء والفخر .

(٢٠٩) البعده ، ٢٧/١ .

(٢١٠) اما قصيدته التي روي انه قالها بعد الفتح والتي مطلعها :

عفت ذات الاصابع فالجواء

الى عسكرة منزله خلاء

والتي تصورها ، بعد ذكر الديار الدواري ، ابيات
في وصف الغمرة ، مؤلفة ، فيما يبدو ، من قصيدتين
لا تربط بينهما الا الوزن والقافية . فصدر هذه القصيدة
كما يقول مصعب الزبيري والسهيلي ، قاله حسان في
الجاهلية ، وآخرها في الاسلام . ثم رأى الرواة ، كما
يقول الدكتور يحيى الجبوري ، « انفاي القصيدتين في
البحر والقافية فلذوهما واحدة ، فرويت بالتشكل الذي
اثبت في ديوانه » ، انظر الاستيعاب ، ٢٤٤/١ ، وديوانه ،
ق ١ ، وتعليقات على القصيدة ، وردت في ديوانه ٥/٢ ،
وشعر المخترمين ، ص ٢٨٧ .

(٢١١) انظر النص ، ص ٢١٢ .

اما السمة الغالبة على مدائحه فقصرها .
وتصرفه فيها محدود . كما يقول احد دارسيه (٢١٢) .
ويبدو ان سبب ضعف مديحه الاسلامي راجع . في
رأي بعضهم (٢١٣) . الى ان كثيرا من مثل الجاهلية
لم تعد المعين المناسب الذي يقترن منه صور
لماديه . ولم تشبع مثل الجديدة . بعد . للشعر .

وعلا ايضا يصدق على مرثيته الاسلامية .
ولاسيما مرثيته لرسول الكريم (ص) وحسرة
وجعفر . فان الشاعر المسلم يجد في تصويرهم في
صور الترة الجاهلية مقارنة غير مناسبة بين قادة
الاسلام ومن رثاهم شعراء الجاهلية من رجال تلك
الحقبة . فقلة الاسلام . وعلى رأسهم الرسول
الكريم (ص) استثناء لا تصح معه المقارنة بأي
زعيم . منها علا . من زعماء الجاهلية . فالموضوع .
اذن . اعظم من وسائل التعيير التقليدية . وقد
اعترف حسان نفسه بذلك . فقد قيل له : « ما بالك
لم تترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ (أي ما
بالك لم تتركه بما يناسب المقام الكريم ؟) فقال :
جلت المصيبة من المراثية (٢١٤) . انصف الى ذلك ان
« مراثية في بعض مرثية » كما في مراثية قالها في جعفر
ابن ابي طالب (تشتمل على تسمين . وهو عيب في
بنا الشعر (٢١٥) .

هذه خلاصة لما جاء في لبن شعر حسان او
ضعفه . والاسباب التي نجم عنها . وهي تفسر
حيوات لا حلتها دارسو شعره من هذه السمة :
وتدخل قلا او بعض في نقد الشاعرين من معاصري
الشاعر . ويعدد . خلال الاجيال المتعاقبة . غير انها
لا تقدم تفسيراً كاملاً لعبارة الاسمع التي ترى ان
طريق الشعر . وقد تنكبه حسان : هو طريق
المحول من وصف الديار والتشبيب وغير ذلك .
وفي ظني ان ما جاء به الاستاذ الحاجري من تفسير
لعبارة الاسمع يقترب كثيرا من التفسير المقبول .
يقول هذا الناقد : « قوام الشعر . كما يرى الاسمع .
هو تلك الجاهلية التي لها قيدا . ورسخت جذوره
في أعمقها . وعاش على وصف صورها ، والتعير
عن سبلا . فحين تكبت اطل الجديدة التي جاء
الاسلام بها بحسان بن ثابت من هذا الطريق المبدع .
ضعف شعره بلان وثبات . على تلك الصورة التي

(٢١٢) الرجوع السابق ، ص ١٧٨ .

(٢١٣) انظر الاسلام والشعر ، ص ٢٠ - ٢٢ ، وكذلك

الحاجري ، ص ٤٨-٤٩ ، وطه احمد ابراهيم ، ص ٧ .

(٢١٤) الثعالب ، التمثيل والحاضرة ، (تحقيق عبدالفتاح

محمد الخلو) ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م ، ص ١٨٥ .

(٢١٥) انظر ديوانه ، ٢٢٤/٢ .

لاحظنا الناقد المتقدمون (١١١) . غير ان في قول الاستاذ الناقد كثيرا من الغموض ونقصا في التعليل والتدقيق ، وهو عام يحتاج الى توضيح وتحديد . فيجدر بنا ، بادى ذي بدء ، ان نحدد طريق حسان في الميدان الفني ، ثم طريق الفحول من ذكرهم الاسمي وميدانهم الذي جالوا فيه ، وهذا ما نخطاه الناقد . فحسان شاعر من شعراء المدر ، اي احد شعراء البيئة الحضرية المستقرة ، بل هو ابرز شعرائها . اما فحول الاسمي فينتسبون الى مذهب آخر ، هو مذهب اهل الوبر ، اي المذهب البدوي . في هذا التحديد الواضح نجد سبيلنا ، في اغلب الظن ، سالكة مأمونة العثار . ولما كانت البيئة العربية الجاهلية ، في اغلبها بيئة بدو ، وكان « عالم الصحراء » يطغى ، لهذا السبب ، على كثير من ارجاء بلاد العرب ، وما كان تأثيره لينجو منه صقع من اصقاعها ، فقد صارت مثله العليا وقيمه ومواضعه وتقاليد الادبية هي السائدة التي لا يسلم من الاقتداء بها حتى سكان الحاضرة . وبهنا ، هذا ، تقاليد البدو الادبية ، وهي ، بلا شك ، نتاج تلك « الارضية » التي اسميناها عالم الصحراء . لقد نشأت تلك التقاليد الادبية ونمت وتطورت فوق تلك الارضية ، وتكامل تطورها باننتاج النموذج الادبي : « القصيدة العربية » باجزائها وسورها ، وقد نجد اجزاء القصيدة وسورها واسبابها كامنة في عالم الصحراء ، في هذا البساط الرملي الواسع ، وفي الحياة البدوية ، ووسائل العيش فيها ، وحياة الرحيل الدائم وراء الماء والكلا . ومن الطبيعي ان يكون فحول شعراء الجاهلية الذين ذكرهم الاسمي في قوله السالف الذكر ، ممثلين لتلك التقاليد الادبية . واهم ما يمكن ذكره ، هنا ، انهم ما كانوا يحتدون تلك التقاليد من وقوف على الديار وذكر الحبيبة وغير ذلك حسب ، وانما يحيون هذه التقاليد في تجارب حية . هنا نلتقي تجربة الشاعر الحية بالتقليد الادبي ، في انسجام عجيب ، فالوقوف على الاطلال ، مثلا ، لم يكن تقليدا ادبيا يحتذيه الشاعر البدوي اتباعا ليس غير ولكنه ، ايضا ، تجربة شخصية يمارسها في تجواله الدائم . فقد يقف ، خلال ذلك التجوال ، على رسوم لحبيبة التقى بها قبل عشرين حبة ، في جوار قريب ، فتشور به الذكرى القديمة وتمثل له صورة الحبيبة النائية ، والربيع الذي جمعتها ، وينزه كل ذلك فيقول الشعر مخاطبا تلك الدار ، واسفا ارجاءها الوحشة ورسومها الدارسة : سائرا ، في ذلك ، على التقليد الفني

(٢١٦) الحاجري ، ص ٩٠ .

المذهب الشعري : ذلك التقليد الذي ابتدئته تجارب مماثلة سابقة لشعراء متقدمين . ويفسر لنا هذا اصالة الشعر البدوي القديم الذي لم تكن التقاليد الادبية فيه قوالب جامدة يتبعها الشعراء في محاكاة لا حياة فيها ، كما جرى على ذلك ، فيما بعد ، شعراء عصور الجهود .

ولكن ما علاقة ذلك بالاسمي او جماعته من النقدة اللغويين ؟

ان الاسمي ناقد لغوي ، ينشد نقاء اللغة ، وسعيه لذلك النقاء : النقاء في الزمان وفي المكان . فقلب الصحراء يعد ساكنيه عن الاختلاط بالامم الاخرى . وساكنوه ابعد من غيرهم في الجاهلية ، حيث هم في عزلة نسبية تبعدهم عن ذلك الاختلاط ، وما يجره من افساد سليقة ، وتسرب اللحن والهجنة الى الالة . فالشعر البدوي القديم يحقق الناقد اللغوي ضلته في معياري الزمان والمكان . فنجد ، لذلك ، ان المثل الاعلى في فحولة الشعراء ، في رأي الاسمي ، يتحقق في كبار شعراء مذهب اهل الوبر امثال امرئ القيس والنايفه وزهير ، وطريقهم - اي التقاليد الشعرية - في رايه ، هي الطريق المقبولة لديه .

اما بيئة اهل المدر (اهل الحضر) في بلاد العرب - وخاصة في الحجاز - فتعيش على هامش الصحراء ، وهي عرفة لامواج دماء الرمال التي لا تمنى تضربها مند تمس الزمان . وارتباط تلك البيئة ينسب ، الى حد كبير ، ارتباط الثغور ببحارها التي تطل عليها . فكما يجد الشعر قوام حياته بالبحر الذي يجاوره ، فيصطبغ كل شيء فيه بما يمت الى البحر بسبب ، فهو ، وان كان على اليابسة لا يستطيع ، في حقيقة الامر ان يتفصل عن البحر ، وينجو من تأثيره وسلطانه ، فكذلك بيئة المدر ، في الحجاز ، لا تستطيع الفرار مما تطل عليه من عالم الرمال الواسع ، وان اختلفت وسائل العيش فيها عما فيه بعض الاختلاف ، ونأت عن حياة الرحيل الدائم والتجوال البعيد وراء الكلا والماء .

فنجد ، لهذا ، تقاليد المذهب البدوي الشعرية تطغى على شعرائها ، مع ما يطغى من مثل الصحراء واثار الامة الثقافية ، على قاطناتها جميعا . . . فاستطاع شعراؤها اساليب شعراء البدو واحتذوا طريقهم وتبنوا النموذج القصيدة البدوية مثلا اعلى في الاجادة الفنية والفحولة . ونظرة سريعة في ديوان قيس بن الخطيم ، شاعر الاوس ، وحسان بن

ثابت (في شعره الجاهلي) تكفي للتدليل على استنساخ شعراء الحضر هذا النموذج البدوي العتيق .

غير ان شاعر الحضارة ، وهو ينسب الى النموذج البدوي الشعري ، انما يتبناه تقليدا ادبيا ليس غير . ويبقى هو : بعد ذلك ، شاعرا تابعا يحاكي صورا ووقائع لا يصدر فيها عن تجربة حية ، وانما يحس بها . لقد قلنا من قبل ان التقاليد البدوية الشعرية تلقي بالتجربة الحية في الشاعر البدوي . فوقفه على رسوم دار الحبيبة سباه كثيرا ما يحدث بعد تأيه عنها بانعام طويلة . . تلك هي حياة البدوي غير المستقرة ، فالوقوف على اطلال الدار ورسومها تقليد ادبي نشأ عن تجربة او تجارب سابقة للشعراء البداءة ، وهو ، ايضا ، تجربة صادقة فردية . فيلتقي . هنا ، التقليد الادبي بالتجربة ، اما في حال الشاعر الحضري فالامر مختلف ، ذلك لان حياته مستقرة في هذه البيوت المنيعة من المدر (الطين) . وحسان بن ثابت مرتبط بارضه ويستأنه واطمه (حصنه) . فهو لا يعزل طلبا للمرعى ، او يدور به الجفاف نحو منابع المياه ، فالوقوف على الديار في قصائده الجاهلية واستنلاله لتلك القصائد بالنزل وذكر الحبيبة تقليد لعله لا يخفى وراءه اي تجربة . انه نوع من خضوع الشعر لتأثيرات البحر ، فهو استنساخ طريقة ترثتها مؤثرات من عالم الصحراء على ما جاوره من الشور التي تطل عليه ، وتبقى الاجادة الفنية في حاله في مدى الماهرة الفنية التي يبدونها وهو يتحرك خلال الاطار البدوي المرسوم له . وقد تفاوت نجاح شعراء المدر في هذا بمقدار ما كانوا عليه من قوة الشاعرية والمهارة الفنية . وما امتلكوا من تجارب لها صلة قريبة بحياة البداوة . ولقد برز ، في ذلك ، حسان بن ثابت وقيس بن الخطيم ، وهذا ما جعل الاصمعي يعبه فحلا في شعره الجاهلي الذي جرى فيه على سنة فحوله . والاصمعي يجري في تقدمه على ضوء مثله الاعلى في النموذج الادبي . وقد تقدم القول في انه وجدده في القصيدة البدوية الجاهلية . اما اصالة التجربة الشعرية وحداثتها فقد يأتیان ، عند الاصمعي ، والنقاد اللغويين الآخرين ، في المقام الثاني .

ومجمل القول ان الظروف وضعت حسان في مازق لا قرار منه ، فهو شاعر يصطنع طريقة اهل الوبر (البدو) ، لانها النموذج المعترف به ادبيا آنذاك ، النموذج الجمهرة والاصل الذي لا ينجو احد من تأثيره وسلطانه ، وهو ينسب مثل الصحراء وقيمها الفنية ، غير ان تجربته اليومية الحية قد تختلف عن كل ذلك اختلافا كثيرا او قليلا . فهو

معلق بين مذهب اهل الوبر وحياة اهل المدر ، وليس له الا موهبته الشعرية ومهارته الفنية ، وقد كانا سببا في نجاحه نجاحا ملكه . في تقويم الناقد اللغوي ، في فحول شعراء المذهب الذي لا ينتمي اليه في واقع حياته العملية . فالناقد اللغوي لا يشهد التجربة الصادقة او الجمال الفني ، في المقام الاول ، وانما ينسند طريقة اهل الوبر التي تحقق غابته في تطلب النقاء اللغوي . فالغاية ، هنا ، تخلق المعايير النقدية التي يقاس بها الامر الادبي ، وتشرط انواعها . واذ كانت الغاية لغوية وليست جمالية فقد يختلط على صاحبها الامر ، وبأخذ الامر الادبي طريقة ، عنده ، نحو الفحول ، ان تزييا بازائها الظاهرة المتعارف عليها .

اما حسان في الاسلام فقد انفصل كثيرا عن طريقة المذهب البدوي الذي كان يصطنعه . من قبل ، او فصلته اسباب عدة متشابكة عنها ، سبق ان المنا بشر ، منها كدلاستجابة للمناسبات الطارئة ، وما اكرها ، وحماسته في مقارعة خصوم الاسلام ، وتحوله عن التعبير الادبي التقليدي وعن اظهار مقدرته الفنية في موضوعات تنطلق فيها شخصيته على سجيته كوصف الخمر ، الى رجل « اعلام » له قضية يعرستها ويدافع عنها ويتوسل ، خلال ذلك كله ، بما هو اكثر تأثيرا في الجمهور . وتحول حسان « الفرد » الى « حسان » الجماعة ، وقد نجح في ذلك نجاحا كثيرا فشق واشتفى . وكان شعره في خصوم الاسلام « اشد عليهم من وقع السهام في غلس الظلام » ، كما قال الرسول (ص) (٢١٧) . وكانت مقطعاته ، في كثير من الاحيان ، رسائل سياسية تنذر وتهدد ، تارة ، وتنصح ، تارة اخرى ، وتدعو الى الحفاظ على العهود او تعير باخلاف الوعود . وكان تأثيره في الاجيال اللاحقة كبيرا ، ولكنه ، في كل ذلك ، لم يعد يحتذى « طريقة الفحول » من اهل الجاهلية بالوقوف على الاطلال ووصف الناقة والرمال ، فلم يعد لذلك واحدا منهم في تقدير الناقد اللغوي ، وهذا معنى عبارة الاصمعي « فقطع مشد في الاسلام » ، ومعنى عبارته الاخرى التي تفيد تنكبه عن طريق الشعر لان « طريق الشعر هو طريق شعر الفحول . . . من صفات الديار . . »

وحين تزدوج المعايير في نقد الناقد اللغوي ، وكثيرا ما تزدوج لديه ، فيدخل في معياري الزمان والمكان معيارا آخر خلقيا ، يضطرب تقدمه ، ايضا ، ويختلط وتأتي عبارته مزدوجة يسر التوفيق بين اجزائها وما يحمل كل منها من احكام متباينة ،

فلا اسمعي بعمل طريق الشعر بطريق شعر الفحول
 (من المذهب البدوي) . وقد شرحنا هذا . ولكنه
 يخلط معه حكمة بن الشعر بكد بقوى في الشعر
 وينسب في الخبر . وان مرجع لبن شعر حسن
 دخول في الخبر كما هو ظاهر في مراقيه الرسول
 والآخرين . وهو هنا ناقد خلقي يطبق معياراً خلقياً
 ويخلط بين الطريقة الفنية البدوية (التي يراها مثلي
 في تلبية حاجات الغلبة) وبين المعيار الخلقي الذي
 يقيس به الاجادة الفنية . ومن يدري لعله تأثر
 في معياره الخلقي بتعليق حسن نافع شعراء بحجر
 الاسلام الشاعر عن الكذب ، فلم يفهم معنى الكذب
 الفني . واستنتج من ظاهر اللفظ مدلوله الخلقي .
 ومن هنا جاء ازدواج معايير وانطراب احكامه
 وسهولة التوفيق فيما بينها .

ام لعله لم يشاهد في معايير . فاذا علمنا

× × × × ×

ثبت المصادر والمراجع

الباهلي ، عمرو بن احمر ،
 شعر عمرو احمر الباهلي ، (جوهه وحققه د. حسين
 عطوان) ، دمشق .
 بركنمان ، كارل ،
 تاريخ الادب العربي ، (نقله الى العربية د.
 عبدالحليم النجار) ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ،
 ١٩٦٨ م .
 بلاشير ، د. ،
 تاريخ الادب العربي ، (ترجمة ابراهيم الكيلاني) ،
 دمشق ، ١٩٧٢ م .
 النعالي ، عبدالمك بن محمد ،
 التمثيل والمخاضة ، (تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو)
 ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .
 خاص الخاص ، القاهرة ، ١٣٢٦ .
 الثغني ، ابو محجن ،
 ديوان ابي محجن الثغني ، (صنعة ابي حلال
 العسكري ، تحقيق د. صلاح الدين النجد) بيروت ،
 ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م .
 الجاحك ، عمرو بن بحر ،
 البيان والتبيين ، (تحقيق عبدالسلام هارون) ،
 القاهرة ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .
 الحيوان ، (تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون)
 القاهرة ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ م .
 الجبوري ، د. يحيى ،
 شعر الخنصرين ، بغداد ، ١٩٦٤ م .
 الاسلام والشعر ، بغداد ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م .

الامدي ، الحسن بن بشر ، الموازنة ، (تحقيق السيد احمد
 صقر) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م .
 المؤلف والمخلف ، (تحقيق عبدالستار احمد
 فراج) ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .
 ابن الاثير ، شهاب الدين ،
 المتل السائر ، (تحقيق د. احمد الحوفي و د .
 بدوي طبانة) ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦٢ م .
 ابن الاثير ، علي بن محمد الجزري ،
 اسد الغابة ، (تحقيق محمد ابراهيم البنا ومحمد
 احمد عاشور) ، دار الشعب ، ١٩٧٠ م .
 احسان عباس ،
 تاريخ النقد الادبي عند العرب ، بيروت ،
 ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .
 الاسدي ، عمرو بن شاس ، شعر عمرو بن شاس الاسدي ،
 (تحقيق د. يحيى الجبوري) ، النجف الاشرف ،
 ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .
 الاصمغاني ، ابو الفرج ،
 كتاب الاغانى ، (ط. دار الكتب) ، القاهرة .
 الاصمعي ، عبدالمك بن قريب ،
 الاصمعيات ، (تحقيق احمد محمد شاكر وعبدالسلام
 هارون) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦١ م .
 كتاب فحول الشعراء ، (تحقيق توري) ، بيروت ،
 ١٣٨٩ هـ - ١٩٧١ م .
 الانصاري ، كعب بن مالك ،
 ديوان كعب بن مالك الانصاري ، (دراسة وتحقيق
 سامي مكي الماني) ، بغداد ، ١٩٦٦ م - ١٣٨٦ هـ .

الجمدي ، النابغة ،
شعر النابغة الجمدي ، (تحقيق عبدالعزيز رباح) ،
بيروت ، ١٩٦٤ م - ١٣٨١ هـ .
الجهدي ، ابن سلام ،
طبقات فحول الشعراء ، (تحقيق محمود محمد
شاکر) القاهرة ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٢ م .
الحاجري ، د. طه ،
في تاريخ النقد ، الاسكندرية ، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م .
ابن حزم ، علي بن محمد ،
جوهرة انساب العرب ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٢ هـ -
١٩٦٢ م .
حسان بن ثابت ،
ديوان حسان بن ثابت ، (تحقيق د. وليد عرفات) ،
لندن ، ١٩٧١ م .
الخطبة ، ديوان الخطبة ، (شرح ابن السكيت والسكري
والسجستاني ، وتحقيق نعمان أمين طه) ، القاهرة ،
١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م .
الخنساء ، ديوان الخنساء ، (د. دار الاندلس) ، بيروت ،
١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .
الدؤلي ، ابو الاسود ، ديوان ابي الاسود الدؤلي (تحقيق الشيخ
محمد حسن آل ياسين) ، بغداد ، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٢ م
وملحق ديوان ابي الاسود الدؤلي (صنعة الشيخ
محمد حسن آل ياسين) ، بغداد ، ١٣٩٥ هـ -
١٩٧٥ م .
درويش ، د. محمد طاهر ،
حسان بن ثابت ، دار المعارف بمصر ، بلا تاريخ .
الديباني ، التمام بن ضرار الديباني ، (حققه وشرحه صلاح
الدين الهادي) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٨ هـ -
١٩٦٨ م .
الرافعي ، مصطفى صادق ،
تاريخ ادب العرب ، القاهرة ، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م .
الزبيدي ، عمرو بن محمد يكر ، ديوان عمرو بن محمد يكر
الزبيدي ، (صنعه هاشم الطعان) ، بغداد ،
١٣٩٦ هـ - ١٩٧٠ م .
سحيم عبد بني الحساس ، ديوان سحيم عبد بني الحساس ،
(تحقيق عبدالعزيز اليماني) ، دار الكتب (مصورة)
١٣٦١ هـ - ١٩٥٠ م .
السلمي ، خفاف بن نديبة ، شعر خفاف بن نديبة السلمي ،
(جمع وتحقيق د. توري القيسي) ، بغداد ،
١٩٦٨ م .
السلمي العباس بن مرداس ، ديوان العباس بن مرداس السلمي ،
(جمعه وحققه د. يحيى الجبوري) ، بغداد ،
١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .
النسي ، ربيعة بن مقروم ، شعر ربيعة بن مقروم النسي
(صنعه د. توري القيسي) ، بغداد ، ١٩٦٨ م .
النسي ، الفضل ، الفضليات ، (تحقيق وشرح احمد محمد
شاکر وعبد السلام محمد هارون) ، دار المعارف بمصر ،
١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

لسيف ، شوقي ،
العصر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٢ م .
الطائي ، ابو تمام ،
الوحشيات ، (تحقيق عبدالعزيز اليماني) ، دار
المعارف بمصر ، ١٩٦٢ م .
الطائي ابو زيد ، شعر ابي زيد الطائي ، (جمعه وحققه د.
توري القيسي) ، بغداد ، ١٩٦٧ م .
الطباع ، عبد الله انيس ،
شاعر النسي : حسان بن ثابت الانصاري ، بيروت ،
١٩٥٥ م .
طه احمد ابراهيم ،
تاريخ النقد الادبي عند العرب ، القاهرة ، ١٩٢٧ م .
عامر بن الطفيل ، ديوان عامر بن الطفيل (رواية ابن الانباري
عن نعلب) ، بيروت ، ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .
العامري ، لبيد بن ربيعة ، ديوان لبيد بن ربيعة العامري
(تحقيق د. احسان عباس) ، الكويت ، ١٩٦٢ م .
ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله ،
الاستيعاب ، (تحقيق علي محمد البجاوي) ، مصر ،
بلا .
ابن عبد ربه ، احمد بن محمد ،
المقد الفريد (لجنة التأليف) ، القاهرة ، ط ٢ ،
١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م .
عبدة بن الطبيب ، شعر عبدة بن الطبيب (د. يحيى الجبوري)
بيروت ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .
ابو عبيدة ، مضر بن المنى ،
تقاضي جرير والهرذلي (تحقيق بيفان) ، لندن ،
١٩٠٥ - ١٩٠٧ م .
المسلائي ، ابن حجر ،
كتاب الاصابة ، (مطبعة السعادة) ، القاهرة ،
١٣٢٨ هـ .
المشماوي ، د. محمد زكي ،
النابغة الديباني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ م .
القالبي ، اسماعيل بن القاسم ،
ذيل الامالي والنوادر ، (المكتب التجاري) بيروت .
ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم ، الشعر والشعراء ، بيروت ،
١٩٦٢ م .
قدامة بن جعفر ،
نقد الشعر ، (تحقيق كمال مصطفى) ، القاهرة ،
١٩١٩ م .
القرشي ، محمد بن ابي الخطاب ،
جوهرة اشعار العرب ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
القيرواني ، ابراهيم بن علي ،
جمع الجواهر ، (تحقيق البجاوي) ، القاهرة ،
١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م .
زهر الاداب ، (تحقيق البجاوي) القاهرة ،
١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م .
القيرواني ، الحسن بن رنيق ،
السمة ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م .

٢٢٧

نولده ، امراء غسان ، (ترجمة بندلي جوزي ، وفلسطين
 ذريق) ، بيروت ، ١٩٢٢ م .
 الهذليون ، ديوان الهذليين ، (ط . دار الكتب مصورة) ،
 القاهرة ، ١٢٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .
 ابن هشام ، السيرة النبوية ، (تحقيق السقا وآخرين) ،
 القاهرة ، ١٢٥٥ هـ - ١٩٣٦ م .
 الهلالي ، حميد بن ثور ، ديوان حميد بن ثور الهلالي ،
 (تحقيق عبدالعزيز اليماني) ، القاهرة ،
 ١٢٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
 البريعي ، مالك ومتم ابنا نوبرة ، (ابتسام الصغار) ،
 بغداد ، ١٩٦٨ م .

Aristotle,
 Poetics & Rhetorics, (ed. by J. M. Dent
 & Sons Ltd), London, 1955.
 Nicholson, R. A.,
 A Literary History Of The Arabs, Cam-
 bridge, 1956.

المجلات والمطبوعات الدورية :

البلاغ (الكاثمية - العراق) العدد الاول ، السنة السادسة،
 ١٢٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .
 Bulletin Of SOAS, University Of London,
 X XI, 1958.
 Encyclopedia Of Islam, Vol. III (Hassan b.
 Thabit).

قيس بن الخطيم ، ديوان قيس بن الخطيم ، (عن ابن السكيت
 وغيره ، تحقيق د . ناصر الاسد) القاهرة ،
 ١٢٨١ هـ - ١٩٦٢ م .

كعب بن زهير ، ديوان كعب بن زهير ، (صنعة السكري) ،
 ط . دار الكتب مصور ، ١٢٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .

لواساني ، احمد ،
 نظرات جديدة في تاريخ الادب ، بيروت ، ١٩٧١ م .

الميرد ، محمد بن يزيد ،
 الكامل ، (عارضة باصول وعلق عليه محمد ابو
 الفضل ابراهيم والسيد شحانة) ، القاهرة ،
 ١٢٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .

المرزباني ، محمد بن عمران ،
 الموشح ، (تحقيق علي محمد البجاوي) ،
 القاهرة ، ١٩٦٥ .

الرزوقي ، احمد بن محمد ، شرح ديوان الحماسة ،
 (نشره احمد امين وعبد السلام هارون) القاهرة ،
 ١٢٧١ هـ - ١٩٥١ م .

الزني ، ممن بن اوس ، ديوان ممن بن اوس الزني ، (صنعة
 د . نوري القيسي وحاتم صالح السامان) بغداد ،
 ١٩٧٧ م .

النفري ، نصر بن مزاحم ، وقعة صكين ، (تحقيق عبدالسلام
 هارون) ، القاهرة ، ١٢٨٢ هـ .

النص ، د . احسان ، حسان بن ثابت ، حياته وشعره ،
 دمشق ، ١٩٦٥ م .



فِرَاقُ الْمُؤَمِّنِينَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ

بقلم

محمَّد شَيْتِ نَطَّاب

بغداد - الجمهورية العراقية

- ١ -

سعيد بن عمرو الحرشي

فأج شطر ارمينية ثانية

وشطر خراسان

نسبه وأيامه الأولى

هو سعيد بن عمرو بن أسود بن مالك بن كعب بن الحريش بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ، واسم الحريش معاوية بن كعب (١) من قبيلة عيلان بن مضر (٢) .

ولم يكن سعيد من رؤساء قبيلته ، بل كان عسائماً ، تقدم بكده وعرقه وكفايته ، وكان في صفه فقيراً عندما يسأل على الأبواب ، ثم صار يسقي الماء ، ثم احترف الجندية ، فملت حاله (٣) ، وتقدم في المناصب الإدارية والعسكرية . ويبدو أنه لفت أنظار المسؤولين في الدولة بشجاعته وكفايته ، ففرض بجيده ومزاياه نفسه على الحاكمين ، ولم يفرضها بحسبه ونسبه .

ولا نعرف متى وأين ولد ، ولا تفاصيل حياته

(١) جمهرة أنساب العرب ، ٢٨٨ .

(٢) جمهرة أنساب العرب ، ٢٧١ .

(٣) جمهرة أنساب العرب ، ٢٨٨ ، ونسب ابن عساكر ١٦٤/١ .

الأولى . ولا سنة رحيله عن الدنيا ، وقد ذكر أنه شامي ، وولد بأرمينية (٤) ، وأمه حبشية (٥) .

لقد كان حظ سعيد عند المؤرخين وكتاب السير في مجال حياته الخاصة حظاً عاثراً ، فبخلوا عليه بذكر حياته الشخصية ، وعوضوا عليه بذكر حياته العامة غلداً وإدارياً .

في توطيد الأمن الداخلي

١ - في حرب عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث (٦) :

شهد سعيد ثورة ابن الأشعث على عبدالملك بن مروان ، وكان يقاتل تحت راية الحجاج بن يوسف الثقفي . وفي يوم من الأيام خرج رجل من أهل العراق يقال له : قدامة بن الحريش من رجال ابن

(٤) جمهرة أنساب العرب ، ٢٨٨ ، ونسب ابن عساكر ١٦٤/١ .

(٥) المخبر ، ٢٠٨ .

(٦) انظر تفاصيل ثورة عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث في الطبري ، ٢٢٤/١ - ٢٤١ و ٢٤٢/١ - ٢٤٥ و ٢٤٦/١ - ٢٥٠ ، وابن الأشعث الكندي ، انظر ما جاء عنه في جمهرة أنساب العرب (٢٥) .

الاشعث ايبازة رجلا من رجال الحجاج . وخرج اليه رجل من اهل الشام فقتله . حتى قتل أربعة من اهل الشام . واما راي الحجاج ذلك . امر مناديا قتادي : لا يخرج اني هذا الرجل احسد ! فكف الناس .

وكتب سعيد الحجاج فقال : « انك رايت الا يخرج اني هذا الرجل احد . وانما هلك من هلك من هؤلاء القوم باجائهم ، ولهذا الرجل اجل ، وارجو ان يكون قد حضر . فاذن لاصحابي الذين قدموا معي فليخرج اليه رجل منهم » .

واذن الحجاج ان يخرج احد اصحاب سعيد لمبارزة هذا الرجل . ولكن الرجل عاجل الشامي الذي خرج لمبارزته من اصحاب سعيد فقتله .

وسق ذلك على سعيد . فاستاذن الحجاج في الخروج لمبارزة فندامة . فقال له : « وعندك ذلك؟ » فقال سعيد : « نعم ، انا كما تحب » ، فامر له الحجاج بسيف مرهف ثقيل ، واذن له بالمبارزة .

ومهما تكن نتيجة المبارزة : اذ لم ينتصر سعيد على خصمه ويقضي عليه ، الا ان مجرد خروجه الى المبارزة مشهورا . يدل على شجاعته وثقته بنفسه وحرصه على انتصار الدولة على ابن الاشعث واصحابه (٧) .

٢ - القضاء على فتنة شوذب الخارجي :

في سنة مئة الهجرية (٧١٨ م) ، خرج شوذب الخارجي . وهو بسطام من بني (يشكر) (٨) في البوخي (٩) . وكان في ثمانين رجلا .

وكتب عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه الى عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب عامله بالكوفة . الا يحركهم حتى يسفكوا دماء ويفسدوا في الارض ، فان فعلوا فوجبه اليهم رجلا صليبا سارما في جند .

وبعث عبدالحميد والي الكوفة محمد بن جرير بن عبدالله البجلي (١٠) في الغين ، وامره بما كتب عمر بن عبدالعزيز اليه .

(٧) انظر التفاصيل في الطبري ، ٢٦١/١ - ٢٦٢ .

(٨) هو يشكر بن بكر بن وائل ، انظر التفاصيل في جمهرة انساب العرب ، ٢٠٨ .

(٩) جوخي : وردت في معجم البلدان ١٦١/٢ : جوخا ، اسم نهر عليه كورة واسعة في سواد بغداد ، ولم تكن ببغداد كورة مثل جوخا .

(١٠) انظر سيرة أبيه : جرير بن عبدالله البجلي في كتابنا : قادة فتح العراق والجزيرة (٢٥٦ - ٢٧١) .

كما كتب عمر بن عبدالعزيز الى بسطام الخارجي . يسأله عن مخرجته . وكان في كتاب عمر الى بسطام : « ينشئ انك خرجت غضبا لله وارسوله ، ولست اولى بذلك بشي . فياهم الى اناظرك ، فان كان اتحق بديننا . دخلت فيما دخل الناس ، وان كان في يدك نظرتنا في امرك » . فقدم كتاب عمر الى بسطام ومد قدم اليه محمد بن جرير ، فقام بازائه لا يتحرك .

وكتب بسطام الى عمر : « قد انصفت ، وقد يمئت اليك رجلين يدارسانك » .

ووصل الرجلان الموقدان من بسطام الخارجي ، وناظرا عمر بن عبدالعزيز ، فاقبضا بوجهة نظره .

ومات عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه سنة احدى ومئة الهجرية (٧١٩ م) . ومحمد بن جرير مقابل الخوارج . لا يتعرضون اليه ولا يتعرض اليهم . وتثن منهم ينتظر عودة الرسل من عند عمر بن عبدالعزيز . فتوفي عمر والامر على ذلك (١١) .

وتولى يزيد بن عبدالملك بن مروان الخلافة بعده من اخيه سليمان بن عبدالملك بمسد عمر بن عبدالعزيز (١٢) . فكتب عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب امير الكوفة . ان يحضري عند يزيد بن عبدالملك ، فكتب الى محمد بن جرير يأمره بمناجزة شوذب .

واما راي الخوارج محمد بن جرير يستعد للحرب قالوا : « ما فعل هؤلاء هذا الا وقد مات الرجل الصالح » . يريدون عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه .

وتشب الاقتتال بين الجانبين ، فاصيب من الخوارج قتل ، وقتل الكثير من اهل الكوفة وانهمزوا . وخرج محمد بن جرير فدخل الكوفة ، وتبعهم الخوارج الى الكوفة . ثم رجعوا الى مكانهم .

ورجعه يزيد بن عبدالملك تميم بن الحباب في الغين الى شوذب الخارجي . فاقبل الجانبان وقتل شوذب كثيرا من اصحاب تميم . فلجأ فلول جيش تميم هاربين الى يزيد بن عبدالملك والي الكوفة ايضا .

وارسل يزيد بن عبدالملك جيشا بقيادة تجدة بن الحكم الازدي الى شوذب . فقتله الخوارج

(١١) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٥٥/٦ وابن الانباري

١٨ - ٤٥/٥ .

(١٢) ابن الاثير ٦٧/٥ .

وهزموا رجاله . فوجه يزيد السجاج بن وداع في
العين . فقتلوه وهزموا رجاله أيضا .

واقام الخوارج بمكانهم حتى دخل مسلمة بن
عبد الملك (١١٧) الكوفة . فسكنوا اليه اهل الكوفة مكان
شوذب وتأثروا في اضطراب الامن وأثروا في قوا
الدولة . فإرسل اليه مسلمة سعيد بن عمرو
الحرشي . وكان فارسا من فرسان العرب في عشرة
الاف .

واتاه سعيد في مكانه . فراهي شوذب واصحابه
ما لا يحل لهم به . فقتلوا اصحابه : « من كان يزيد
الشهادة . فقد جاءته . ومن كان يزيد الدنيا . فقد
ذهب » .

وكسر الخوارج اتحاد سيوفهم وحملوا :
فكثفوا سعيدا واصحابه مرارا : حتى خاف سعيد
الفتنة . فويح اصحابه وقال : « من هذه الشرذمة
لا آب لكم نعرون !! يا اهل الشام ! يوما كايامكم » .

وحمل سعيد وحمل اصحابه معه على الخوارج
حملة صادقة . فقتلوهم طحنا : وقتلوا بسطاما
وهو شوذب . واصحابه (١٤) .

وهكذا قضى سعيد بحسن قيادته ونباته
وتحريضه اصحابه على الاقتتال والتباعد . على فتنة
شوذب التي اثرت في مستويات سكان جنوبي العراق
واشاعت الفوضى والاضطراب فيه . وكبدت الدولة
خسائر فادحة بالاموال والرجال .

٢ - القضاء على فتنة يزيد بن المهلب :

حسن عمر بن عبدالعزيز في سجن (حلب)
يزيد بن المهلب سنة مئة الهجرية (٧١٨ م) . فبقى
يزيد في محبسه حتى بلغه مرض عمر (١٥) .

ولما اشتد مرض عمر بن عبدالعزيز : خاف
يزيد بن المهلب من يزيد بن عبد الملك (١٦) . فهرب
يزيد بن المهلب من محبسه سنة احدى ومئتين
الهجرية (١٧٩ م) .

(١٢) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح بلاد الروم .

(١٣) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٧٥/٦ - ٥٧٨ وابن الانبار
٦٨/٥ - ٧٠ . وانظر : العيون والحدائق في اخبار الحقائق
٦٥ .

(١٤) الطبري ٥٥٦/٦ - ٥٥٨ . وابن الانبار ١٨/٥ - ٥٠ .
وانظر كتاب : الوزراء والكتاب ٢١ .

(١٥) كانت بين يزيد بن عبد الملك ويزيد بن المهلب عداوة شخصية
قبل ان يتولى يزيد بن عبد الملك الخلافة . وقد توعد كل
منهما صاحبه . انظر ابن الانبار ٥٧/٥ .

(١٧) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٦٤/٦ - ٥٦٥ . وابن الانبار
٥٧/٥ - ٥٨ وابن خلدون ١٦٦/٣ .

ووصل يزيد بن المهلب الى العراق : وسيطر
على البصرة . فاصبح الموقف في العراق خطيرا
للمسلمة بالدولة .

فإرسل يزيد بن عبد الملك الى (الكوفة) شيئا
من المال . وكتب اليها الرضاة . وجيز اخذ
مسامة بن عبد الملك وابن اخيه العباس بن الوليد بن
عبد الملك (١٨) في سبعين الفا من اهل الشام وجوزيرة
ابن عمر . وقيل كانوا ثمانين الفا . فصاروا الى
السراة . وقدموا (الكوفة) ونزلوا (النخيلة) (١٩) .

وإسار يزيد بن المهلب من (البصرة) :
واستسلم غنيها اخذاه مروان بن المهلب . واتى
(واسطا) (٢٠) واقام بها اياما حتى خرجت سنة
احدى ومئة الهجرية (٢١) .

ودخلت سنة اثنتين ومئة الهجرية (٧٢٠)
فإسار يزيد بن المهلب من (واسط) واستخلف
عليها ابنه سارية . وجعل معه بيت المال والاسرى .

وإسار يزيد بن المهلب بجيشه على قم (النيل) (٢٢)
حتى نزل (العفر) (٢٣) . فحاصر هناك .

واقبل مسلمة بن عبد الملك بجيشه سالكا
طريق نهر (الفرات) الى مدينة (الانبار) (٢٤) .
فبعث عليها جيشا وسير .

وفي طريق حنيفة الى (العفر) . في مرحلة
سير الاقتراب . عقد يزيد بن المهلب لعبد الله بن

(١٨) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح بلاد الروم .

(١٩) النخيلة : موضع بالقرب من الكوفة على سبيل الشام .
انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢٧٦/٨ - ٢٧٧ .

(٢٠) واسط : مدينة كبيرة بناها الحجاج بن يوسف الثقفي .
وسميت واسطا . لانها متوسطة بين البصرة والكوفة .
انظر التفاصيل في : معجم البلدان ٢٧٨/٨ - ٢٨٧ . وقد
أطلق اسم واسط على محافظات من محافظات العراق الحديث .
وهي محافظة الكوت على نهر دجلة في العراق الاوسط .
احياء لذكرى مدينة واسط القديمة .

(٢١) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٧٨/٦ - ٥٨٩ . وابن الانبار
٧١/٥ - ٧٧ وابن خلدون ١٦٦/٣ - ١٦٩ . وانظر خلاصة
الذهب المسبوك ٢٦ .

(٢٢) النيل : بلدة في سواد الكوفة غرب مدينة (الحلة) :
حلة بني مزيد . يخربها خليج كبير يتخلج من الفرات
الكبير . انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢٦٠/٨ .

(٢٣) العفر : عفر بابل . قرب كربلاء من الكوفة . انظر
التفاصيل في معجم البلدان ١٦٤/٦ - ١٦٥ .

(٢٤) الانبار : مدينة على الفرات في غرب بغداد . انظر التفاصيل
في معجم البلدان ٢٤٠/١ - ٢٤٢ . وهي مدينة الفلوجة
كما تسمى اليوم . وأطلق اسمها على محافظة من محافظات
العراق الحديث . وهي محافظة (الرمادي) التي أصبح
اسمها اليوم : محافظة الانبار .

حين المبيدي على أربعة آلاف ، فمببروا فبسر
(الصرافة) (٢٥) لمرقلة مسيرة مسلمة . ولكن مسلمة
وجه اليهم خيلا من اهل الشام عليهم سعيد بن
ممر الحارثي . وكان لاهل الشام كمين في منطقة
نهر (الصرافة) . فاقبلوا وقتل عبدالله بن حيان ،
ثم خرج ثمان اهل الشام على رجال عبدالله بن حيان
فانهزموا حتى اتوا يزيد بن المهلب (٢٦) .

وعبر مسلمة (الصرافة) بجيشه ، بعد ان
ظهر له الطريق سعيد ، فمببر النهر وهو امن
مطمن لا يخشى مقاومة قوات يزيد ولا محاولة
مرقلة مسيرته . حتى اتخذ مواضعه تجسأه
جيش يزيد . وخذل حول مواضعه خندقين (٢٧) .

وكان اجتماع يزيد بن المهلب ومسلمة بن
عبد الملك ثمانية ايام . فلما كان يوم الجمعة لاربع
عشرة مضت من شهر . بنت مسلمة من يحرق
الجسر .

وخرج مسلمة مع اهل الشام ، ثم قرب من
ابن المهلب ، فلما احرق الجسر وسطع دخانه ،
وتد اقبل الناس ونشب الاقتتال بين الجانبين ،
وراي اصحاب ابن المهلب الدخان ، وقيل لهم :
احرق الجسر . انهزموا !

وخرج يزيد بن المهلب مع اصحابه المقربين في
محاولة ارد المهزمين من جيشه ، ولكنه اخفق في
محاولة .

واشتد الاقتتال بين الجانبين ، فلما كان
اليوم الذي قتل فيه يزيد بن المهلب وهو يوم
الجمعة لاربع عشرة ليلة خلت من شهر سنة اثنين
ومئة الهجرية ، خرج محمد بن المهلب على فرسه
يقاثل . فشرب على جبهته بعمود ، فقال له يزيد :
« من نريك ؟ » . قال : « لا ادري ! الا انه حين
شربني قال : انا الفلام الحارثي » (٢٨) .

وكان يزيد يقاثل ، فجاره من ينمى اليه اخاه
حبيب الذي قتل في المعركة ، فقال يزيد : « لا خير
في العيش بعده ! قد كنت والله ابغض الحياة بعد
الهيبة . وقد اردت لها بغضا ! امضوا قدما » ،
فعلوا انه قد استقل .

(٢٥) الصرافة : المقصود هنا : صرافة جاماسب ، تستمد
اسماها من الفرات ، بنى عليها الحجاج بن يوسف الثقفي
مدينة النيل التي يارثى بابل ، انظر : معجم البلدان
٣٤٩/٥ .

(٢٦) العيون والحدائق ٧١ .

(٢٧) العيون والحدائق ٧١ .

(٢٨) العيون والحدائق ٧٢ .

وباشر يزيد القتال حتى قتل وقتل معه
محمد بن المهلب (٢٩) .

قد احبط سعيد محاولة يزيد بن المهلب
ممرته سير الاقتراب لجيش مسلمة ، فبسر مسلمة
تتبع خطته المرسومة في القضاء على فتنة يزيد بن
المهلب . لما برز سعيد في هذه المعركة قال :
استعصا . ومقاتلا رهيبا ، وبطلا فارسا .

جهاده

١ - في ميدان الصفد (٣٠) :

في سنة ثلاث ومئة الهجرية (٧٢١ م) عزل
عمر بن هبيرة سعيد بن عبدالعزيز بن الحارث بن
الحكم الاوي عن (خراسان) واستعمل سعيد بن
ممر الحارثي (٣١) عليها .

ولما قدم سعيد الحارثي (خراسان) ، وجد
امداد المسلمين قد تكالبوا عليهم وانزوا قبيهم ماديا
ومعنويا . فجمع سعيد من حضر من المسلمين
وخيلهم وحشهم على الجهاد وقال : « انكم
لا تقاثلون بكثرة ولا بعدة ، ولكن بنصر الله وعزم
الاسلام . فقولوا : لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم .. والله »

قلت لعاسر ان لم تردني

امام الثقيل اظعن بالموالي (٣٢)

اشرب حاسة الجبار منهم

بغضب الحد حدوث بالفقال (٣٣)

فما اتا في الحروب بمستكين

ولا اخشى مصالوة الرجال

ابن لي والسدي من كل ذم

وخالي في الحوادث خير خال

(٢٩) انظر التفاصيل في الطبري ٥٩٠/٦ - ٦٠١ ، وابن الانبر
٨٩-٧٧/٥ وابن خلدون ١٦٦/٢ - ١٧٢ ، وانظر المسعودي
١٩٩/٢ - ٢٠٠ ، وتاريخ المؤمل ١٦٠-١٦١ والعراق ٤٠٠ .

(٣٠) الصفد : منطقة واسعة جدا بين بخاري وممرقند ،
قريبها سمرقند ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٨٦/٥
و ٢٦٢/٥ - ٢٦١ ، وهو اقليم بآسيا الوسطى يمثل اليوم
التركستان الغربية ، انظر القاموس الاسلامي ٢٦٨/٢ ،
والصفد امة من التركمان باسم المنطقة التي يطلق عليها :
الصفد ايضا ، وقد تنطق بالسين .

(٣١) الطبري ٦٢٠/٦ وابن الانبر ١٠٢/٥ .

(٣٢) ابن الانبر ١٠٤/٥ : نظن .

(٣٣) حدوث : جلى .

إذا خُطرت أمانى حي كعب

وزاقت كالجبال بنو هلال» (٢٤)

ومن الواضح أن خطاب الحرشي كان لرفع المعنويات المثيرة لقوات المسلمين في خراسان ، لأنهم تكبوا تكبات متعاقبة ، والعدو يحيط بهم ويهددهم بقواته المتفرقة ، فكان لابد من أن يبدأ الحرشي عمله الإداري والقيادي في خراسان ، بمحاولة رفع المعنويات وتبديل أوضاعها المتردية من حال إلى حال .

ولعل الكلام المجرد في مثل ذلك الموقف لا يجدي قتيلا ، لهذا بدأ بنفسه ، فقرر أمام السامعين أنه سيكون أمام المجاهدين : ولا يكتفى بإصدار الأوامر إليهم ثم يبقى في (الخلف) بدون أن يعاني شخصيا ما يعانيه المجاهدون قبل القتال وفي أنشائه وبعده : بل يقودهم من (الأمام) ، ليكون أسوة حسنة لأصحابه جميعا .

وكما رفع الحرشي بقوله وعمله معنويات رجاله ، فإن مقدمه إلى (خراسان) زعزع معنويات أعداء المسلمين ، فلما سمع (الصفد) بقدومه خالفوا على أنفسهم ، لأنهم كانوا قد اعانوا الترك إسماعيل بن سعيد بن عبدالعزيز الأموي الملقب بـ (خذينة) (٢٥) فاجتمع عظماءهم على الخروج من بلادهم ، فقال لهم ملكهم : « لا تفعلوا ! اقيموا ، واحملوا الخراج ما مضى ، وافضنوا له خراج ما يأتي وعمارة الأرض » . فقالوا : نخاف أن لا يرضى ، ولا يقبل ذلك منا ، ولكننا نأني (خجندة) (٢٦) ، فنستجير ملكها ، ونرسل إلى الأمير : فنسأله الصفع عما كان منا ، ونوتق له أنه لا يرى منا أمرا يكرهه . فقال لهم الملك : « أنا رجل منكم ، والذي أشرت به عليكم خير لكم » (٢٧) .

ويبدو أن ملك الصفد كان ضعيفا ، ولا رأي

(٢٤) الطبري ٦/٦٢١-٦٢١ ، وابن الأثير ٥/١٠٢ - ١٠٤ .

(٢٥) خذينة : كلمة فارسية ، وهي الدهقانة ربة البيت ، فقد كان سعيد خذينة لينا سهلا متنعما ، فهو أشبه بربسة البيت منه بالوالي القائد ، انظر الطبري ٦/٦٠٥ ، وابن الأثير ٥/٩٠ .

(٢٦) خجندة : مدينة مشهورة بما وراء النهر (جيحون) على شاطئ نهر (سيحون) ، بينها وبين سمرقند عشرة أيام مشرقا . وهي مدينة نزهة ليس بذلك الصقع انزه منها ولا أحسن فواكه ، ولي وسطها نهر جار ، والجبل متصل بها ، وهي متاخمة لفرغانة ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٢٧) الطبري ٦/٦٢١ ، وابن الأثير ٥/١٠٤ .

لن لا يطاع ، كما أن الر الحرشي المستوي فيهم كان بليغا ، فاضطرب أمرهم وولوا الإديار .

وخرج الصفد إلى (خجندة) ، وأرسلوا إلى ملك (فرغانة) (٢٨) يسألونه أن يسط حمايته عليهم وينزلهم مدينته ، فأراد أن يحقق لهم رغباتهم ، ولكن أمه نصحتة ألا يقبلهم في مدينته ، بل يخصص لهم مكانا في منطقة أخرى .

وأرسل الملك إليهم أن يختاروا منطقة أخرى في بلادهم يعيّنون فيها قائلا : « سموا رستاقا تكونون فيه أقرغه لكم ، وأجلوني أربعين يوما » ، وقيل : « أجلوني عشرين يوما » فاختاروا شعب عصام بن عبدالله الباهلي ، وكان قتيبة بن مسلم الباهلي (٢٩) قد خصص هذا الشعب لقريبه هذا وجماعته .

ووافق الملك على اختيار هذا الموضع من الصفد ، ولكنه اشترط عليهم : « ليس لكم على عقد وجوار حتى تدخلوه ، وإن اتكم العرب قبل أن تدخلوه : لم امنكم » . فرتسوا بهذا الشرط ، ففرغ لهم الشعب (٣٠) .

وسار الحرشي سنة أربع ومئة الهجرية (٧٢٢ م) ، وقطع النهر (جيحون) ، ونزل في (قصر الريح) (٣١) على فرسخين من (الديوسية) (٣٢) ، ثم أمر بالرحيل قبل أن يجتمع إليه جنده ، فأشار عليه أحد رجاله بالتريث بالرحيل ليجمع إليه جنده أولا ، ثم يرحل إلى هدفه بعد ذلك (٣٣) .

ومن الواضح أنه كان يريد الإسراع في تنقله ، ليحل إلى هدفه بسرعة مناسبة ، لأنه كان لعامل الوقت أثر في ضرب العدو قبل أن يرحل من (خجندة) ، لذلك أمر بالرحيل قبل اكمال حشد جيشه ، ولكنه أثار التريث بالرحيل عملا بنصيحة أحد رجاله ، لأن تريثه أسلم عاقبة من تسرعته .

وأما ابن عم ملك (فرغانة) . وأخبره أن

(٢٨) فرغانة : مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر متاخمة لبلاد تركستان ، ومن ولايتها خجندة ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٦/٣٦٤ - ٣٦٥ .

(٢٩) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح الشرق الاسلامي .

(٣٠) الطبري ٦/٦٢١ - ٦٢٢ ، وابن الأثير ٥/١٠٤ - ١٠٥ .

(٣١) قصر الريح : قرية بتواحي تيسابور ، انظر معجم البلدان ٧/١٠١ .

(٣٢) الديوسية : بليد من أعمال الصفد من وراء النهر ، انظر معجم البلدان ٤/٣٢٢ .

(٣٣) الطبري ٧/٧ ، وابن الأثير ٥/١٠٧ .

الصفد في (خجندة) . وأشار عليه بأن يعاجلهم قبل أن يصلوا إلى الشَّصْب : فليس لهم جوار على ملك (فرغانة) قبل أن يمضي الاجل وهو اربعون يوما .

زوج الحارثي مع ابن عم ملك قرغانة عبدالرحمن القشيري وزيد بن عبدالرحمن في جماعة من جيشه . ولكنه ندم بعدما فصلوا وقال : « جاءني عييج لا أعلم اسدق ام كذب : فغرت بجند من المسلمين ! » : فارتحل في اترع على عجل : حتى نزل (اشروسنة) (٤٤) : فصالحهم بشيء يسير .

واستمر مسرعا في مسيره باتجاه (خجندة) لا يلبى على شيء حتى لحق القشيري بعد ثلاثة ايام : وحينذاك فقط اطمأنت نفسه على مصير رجاله .

ولما انتهى إلى (خجندة) : قال له بعض اصحابه : ما ترى ؟ قال : « ارى المأجلة » : قال : لا ارى ذلك ! ان جرح رجل قالي اين يرجع ؟ او قتل قتيل قالي من يحل ؟ ولكنني ارى النزول والثاني والاستعداد للحرب .

ونزل الحارثي : وأخذ في التأمل والاستعداد : فلم يخرج احد من العدة : ولجأوا إلى داخل المدينة .

وحمل رجل من المسلمين : فضرب باب (خجندة) بعمود : ففتح الباب : وكان الصفد قد حفر في ربضهم وراء الباب الخارج خندقا وعمود يقصب وتراب مكيدة : وارادوا اذا التقوا بالمسلمين وانهمزوا كانوا قد عرفوا الطريق : ويصعب على المسلمين معرفتها فيسقطون في الخندق . فلما خرج الصفد وقاتلوا المسلمين : انهمزوا : فاخطاهم الطريق وسقطوا في الخندق : فاخرج المسلمون منهم اربعين رجلا .

وحصرهم الحارثي : ونصب عليهم المجانيق : فاسلوا إلى ملك (فرغانة) : انك غدرت بنا ! وسألوه ان ينصرهم : فقال : « قد أتوكم قبل ان تقبل الاجل : واستم في جوالي » .

وطلب الصفد الصلح وسألوا الامان : وان يردوهم إلى بلادهم الاسلية : فاستمرت عليهم الحارثي : ان يردوا ما بأيديهم من نساء العرب

(٤٤) اشروسنة : بلدة كبيرة بما وراء النهر من بلاد الهياطلة بين سيحون وسمرقند : وبينها وبين سمرقند ستة وعشرون فرسخا : انزل التفاضيل في : معجم البلدان ٢٥٦/١ - ٢٥٧ .

وذرايرهم . وان يؤدوا ما كسروا من الخراج . ولا يقاتلوا احدا . ولا يتخلف منهم ب (خجندة) احد من اعدائهم احدا حلت دماؤهم .

ورخرج إلى المسلمين رجالات الصفد وتجارهم : وترد أهل (خجندة) على حالهم : ونزل عظماء الصفد على الجند المسلمين الذين سبقتهم معرفة بهم .

وبلغ الحارثي ان الصفد قتلوا اسراة مسلمة ممن كان في أيديهم : فقال : « بلغني ان احدكم قتل امرأة ودقنها » : فجدد الذي استبه به : تعمق في التحقيق : فاذا الخبر صحيح : فدعا بالقاتل إلى خيمته فقتله .

ولما سمع كارزنج احد عظماء الصفد الذي كان في مسكر المسلمين يقتل الذي قتل المرأة العربية الاسيرة : خاف ان يقتل كما قتل اخ له من قبل . فامرسل إلى ابن اخيه ليأتيه سراويل : وكان قد قال لابن اخيه : « اذا طلبت سراويل : فاعلم انه القتل » : فبعث به اليه : وخرج يعترض الناس : فقتل عددا منهم : مما أدى إلى تضعضع العسكر الذين لقوا منه شرا : فانهى إلى من قتله وأنقذ المسلمين من شره .

وقتل الصفد اسرى عندهم من المسلمين بقدر عددهم بمئة وخمسين رجلا : فأخبر الحارثي بذلك . فسأل قرأى الخبر صحيحا : فأمر بقتلهم بعد عزل التجار عنهم لانهم غير محاربين : فقاتلهم الصفد بالخشب لانهم كانوا بلا سلاح : فقتلوا عن آخرهم : وكانوا ثلاثة آلاف : وقيل : مائة آلاف : واسطفى أموال الصفد وذرايرهم : وأخذ منها ما يحب .

وكتب الحارثي إلى يزيد بن عبدالملك مباشرة ولم يكتب إلى عمر بن عبدة : فكان هذا مما أوجز صدره عليه .

وسرح الحارثي سليمان بن ابى السرى مولى بني «وافة بن سعد بن زيد حذاء بن نعيم» (٤٥) إلى حصن يحيط به رادي الصفد الا من وجه واحد : فسير سليمان على مقدمته المديب بن بشر الرياحي . فقامود على فرسخ من الحصن : فهزمهم حتى ردهم إلى حصنهم . فحصرهم في داخل الحصن . فطلب قائد الحصن ان ينزل على حكم الحارثي . فسيره سليمان اليه . فآكرمه . وطلب أهل الحصن الصلح على الا يتعرض لسيانهم

(٤٥) جهرة انساب العرب ٢١٥ .

وذرائهم ويسلمون القلعة : فبعث من قبضه ،
وباعوه وقسموه .

وسار الحرشي الى (كش) (١٦) فصالحه اهلها
على عشرة الاف رأس ، وقيل : ستة الاف رأس :
كل رأس منهم يعطى الجزية للمسلمين .

وسار الى (زرنج) (١٧) . فوافاه كتاب ابن
ميرة باطلاق سراح قائد الحصن الذي طلب ان
ينزل على حكم الحرشي . ويدعى : ديوشسني
فقتله الحرشي وصلبه !

واستسلم الحرشي سليمان بن أبي السري
على (كش) و (نسف) (١٨) : حربيا وخراجها .
وكانت (خراب) (١٩) منيعة حصينة : فبعث
المسربل بن الحرث الناجي : وكان سديقا
للكها الذي يدعى : سبثري ، فآخبر الملك بما
منع الحرشي بأهل (خجندة) وخوفه : فقال
الملك : « فما ترى ! » . قال : « ان تنزل بأمان » :
قال : « فما صنع بمن أحق بي ؟ » قال : « تجعلهم
في أمانك » فأسود وبلاده : ورجع الحرشي الى
خراسان ومعه سبثري . فقتل سبثري وسلب
ومعه الأمان (٢٠) .

ولا ينكر ان الترك والصفد نقضوا عدة
مرات دون مسوغ . ركبدوا الدولة الإسلامية
خسائر فادحة في الأرواح والأموال والجهد ،
ومنعوا ما عليهم من خراج وجزية ، ولكن ذلك
لا يسوغ غدر الحرشي بمن أعطاهم الأمان . ولا ينكت
باليهود والموائيق التي قطعها على نفسه : لان من
أول نتائج القدر زعزعة الثقة بين الحكام والمحكومين ،
أضافة الى ان القدر يناقض تعاليم الاسلام في
القتال .

ولكن ، لعل له عدرا فيما فعل : وسيرد
تفصيل ذلك في سيرته إنشانا وقائدا .

٢ - في ميدان أرمينية :

في سنة اثنتي عشرة ومئة الهجرية (٧٢٠ م)
قتل الجراح بن عبد الله الحكمي في (أرمينية) .

(١٦) كش : قرية على ثلاثة فراسخ من جرجان ، انظر معجم
البلدان ٢٥١/٧ .

(١٧) زرنج : مدينة هي قسبة سجستان ، انظر معجم البلدان
٢٨٥/٤ .

(١٨) نسف : مدينة كبيرة بين جيحون وسمرقند ، انظر التفاصيل
في معجم البلدان ٢٨٦/٨ .

(١٩) خزار : موضع يقرب نسف .

(٢٠) انظر التفاصيل في : الطبري ٧/٧-١٢ ، وابن الأثير
١.٧/٥ - ١١ .

ولما بلغ هشام بن عبد الملك خبر استشهاد
الجراح بن عبد الله الحكمي : دعا سعيدا الحرشي ،
فقال له : « بلغني ان الجراح قد انتحار عن
المشركين ! » . قال : « كلا يا أمير المؤمنين ! الجراح
أعرف بالله من أن يتهم ، ولكنه قتل » . قال :
« فما رأيك ؟ » . قال : « تبعني على أربعين دابة
من دواب البريد ، ثم تبعث الي كل يوم أربعين
رجلا . ثم اكتب الي أمراء الإجناد يوافقوني » :
ففعل ذلك هشام (٢١) : وولاه مقدمة مسلمة بن
عبد الملك (٢٢) الذي استسلمه على أرمينية
وأذربيجان (٢٣) .

وسار الحرشي : فكان لا يمر بمدينة الا
يستنهض أهلها . فيجيبه من يريد الجهاد .

ودخل الى مدينة « أرزن » (٢٤) ، فلقية
جماعة من أصحاب الجراح وبكوا وبكى لبيكائهم :
ففرق بينهم نفقة وردهم معه .

ودخل على رأس المقدمة الى (خلاط) (٢٥)
وهي مستنعة عليه . فحصرها وفتحها وقسم
غنائمها في أصحابه .

وسار عن (خلاط) ، وفتح الحصون
والقلاع شيئا بعد شيء ، الى أن وصل الى
(بردعة) (٢٦) . فنزلها .

وكان ابن خاقان يوسف بأذربيجان يتغير
دينيب ويسبي ويقتل وهو محاصر مدينة
« ورنان » (٢٧) فخاف الحرشي ان يملكها ، فأرسل
بعض أصحابه الى أهل (ورنان) سرا يعرفهم
بوسولتهم ويأمرهم بالصبر : فسار الرسول ،
واقبه بعض الخزر : فأخذوه وسألوه عن حاله :
فأخبرهم وسدقهم : وقال الخزر له : ان فعلت
ما تأمرك به أحسننا اليك وأطلقناك . والا قتلناك .
قال : « فما الذي تريدون ؟ » قالوا : تقول لأهل

(٢١) ابن الأثير ٥/١٥٩-١٦ ، وانظر الطبري ٧/٧ وتاريخ
خليعة بن خياط ٢/٢٦٥ .

(٢٢) فتوح البلدان ٢٩ .

(٢٣) فتوح البلدان ٢٩ .

(٢٤) أرزن : مدينة مشهورة قرب خلاط ولها قلعة حصينة ،
انظر التفاصيل في معجم البلدان ١٩٠/١ - ١٩١ .

(٢٥) خلاط : مدينة مشهورة ، وهي قسبة أرمينية الرابعة ،
انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/٢٥٢ .

(٢٦) بردعة : مدينة كبيرة جدا في أرمينية ، انظر التفاصيل
في معجم البلدان ٢/١١٩-١٢٢ .

(٢٧) ورنان : بلد هو آخر حدود أذربيجان ، بينه وبين وادي
نهر (الرس) فرسخان ، وبين ورنان وبيلقان مسبعة
فراسخ ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٨/١١٢-١١٤ .

(ورنان) انكم ليس لكم مدد ، ولا من يكشف ما بكم ، وتأسرهم بتسليم البلد إلينا . . فأجابهم إلى ذلك .

وقارب الرجل المسلم المدينة ، فوقف بحيث يسمع أهلها كلامه ، والخزرج يتصدونه ويسمعون كلامه ، فقال لأهل (ورنان) : « اعرفوني ؟ » قالوا : نعم ، انت فلان ! قال : « فان الحرشي قد وصل إلى مكان كذا في عساكر كثيرة ، وهو بأمركم يحفظ البلد والصبر ، وفي هذين اليومين يصل إليكم » ، فرفسوا أصواتهم بالتكبير والتهليل .

وقتل الخزرج ذلك الرجل ، ثم رحلوا عن مدينة (ورنان) ، فوصلوا الحرشي في العساكر وليس عندها أحد .

وارتحل الحرشي يطلب الخزرج إلى (اردبيل) (٥٨) ، فسار الخزرج عنها .

ونزل الحرشي (باجروان) (٥٩) ، فجاءه من يخبره بأن الخزرج في عشرة آلاف ومعهم خمسة آلاف من أهل بيت من المسلمين أسارى أو سبائا ، وقد نزلوا على بعد أربعة فراسخ من مكانه الذي هو فيه .

وسار الحرشي ليلا ، فوافاهم آخر الليل وهم نيام ، ففرق أصحابه في أربع جهات ، وكبس الخزرج مع الفجر ، فوضع المسلمون فيهم السيف ، فما بزغت الشمس حتى أبادهم المسلمون . وأطلق الحرشي من كان مع الخزرج من المسلمين وأخذهم معه إلى (باجروان) .

ولم يكد يستقر به المقام في (باجروان) إلا وأتاه من يخبره بأن الخزرج ومعهم أموال المسلمين وحرم الجراح وأولاده في مكان قريب .

واسرع الحرشي إلى هدفه الجديد ، فلم يشمر الخزرج إلا والمسلمون معهم ، فوضموا فيهم السيف وقتلوا كيف شاءوا ، ولم يقاتل من الخزرج إلا الشريد ، واستنفدوا من معهم من المسلمين والمسلمات ، وغنموا أموالهم ، وأخذوا أولاد الجراح وحرمهم وأكرمهم وأحسنوا إليهم ، وحملوا الجميع إلى (باجروان) .

وبلغ ما فعله الحرشي بعساكر الخزرج ابن

(٥٨) اردبيل : من أشهر مدن أذربيجان ، وكانت قبل الفتح الإسلامي قسبة أذربيجان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ١/ ١٨٢ - ١٨٤ .

(٥٩) باجروان : مدينة من نواحي (باب الأبواب) قرب مدينة شروان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ٢٤١ .

ملكهم ، فوبخ عساكره وذمهم ونسبهم إلى المعجز والوحي ، فحرض بمنهم بعضا ، وأشاروا عليه بجمع أصحابه والعود إلى قتال المسلمين .

وجمع ابن ملك الخزرج أصحابه من نواحي أذربيجان ، فاجتمع معه عساكر كثيرة .

وسار الحرشي إلى جوع الخزرج ، فالتقى المسلمون بالخزرج في أرض (برزند) (٦٠) ، فنشب القتال بين الجانبين بشدة وعنف . وانحاز المسلمون وقتا يسيرا ، وتصدت أركان صفوفهم ، ولكن الحرشي حرضهم وأمرهم بالصبر ، فمادوا إلى القتال وصدقوهم الحملة .

واستغاث من مع الخزرج من أسارى المسلمين ، ونادوا بالتكبير والتهليل والدعاء ، فتصاعد استقتال المسلمين ، ولم يبق أحد إلا وبكى رحمة للأسرى .

واشتدت حملة المسلمين على الخزرج ، فولوا الأدبار منهزمين ، فطاردهم المسلمون حتى بلغوا بهم نهر (الرس) (٦١) ، ثم عادوا عنهم بعد أن أطلقوا أسرى المسلمين وسبائهم ، وغنموا أموال الخزرج ، ورجعوا إلى (باجروان) .

وجمع ابن ملك الخزرج من لحق به من عساكره وعاد بهم إلى الحرشي ، فنزل على نهر (البيلقان) (٦٢) ، فالتقوا هناك .

وحمل المسلمون على الخزرج حملة صادقة ، في منطقة نهر (البيلقان) ، فتضعفت صفوف الخزرج . وتناحمت حملات المسلمين ، فصبر الخزرج سيرا عظيما ، ثم كانت الهزيمة عليهم ، فولوا الأدبار منهزمين ، وكان من غرق منهم في النهر أكثر ممن قتل .

وجمع الحرشي الفنائم ، وعاد إلى (باجروان) فقسماها (٦٣) .

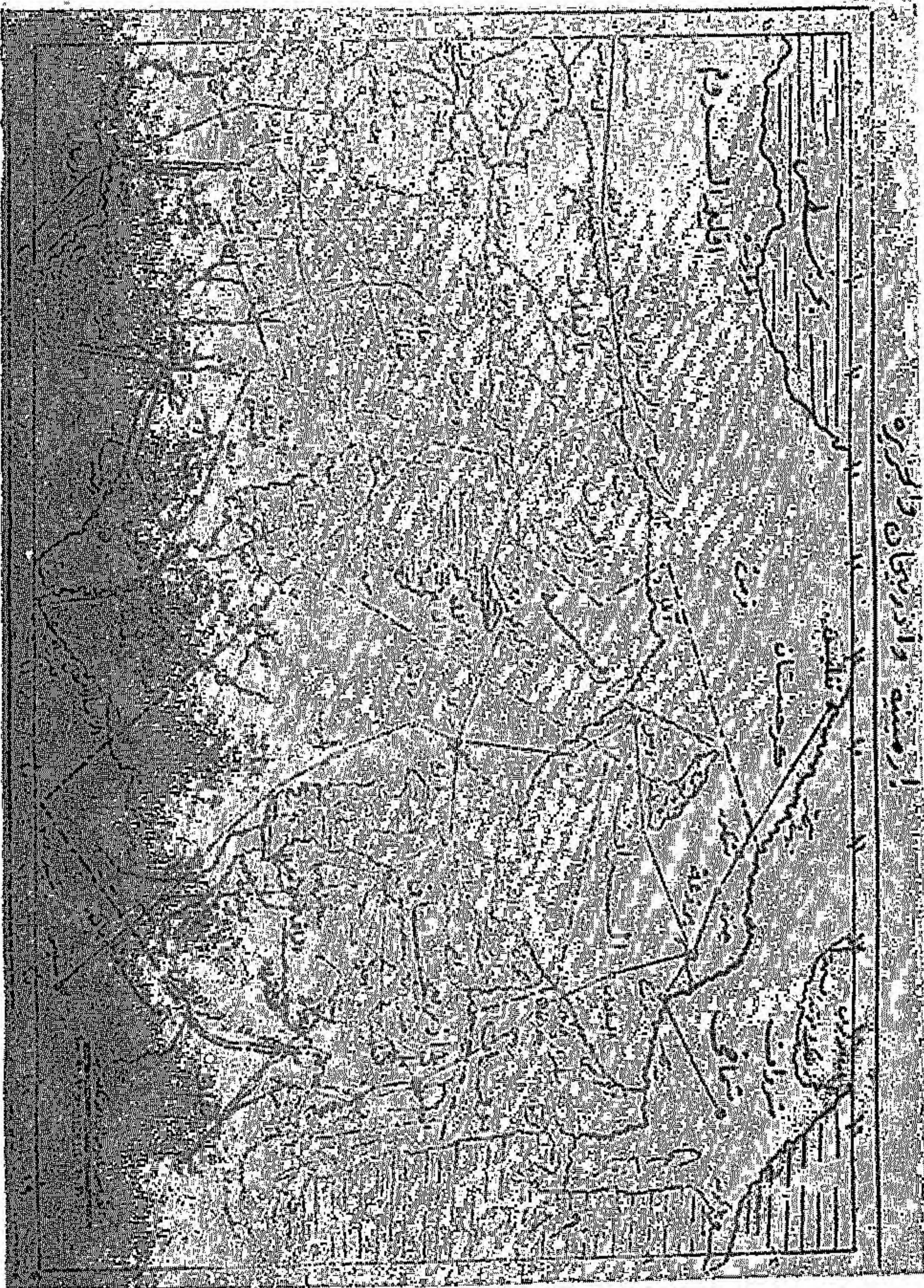
(٦٠) برزند : بلدة من نواحي تفليس من أعمال جرجان من أرمينية الأولى ، بينها وبين أردبيل خمسة عشر فرسخا ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ١٢٤ .

(٦١) نهر الرس : نهر مخرج من قاليقلا ويرى باران لم يمر بوران لم يمر بالمجمع فيجتمع هو ونهر الكر وبينهما مدينة البيلقان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٦٢) البيلقان : مدينة قرب (باب الأبواب) تصد من أرمينية الأولى قريبة من شروان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٦٣) ابن الأثير ٥/ ١٥٩ - ١٦٢ .

ارمنیه و آذربایجان و الحیره



وقدم مسلمة بن عبد الملك ارمينية ، والخزرج قد انسحبوا الى (ميمد) (٦٤) ، والحرشي يتبعها لقتالهم ، فأتاه كتاب مسلمة يأمره على قتاله الخزرج قبل قدومه ، ويعلمه انه قد عزلته رولى قيادة عسكريه غيره . وسلم سعيد الحرشي القيادة ، فأخذه رسول مسلمة وقيده وحجسه في سجن (بردقة) . وكتب مسلمة الى هشام بن عبد الملك في (دمشق) بما حدث ، فكتب هشام الى مسلمة :

اتركهم بميمد قد تراهم

وتطلبهم بمنقطع التراب !!

وأمر هشام باطلاق سراح سعيد الحرشي من السجن (٦٥) ، فعاد الى دمشق (٦٦) .

لقد كان واجب الحرشي في هذه الغزوة واضحاً جلياً : استنقاذ اسرى المسلمين وسبائهم ، واستعادة فتح المناطق التي احتلها الخزرج بسيد استشهاد الجراح بن عبد الله الحكيم (٦٧) ، وتلقين الخزرج درساً لا ينسونه ابداً لنقضهم العهد واسر كثير من المسلمين وسبي ذريتهم وقتل كثير منهم .

وكان الحرشي موقفاً غاية التوفيق في أداء واجبه على احسن وجه ، فانطلق على دواب البريد - وهي اسرع واسطة للنقل في حينه - بسرعة خاطفة ، واستهدف انقاذ اسرى المسلمين وسبائهم اولاً ، فكان يستنقذهم بالقتال فوراً بعد معرفة اماكنهم ، ومع ذلك لم يقصر في استعادة فتح المناطق المحتلة من الخزرج ، وتلقينهم درساً قاسية في القتال كيدتهم خائراً فادحة في الاموال والانفس والمعنويات ، والحقت بهم هزائم شنيعة .

فما كان ينبغي لمسلمة ان يلوم الحرشي ويقيده ويحبسه ويعزله عن قيادته لانه قاتل الخزرج قبل قدومه ، فواجب الحرشي ان يستنقذ الاسرى والسبائا بسرعة قبل ان يقتضى عليهم وينقضهم من الذل والهوان الذي لم يعتاده المسلمون وقتذاك ، ويبيدهم الى دار الاسلام احراراً ، وكان ينبغي لمسلمة ان يشكر الحرشي كما فعل هشام .

(٦٤) ميمد : مدينة باران في ارمينية الاولى ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢٢٧/٨ .

(٦٥) فتوح البلدان ٢٦٠ .

(٦٦) ابن الاثير ١٦٢/٥ .

(٦٧) ابن الاثير ١٦٢/٥ .

ومثل هذا الواجب ، يقتضي السرعة الخاطفة بالاندفاع الجريء ، لا التريث والانتظار .

لقد كانت هذه الغزوة من اروع اعمال الحرشي القتالية ، فقد جاء ارمينية والمسلمون فيها اسرى وسبائا ، فاعاد اليهم حريتهم وكرامتهم . وجاءها وهي تحت سيطرة الخزرج ، فاستنجد فتحها ، وكان الميزان العسكري الى جانب اعداء المسلمين . فجعل هذا الميزان الى جانب المسلمين ، وكان الخزرج هم الذين يقتلون المسلمين ويأسروهم ، فاصبح المسلمون هم الذين يقتلون الخزرج ويأسروهم . وكان المسلمون يخافون الخزرج ، وكانت مدن المسلمين محتلة او محاصرة : فاصبحت مدن الخزرج مفتوحة او محاصرة .

لقد قلب الحرشي خلال وقت قصير جداً الموازين رأساً على عقب في ارمينية لصالح المسلمين .

الانسان

كتب عمر بن هبيرة الذي كان على العراق الى يزيد بن عبد الملك ، باسماء من ابلى يوم (المقر) ولم يذكر سعيدا الحرشي ، فقال يزيد : « ليم لم يذكر الحرشي ! » فكتب الى ابن هبيرة : « ول الحرشي خراسان » ، فولاه (٦٨) .

« كان موقف الحرشي قبل يوم (المقر) قائداً مرؤوساً ، وفي أثناء المعركة موقفاً بطولياً مشهوداً ، لم يخف عن الخليفة يزيد بن عبد الملك وهو في عاصمته دمشق ، ولا يمكن ان يخفى على احد من الحكام والمحكومين ومنهم ابن هبيرة ، ولكنه لم يذكر اسمه في قائمة الشرف لعداوة ابن هبيرة اياه ، فلما فرأ يزيد اسماء اصحاب البلاء تسأل : « ابن الحرشي ! » فوالله ما كان الفتح الا على يديه ، وما قتل المرتدين غيره ، ويريد المرتدين الذين ثاروا على الدولة بقيادة يزيد بن المهلب ، فكتب الى ابن هبيرة : « ان وله خراسان » فولاه ثغرها ، وذلك في سنة ثلاث ومئة البعيرية (٦٩) .

وكان الحرشي عند حسن ظن يزيد بن عبد الملك به ، فقد اعاد الامن الى ربوع خراسان ، وقتل الذين نقضوا عن آخرهم وسبي ذراريتهم (٧٠) .

(٦٨) الطبري ٦٢٠/٦ ، وابن الاثير ١٠٢/٥ .

(٦٩) تهذيب ابن عسك ١٦٢/٦ - ١٦٥ .

(٧٠) تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ .

فلماذا كان ابن هبيرة يناسب المصداق
للحرشي ؟

لقد بنى الحرشي سمعته الطيبة على كفايته
الشخصية لا على حبه ونسبه ، فقد كان في أول
أيامه فقيراً معدماً (٧١) ، وإنما تقدم باخلاصه
وشجاعته ودينه (٧٢) ، فكان يعمل بأبداعه الذاتي
خضوعاً للمصلحة العامة دون أن ينتظر توجيهات
السلطة التي يرتبط بها وينفذ أوامرها ملتزماً بتلك
التوجيهات والأوامر التزاماً صارماً ، فقد لا تصله
توجيهات السلطة التي يرتبط بها مباشرة ، أو قد
تأتي متأخرة فيذهب نفسه وتفقد أهميتها ، مما
يلحق الضرر بالمصلحة العامة دون سوء .

كما أنه (يرى) الأحداث بعينيه ، فهو
(حاضر) في جو الأحداث ، بينما السلطة التي
يرتبط بها مباشرة (تسمع) عن تلك الأحداث
بأذنيها ، فهي (غائبة) عن جو الأحداث ، وليس
من (رأى) كمن (سمع) ، والحاضر يرى ما لا يراه
الغائب .

والولاة والقادة صنفان في كل زمان ومكان :
صنف (متبع) ينتظر الأوامر فينفذها حرفياً
والتوجيهات فيطبقها نصاً ، وأغلب هذا الصنف
تنقصه الكفاية أو لا يحب تحمل المسؤولية ولا يثق
بنفسه ثقة كاملة ، فهو موظف حسب . وصنف
(مبتدع) لا ينتظر الأوامر والتوجيهات ، لأنه
أعرف بالموقف الراهن من غيره ، وأغلب هذا
الصنف يتميز بالكفاية العالية ، ويجب تحميل
المسؤولية ، ويثق بنفسه ثقة كاملة .

والصنف الأول بريح صاحب السلطان
ويستريح إليه في أوقات الدعة والاطمئنان ، ولكنه
يتخلص من كل مسؤولية في أوقات الخطر والملمات .

والصنف الثاني لا يستريح إليه صاحب
السلطان في أوقات الدعة والهدوء ، ولكنه يلجأ إليه
في أوقات الحروب والملمات .

وقد كان الحرشي من الصنف الثاني ، لذلك
أثبت وجوده في أيام الشدة والمصائب ، وغاب عن
الانظار في أيام اللهو واللعب ، وربما قضى ردها
غير قليل من تلك الأيام في غياهب السجون .

والدليل على بفض ابن هبيرة للحرشي ، أنه
بادر بعزله عن (خراسان) سنة أربع ومئة الهجرية

(٧١) تهذيب ابن عساکر ١٦٢/٦ .

(٧٢) ابن الأثير ١٠٨/٥ .

(٧٢٢ م) ، بعد أن استقرت أمور ابن هبيرة في
العراق من جهة ، وبعد أن أعاد الحرشي الأمن
والسلام إلى (خراسان) واستعاد فتحها من
جديد .

وكان السبب في عزل الحرشي عن (خراسان)
بعد أن مكث فيها سنة أو بعض سنة في حرب
دائمة متقللاً في الجبال والوهاد ، معرضاً نفسه
لأعظم الأخطار ، لا يريح ولا يستريح ولا ينام ولا
يُسبِم ، فلما انتصر على الأعداء ووطد أكناف البلاد ،
وأن له أن يستريح قليلاً ويأخذ لنفسه اغفاساً ،
قصيرة ، عزله ابن هبيرة ليفلق نافذة يأتيه الريح
المزعج من منافذها ، ليولى رجلاً يريعه ولا يزعجه
وبطية ولا يعصيه .

وكان السبب في عزله ، ما كان كتبه ابن هبيرة
إلى الحرشي باطلاق سراح أحد قادة الصفد الذي
يدعى (ديوشتي) ، فقتله ولم ينفذ أمر ابن هبيرة .
كما كان يستخف بابن هبيرة ويذكره بأبي المثني ولا
يقول الأمير ، فيقول : قال أبو المثني ، وفعل أبو
المثني ، فبلغ ذلك ابن هبيرة ، فأرسل إليه جميل بن
عمران ليعلم حال الحرشي ، وأظهر أنه ينظر في
الدواوين ، فلما قدم جميل على الحرشي قال :
« كيف أبو المثني ؟ » ، فقبل له : « ان جبيلاً لم يقدم
إلا ليعلم عليك ! ومرض جميل مرضاً شديداً
وسقط شعره (٧٢) . وعولج جميل حتى تماثل
للشفاء ، فغادر (خراسان) عائداً إلى ابن هبيرة في
العراق ، فقال لابن هبيرة : « الأمر أعظم مما بلغك
.. ما يرى الحرشي إلا أنك عامل له » ، فغضب
وعزله ونفخ في بطنه النمل (٧٤) وعذبه (٧٥) .

ومن أسباب عزله ، أن ابن هبيرة وجه
معقل بن عروة إلى (هراة) (٧٦) إما عاملاً وإما
في غير ذلك من أموره ، فنزل قبل أن يمر على
الحرشي . وكتب الحرشي إلى عامله على (هراة)
بأمره أن يحمل معقلاً إليه ، فقال له الحرشي :
« ما منك من أتباني قبل أن تأتي هراة ؟ » ، فقال :
« أنا عامل لابن هبيرة ، ولاني كما ولاك » فضربه

(٧٢) فيل : أن الحرشي بعث لجميل بطيخة مسمومة ، فاكلها
ومرض وسقط شعره ، انظر ابن الأثير ١١٥/٥ ، ولا يمكن
أن نصدق هذه التهمة ، فقد كان الحرشي متديناً ، لا يقدم
على مثل هذا الأمر وهو أرفع من ذلك .

(٧٣) النمل هنا : بشور صفار مع ورم صغير .

(٧٤) الطبري ١٧-١٥/٧ ، وابن الأثير ١١٥/٥ .

(٧٦) هراة : مدينة غليجة مشهورة من أمهات مدن خراسان ،
انظر التفاصيل في معجم البلدان ٥١/٨-٥٢ ، وهي من
أهم مدن أفغانستان حالياً .

مُتَي جُلْدَة وحلقه (٧٧) . وكتب ابن هبيرة إلى الحرشي يُلخِصه ، فقال : « بل هو ابن اللخناء » (٧٨) .

ولا شك في أن للحرشي أسبابه الوجيئة التي جعلته يقف مثل هذه المواقف من ابن هبيرة ، فلم يكن الرجل غرا ولا متهمًا في عقله ، ليقف مثل هذه المواقف الجريئة دون مسوغ .

وقد سكت المؤرخون عن أسباب الحرشي ، ولكن يستطيع كل من يدرس شخصيته أن يوضح تلك الأسباب .

ويبدو أن الحرشي قتل أحد قادة الصفد بعد أن أكرمه وأحسن وفادته ، لأنه اكتشف أن هذا القائد الصفدي قد لوث يديه بدماء المسلمين واعتدى على حرمانهم ، ومن المعروف أن الحرشي أجرى تحقيقًا شاملًا دقيقًا لمعرفة الذين اعتدوا على أرواح المسلمين وأعراضهم ، فنال المجرمون من الصفد ما يستحقونه من عقاب .

ومن المحتمل أن يكون هذا القائد الصفدي أحد أولئك المجرمين ، فقتله الحرشي مجرمًا ، سياسيًا أو أسيرًا .

أما أن الحرشي يذكر ابن هبيرة بأبي المشى ولا يقول الأمير ، فهو يرى نفسه ندا لابن هبيرة فقد ولده الخليفة على خراسان ولم يوكه ابن هبيرة ، ونال هذا المنصب بجهده وعرقه وجهاده لا بوسائل أخرى .

أما عقاب الحرشي لمعقل فكان شديدًا حقًا ، ولكن لم يكن هذا العقاب بلا مسوغ ، وبخاصة أن القلائل والفتن في خراسان كانت تتطلب استعادة هيبة الحكم فيها قويا مهابا ، ولا يتم ذلك إلا بفرض السيطرة الكاملة .

وأحسب أن الحرشي كان منطقيًا مع نفسه حفيظًا غير متهور ، وكانت له أسبابه المنطقية في مخالفاته ، ولكن السلطات العليا لا ترضى من السلطات المرؤوسة غير الطاعة العمياء التي كان الحرشي يعتبرها نوعًا من النفاق والاستخذاء .

وقد كان لسلفه على خراسان عمال اختارهم ليماونوه في تحمل أعباء مهنته ، فلما قدم الحرشي خراسان لم يعرض لعمال سلفه (٧٩) ، بل تركهم على ما كانوا عليه ، مما يدل على أنه لم يأت منتقمًا

(٧٧) حلقه : وسعه بحلقة في الخلد .

(٧٨) الطبري ١٦/٧ .

(٧٩) ابن الأثير ١٠٢/٥ .

ولا كان من الذين يعملون لصالحهم الذاتية ، بل كان رجل دولة يعمل للمصلحة العامة وحدها .

وقد سجن الحرشي وعذب عذابا اليما ، وتولى أمر تعذيبه حتى الموت معقل بن عروة الذي كان الحرشي قد سجنه في خراسان وضربه مُتَي سوط كما ذكرناه ، فقد أسر ابن هبيرة عامله الجديد على خراسان أن يحمل إليه الحرشي مع معقل بن عروة ، فأساء معقل بالحرشي وضيق عليه . وفي يوم من الأيام أمر ابن هبيرة معقلا أن يعذب الحرشي ويقتله بالعذاب الاليم . وجاء المساء ، فحضر ابن هبيرة مع الصفوة من خلانته ومحاسبيه ، فقال : « من سيد قيس ؟ » فقالوا : الأمير . قال : « دعوا هذا ! سيد قيس الكوفري بن زافر ، لو يوق بليل لوافاه عشرون ألفا لا يسألونه : ليم دعوتنا ولا يسألونه . وهذا الحمار الذي في الحبس - يريد الحرشي - قد أمرت بقتله فارسيا ، وأما خير قيس لها ، فمسي أن أكونه . أنه لم يعرض إليّ أمر أرى أنني أقدر فيه على منفعة وخير إلا جررتهم إليهم » . فقال أعرابي من فزارة : « ما أنت كما تقول ! لو كنت كذلك ما أمرت بقتل فارسيا » ، فأرسل ابن هبيرة إلى معقل : « أن كفت عما كنت أمرتك به » (٨٠) .

ودار الزمن دورته ، فمات يزيد بن عبد الملك وتولى هشام بن عبد الملك سنة خمس ومئة الهجرية (٧٢٢ م) فمزل هشام ابن هبيرة عن العراق واستعمل خالد ابن عبدالله القسري (٨١) ، فبادر خالد بعد وصوله إلى العراق بإطلاق سراح الحرشي من السجن بعد أن مكث فيه سنة وشهورا . وهرب ابن هبيرة من العراق لا يلاوي على شيء ، يريد النجاة بنفسه شريدا طريدا متخفيا ، فأرسل خالد في طلبه الحرشي ، فلحقه بموضع من الفرات بقطعه إلى الجانب الآخر في سفينة ، وكان في صدر السفينة غلام يقال له : قبيش . وعرف الحرشي ذلك الغلام فقال له : « قبيش ! » ، قال : « نعم ! » ، فقال : « أفي السفينة أبو المشى ! » ، قال : « نعم » . وخرج إليه ابن هبيرة فقال له الحرشي : « أبسا المشى ! ما ظنك بي ؟ ! » ، قال : « غلني بك أنك لا تدفع رجلا من قومك إلى رجل من قريش ! » ، قال : « هو ذاك » ، قال « النجاء » (٨٢) ، وهذا

(٨٠) الطبري ١٦/٧ وابن الأثير ١١٥/٥-١١٦ .

(٨١) الطبري ٢٦/٧ ، وابن الأثير ١٢٤/٥ .

(٨٢) الطبري ١٧/٧ وابن الأثير ١١٦/٥ ، وابن هبيرة والحرشي من قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، انظر نسب ابن هبيرة في : جوهرة انساب العرب ٢٥٥ .

دليل آخر على ان الحرشي غير منتقم ولا حاقد ، ولو انه دليل على عصبية الحرشي القبلية ، وكان تصرف الحرشي تصرف الذي يفوق عن مقدرة لا من ضعف .

وكما كان ابن عبيدة يكره الحرشي لانه كان (مبتدعا) لا (متبعا) ، فقد كان مسلمة بن عبد الملك يكره الحرشي للسبب عينه (٨٢) . فقد اندفع الحرشي في قيادة خيل مسلمة وصد مقدمة يزيد بن المهلب دون استشارة مسلمة والرجوع اليه ، كما برز بروزا هاتلا في معركة (العقر) فلفت اليه الانظار .

وكما طبق الحرشي في معركة (العقر) ما أملاه عليه الموقف العسكري الراهن ، طبق في غزوة ارمينية حين كان على مقدمة مسلمة الاسلوب الذي طبقه في معركة (العقر) ، فلامه مسلمة على قتاله الخزر قبل قدومه ، وعزله عن قيادته وقيده وسجنه في سجن (برذعة) ، فانب هشام بن عبد الملك مسلمة على ما فعل في حبس الحرشي والتخلي عن تنفيذ خطته في قتال الخزر ، وأمر باطلاق سراحه (٨٤) .

وهكذا يكون جزاء (المبتدع) ، ليس بالنسبة للحرشي ، بل لكل من يتبع ولا يتبع : الحق والتشكيل بالمبتدع ، والسلامة والمستقبل للمتبع .

وهذه القاعدة تسري على (المبتدع) و (المتبع) في كل زمان ومكان ، الغرم دوما للمبتدع . والفنم دوما للمتبع ، وقلمما يتفلسح (المبتدع) الا اذا تولى المبتدع السلطات العليا وكان غير مسؤول امام احد ، وقلمما يحقق (المتبع) اذا عمل بالامرة في الظل ولم يتول السلطات العليا .

وهنا ارى ان نتوقف قليلا ، لانصاف الحرشي من اتهامه بانه تقض العهد في حرب الصفد وحرب الخزر ، فقتل اشخاصا او جماعات بعد ان اعطاهم الامان .

وقد كان الحرشي معروفا بتدينه (٨٥) ، كما كان معروفا برايه الشديد (٨٦) ، وقد علم ان رجلا من (الصفد) قتل امرأة من نساء كن في ايديهم ودفنها تحت حائط ، فقتل الحرشي القاتل بجريمته ، وقتل احد قادة الصفد الذي اعترض

الناس فقتل ناسا ، وكان في ايدي الصفد اسراء من المسلمين ، فقتلوا منهم خمسين ومئة ، ويقال : قتلوا منهم اربسين ، فأمر الحرشي بقتل المجرمين (٨٧) .

وانظر قصاص الحرشي في الخارجين على الدولة من اهل خراسان بعامة وفي الصفد وعم راس الفتنة بخاصة ، فقال الراجز :

اذا سميد سار في الاخماس
في رهج ياخذ بالانفاس
دار على التورك امر الكاس
وطارت التورك على الاحلاس
ولوا قرارا عطل القياس (٨٨)

لقد قدم الحرشي خراسان فكان المسلمون بازاء العدو ، وكانوا قد تكبوا (٨٩) ، وكان كثير من المسلمين اسرى وكثير من نساءهم سبايا ، فاعاد الامن والنظام خلال اشهر معدودات الى ربوع خراسان ، وعادت للدولة هيبتها والسلطة مركزها ، ولا مرأ في أن من اهم اسباب استعادته الامن والاستقرار بعد الخوف والفوضى يعود الى اخذ المسيء وانزال العقاب به ، فكان القصاص الذي نزل بأفراد وجماعات من الصفد باعتبارهم مجرمي حرب ، عوقبوا على ما جنت ايديهم من جرائم ، والعهد والامان الذي قطعه الحرشي على نفسه لهم افرادا وجماعات هو على جريمة انتقامهم على الدولة وحملهم السلاح عليها ، لا على الجرائم التي ارتكبوها في ايام انتقامهم قتل المسلمين وانتهاك الحرماتهم .

وما يقال عن التزام الحرشي بالضبط المتين ومعاقبة مجرمي الحرب في حرب الصفد ، يقال عنه ايضا في حرب الخزر ، فقد نفذ العهود والمواثيق بالنسبة لغير المجرمين ، اما المجرمون فلم يسكت عنهم وانزل بهم القصاص المادل كمجرمين لا كمهادين .

تولى (البصرة) شهورا من سنة ثلاث ومئة الهجرية (٩٠) (٧٢١ م) لابن عبيدة . ثم تولى خراسان في هذه السنة لابن عبيدة (٩١) ايضا ، وعزل عن

(٨٧) الطبري ٩/٧ .

(٨٨) الطبري ١٢/٧ .

(٨٩) ابن الاثير ١٠٣/٥ .

(٩٠) تاريخ خليفة بن خياط ٢٤١/١ ، وانظر الطبري ١٧/٧ .

(٩١) الطبري ٦٢٠/٦ و ١٧/٧ .

(٨٢) تهذيب ابن عساکر ١٦٤/٧ .

(٨٣) فتوح البلدان ٢٩٠ .

(٨٤) ابن الاثير ١٠٤/٥ و ١٠٨/٥ .

(٨٥) الطبري ٨/٧ .

خراسان سنة اربع ومنه الهجرية (١٢) (٧٢٢ م) ،
زنونى ارمينية وكيله سلمه بن عبد الملك سنة اثنتي
عشرة ومنه الهجرية (٧٢٠ م) . وعزل في هذه
السنة .

ومد عمل بامر ابن هبيرة في ولايته البصرة
وخراسان . وبامر سلمه بن عبد الملك في ارمينية
زنونى امير اللذان عمل الحرشي بامرتهما
ببغداد سنة ١٢٠ . لانه كان (مبتدعا) يعمل بوحى
لقابته وخبرته . ولا يستوحى من عمله من اللذين
عمل بامرتهما . فكل الاميران جهود الحرشي
المعتمد . فحبس والتنكيل .

واحب ان الحرشي لم يخالف ابن هبيرة
رسلمه لمجرد رغبته في المخالفة حبا باظهار نفسه
وموته . بل لان عامل الوقت كان عاملا حاسما
يعتسى عليه بالمخالفة . فلو انه انتظر حتى يقدم
سلمه ارمينية تبدل الموقف العسكري لصالح
الحرور . فلما انه خالف ابن هبيرة في قتل رجاله
انصعد . لانه ثبت عليه اجرامه بشكل لا يقبل
التكذيب . والحق ان ابن هبيرة . ولو شئ في سبيله
يكون .

وقد علمنا ان الحرشي يتحلى بالصبط
التي . فحرى بمثله الا يخالف مرجعه الاعلى الذي
يسل بامرته الا ضروره قصوى . لانه اذا اباح
لنفسه مخالفة رئيسه . فقد اتاح لغيره ان يخالفه
فاذا شاغ الخلاف عت القوسى . والحرشي ليس
من ذلتها بل من اعدائها الاشداء .

ولعل ما يدل على مبلغ حربه في توقيه الدين
يعتدون بامرتهما . ان الحرشي حين قدم خراسان
والبا . امر احد رجالة ان يقرأ عهده على الناس ،
وانه هذا المرسوم الذي كتبه عمر بن هبيرة
للحرشي في توليته على خراسان . وقرأ الرجل
العهد فاحت فيه . فقال الحرشي : « مهما سمعتم
من الكاتب والامير برى منه » (١٢٥) . اي برى
مما تسمعون من هذا الان (١٢٥) . وهذا دليل على
توقيه الحرشي لاسيره المباشر . وانه بمسند عن
الاستيلاء بالامير الذي يعمل بامرته المباشرة .

ولعل نقطة الضعف في الحرشي هي حبه
الشديد للمال . فالذي يبدو انه كان يحب هذا
المال حبا جما . فواقعه هذا الحب في مأزق لا يمكن

السكوت عنه او تكرانه او محاولة الدفاع عنه ،
فما اذا سح انه جمع المال لسلطته الشخصية
وبت اتهامة بذلك .

ففي ممره الصفد سنة اربع ومنه ، اصطفى
سوال الصفد وذراريهم . واخذ منها ما اعجبه . ثم
دعا مسلم بن بديل العدوي : عدي الرباب . فقال :
« وليتك المقسم » . فقال : « بعدما عمل فيه
عمالك ليلة ! ! وله غيري ! » فوله عبيد الله بن
زهير بن حيان العدوي . فاخرج الخمس . وقسم
الاموال . وكتب الحرشي الى يزيد بن عبد الملك ،
ولم يكتب الى عمر بن هبيرة . فكان هذا مما وجد
فيه عليه عمر بن هبيرة (١٢١) .

ولما حبس ابن هبيرة الحرشي اتهمه بالخيانة (١٢٧)
في الاموال . فلما عذب في السجن ادى (١٢٨) الذي
عليه .

ولكن الحرشي عذب عذابا شديدا ، فقال
كليب بن اذينة :

تصبر يا يحيى فقد كنت - علمنا

سجورا ونهاضا بثقل المقارم

وقد امر ابن هبيرة يوما المشرف على تعذيب
الحرشي ان يعذبه الى ان يقتله في السذاب (١٢٩) .

واري ان مجرد اتهام الحرشي من ابن هبيرة
لا يخفى تصديقه . فقد كان ابن هبيرة حاقدا
اشد الحق على الحرشي وكان يبغضه بغضا
شديدا . فلا يمكن ان نصدق تهمة حاقده مبغض .

ولو ان الحرشي خان في المال ، لما نال العطف
الاجتماعي على حبه وتعذبه . ولما اطلق سراحه
بعد ذلك . واسبح موضع ثقة الخليفة هشام بن
عبد الملك . فلو انه قيادة مقدمة مسلمة بن عبد الملك
في ارمينية . وكان يستشير وينفذ مشورته .

والظاهر ان الحرشي تألف بعض سادات العرب
وقادة خراسان بالمال . ليكونوا له عونا في حربه
وسلمه . وليقطع دابر الشعب على الدولة . فعلم
بذلك ابن هبيرة . وارسل رجلين من رجاله الى
الحرشي يأمره ان يدفع اولئك المنتفعين بالمال
الحكومى اليهما ليستعيدا منهم ما في ذمتهم من الاموال
الى بيت المال . فابى الحرشي ان يفعل . ولما قدم

(١٢٦) الطبري ١٠/٧ ، وابن الاثير ١٠٩/٥ .

(١٢٧) الطبري ١٩/٢ .

(١٢٨) الطبري ١٦/٧ .

(١٢٩) الطبري ١٦/٧ .

(١٢) الطبري ١٥/٧ .

(١٣) تهذيب ابن عساکر ١٦٤/٧ .

(١٤) فتوح البلدان ٦.١ ، وابن الاثير ١٠٢/٥ .

(١٥) فتوح البلدان ٦.١ .

حليقة الحرشي الذي ولاه ابن هبيرة خراسان بعد عزل الحرشي من خراسان ، أراد أخذ الناس بتلك الاموال التي قرأت عليهم ، ففعل له : ان فعلت هذا ببؤلا ، لم يكن لك بخراسان قرار ، وان لم تعمل على وضع تلك الاموال عنهم فسدت عليك وعليهم خراسان ، لان هؤلاء الذين تريد ان تأخذهم بهذه الاموال اعيان البلد . وكتب والي خراسان الذي خلف الحرشي عليها وهو مسلم بن سعيد بن اسلم بن زرعة الكلبي بذلك الى ابن هبيرة ، واوقد وندا فيهم مهزم بن جابر - احد رجالات العرب في خراسان ، فقال له : « ايها الامير ! ان الذي رفع اليك الظلم واباطل ، ما علينا من هذا كله لو صدق الا القليل الذي لو اخذنا به ادبناه » فقال ابن هبيرة : (ان الله يامرهم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) (١٠٠) ، فقال مهزم : « اخرا ما بعدها : (واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) (١٠١) » ، فقال ابن هبيرة : « لا بد من هذا المال » ، فقال مهزم : « اما والله لن اخذته لتأخذنا من قوم شديدة شوكتهم وتكايتهم في عدوك وليضرن ذلك باهل خراسان في عدوتهم وكراهم وحقتهم ، ونحن من نسر تكايد فيه عدوا لا ينقضي حربهم . ان اخذنا ليايس الحديد حتى يخلص سلوه الى جلده ، حتى ان الخادم التي تخدم الرجل لتصرف وجهها عن مولاها ومن ان الرجل الذي تخدمه ليربح الحديد ، وانتم في بلادكم متفضلون في الرقاق وفي المصفرة ، والذين فرقوا بهذا المال وجوه اهل خراسان واهل الولايات والكلف المظالم في المقاري ، وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق ، فجاءوا على الخمرات ، فوثقوا الولايات ، فاقبلوا الاموال ، فهي عندهم موقرة جمعة (١٠٢) .

ولا اري دفاعا عن الحرشي ابلغ من هذا الدفاع الذي ذكره احد رجاله لخلفه : وزعت الاموال على القتالين الاشداء ، الذين لهم نفوذ على قومهم ، ليسعينوا بها في حرب مديدة ، لا تنقضي صفحة منها ، الا لتبدأ صفحة جديدة .

وتعود الى حكاية (المبتدع) و (المتبع) ، فقد كان الحرشي مبتدعا في توزيع المال على المحاربين الاشداء من ذوي القوة والمنعة والعشيرة ، دون ان يرجع الى ابن هبيرة ليعطي من يريد ما يريد ، بل اجتهد الحرشي فاعطى المستحق للعطاء ، وهو الحاضر وابن هبيرة الثائب ، وهو يرى واميره يسمع ، فعمل الذي يقتضيه الحق وترضيته الصلحة .

- (١٠٠) سورة النساء ٥٨ .
(١٠١) سورة النساء ٥٨ .
(١٠٢) الطبري ٢/٢٠٧ .

وربما ابقى الحرشي شيئا لنفسه من هذا المال ، تحسبا للايام السود ، فلم يذكر المؤرخون انه ترك بعد رحيله عن الدنيا دارا او دينارا ، فما خان الحرشي في المال . ولكنه فرقته في المستحقين .

وقد غضب ابن هبيرة على الحرشي ، وامره بان يجمعه ممن اخذه ، فابى الحرشي ، فحاول ان يجمعه خلفه دون جدوى ، لا لان الحرشي قد فرقته عن غير المستحقين بل لان المال لم يفرق باسمه على الموائين له ، فانه هدية شخصية من مال ابن هبيرة الخاص ، ففوت عليه الحرشي هذه الفرصة لحشد الاتباع والموائين بمال الدولة لا بماله ، لذلك غضب واراد استرجاع المال تكايد بالحرشي ، فما استطاع استرجاعه وباءت محاولته بالاخفاق .

وتعود الى الحرشي انسان ، فقد جاء في بعض المصادر التاريخية : ان الحرشي قتل المقنع بخرسان سنة ثلاث وستين ومئة الهجرية (٧٧٩ م) على عهد الخليفة المهدي العباسي (١٠٢) ، وان الخليفة المهدي وجه الحرشي سنة ثمان وستين ومئة الهجرية (٧٨١ م) في اربعين الف رجل الى (طبرستان) (١٠٤) ، وان الحرشي قدم على الخليفة هرون الرشيد بأربعمائة بطل من ابطال (طبرستان) فاسلموا على يدي الرشيد سنة تسع وثمانين ومئة الهجرية (١٠٥) (٨٠٤ م) . ومن الواضح ان الحرشي الذي عمل في عهد بني امية وهو الذي تقرا سيرته هذه ، غير الحرشي الذي عمل في عهد بني العباس التي تحدثت عنه تلك المصادر في حرب المقنع وفي ولاية طبرستان ، فالفرق الزمني بين الاثنين كبير جدا ، فالاول تولى (خراسان) سنة ثلاث ومئة الهجرية ، فليس من المقبول ان يتولى جيشا ويقاوم المقنع سنة ثلاث وستين ومئة الهجرية ، اي بعد ستين سنة ، ويتولى (طبرستان) سنة تسع وثمانين سنة من ولايته (خراسان) ، اي بعد ست وثمانين سنة !

وقد ذكرت بعض المصادر ان الذي قتل المقنع سنة ثلاث وستين ومئة الهجرية هو سعيد الحرشي (١٠٦) لا الحرشي ، وهو سعيد الحرشي (١٠٧) لا الحرشي . وهو سعيد الحرشي (١٠٨) لا الحرشي ،

- (١٠٢) انظر الطبري ٨/١٢٥ و ٨/١٢١ ، وابن الاثير ٦/٥١-٥٢ وذكرها ابن الاثير في حوادث احدى وستين ومئة الهجرية ، وانظر تاريخ ابن خياط ٢/٢٦٩ .
(١٠٤) الطبري ٨/١٦٧ .
(١٠٥) الطبري ٨/٢١٦ .
(١٠٦) العبر ١/٢١٠ .
(١٠٧) النجوم الزاهرة ٢/٢٨ و ٢/٤٥ .
(١٠٨) ابن خلدون ٢/٢٢٩ و ٢/٤١٠ .

وأن الذي سار في أربعين ألفاً إلى (طبرستان) هو
الجرشي (١٠٦) لا الحرشي .

كما ورد أن الذي قتل المنع سنة ثلاث وستين
ومئة الهجرية هو سعيد الحرشي (١١٠) .

والفرق كبير جداً بين سعيد الحرشي وما جاء
في المصادر الأخرى (١١١) .

وقد شب للحرشي وترعرع وأصبح أحد ولاة
بني العباس على الموصل ابن للحرشي هو يحيى
الحرشي الذي تولى (الموصل) إهرون الرشيد سنة
ثمانين ومئة الهجرية (١١٢) (٧٩٦ م) ، وكان ليحيى
هذا قصر في لجف (١١٢) سور (نينوى) التي تقع على
الجانب الأيسر من نهر (دجلة) مقابل مدينة (الموصل)
يقفل بينهما النهر ، يعرف بقصر الحرشي ، وسكن
أولاده (الموصل) ويعملون حاكمة (١١٤) لصنع القماش
الموصلي .

وكان الحرشي يكنى : أبا يحيى (١١٥) ، وأمه
حبشية ، وولده بأرمينية كما ذكرنا في (الموصل)
أيضاً .

ولا نعلم متى ولد ولا متى رحل ، وتفصيل
حياته إنساناً قليلة ، وذكر أخباره الشخصية نادر
بعكس أخباره العامة ، فهي مستفيضة ، ويبدو من
حياته العامة أنه كان إدارياً حازماً ووالياً قديراً ،
عسائري سود نفسه بكفايته وشجاعته وحزمه ،
ولكنه كان عائر الحظ في حياته الشخصية ، إذ كان
يحسن في أداء واجبه أحساناً فريداً ، ولكنه كان
يجازي على أحسانه بالسجن والتعذيب ، لأنه يعمل
ما (يجب) أن يعمل ، لا ما (يجب) امرأؤه أن
يعمل .

وكان المتوقع أن يقف المؤرخون طويلاً على
إبراز سجيته في (الابتداع) وتنكره لسجية أمثاله
في (الاتباع) ، ولكنهم بخلوا عليه كثيراً ، فمثله في

(١.٩) العبر ٢٥٢/١ .

(١١.١) البداية والنهاية ١٢٥/١ .

(١١١) الجرشي : نسبة إلى جرشي بطن من حمير ، وقيل
موضع باليمن ، انظر لب الآليات ٦٣ ، والحرشي :
نسبة إلى الحرشي ، محلة بمصر وبطن من طيء ، انظر
لب الآليات ٧٨ . والحرشي : نسبة إلى الحرشي بن
كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ، انظر الآليات ٧٨ .
والحرشي : نسبة إلى حرث جد ، انظر الآليات ٧٨ .

(١١٢) ابن الأثير ١٥٢/٦ وتاريخ الموصل ٢٨٦ .

(١١٣) لجف : سرة الوادي ، انظر تاج العروس ٢٢٢/٦ .

(١١٤) تاريخ الموصل ٢٩٢ .

(١١٥) الطبري ١٦/٧ .

سجيته الابتداعية قليل نادر ، ولكن القطار السريع
كثيراً ما يتوقف في المحطات الصغيرة ولا يتوقف في
المحطات الكبيرة .

وحفظت الأنداز مختلفة بالنسبة للمؤرخين ،
فمنهم من أخذ حقه كاملاً ، ومنهم من غمط حقه ،
ومنهم من أخذ أكثر من حقه ، ومن الذين غمطهم
التاريخ سعيد الحرشي .

القائد

اتخذ سعيد الحرشي الجندية مهنة له ،
فرغمته هذه المهنة بالتدريب ، حتى تسلم المناصب
القيادية الرفيعة ، وأصبح أحد قادة الأمويين
اللامعين ، يستعين به الخلفاء في المهمات .

تولى خراسان بعد أن اشتعلت نارا ، بإيعاز
من الخليفة يزيد بن عبد الملك ، فاستعاد فتح ما نقض
منها وأعاد إليها الأمن والسلام ، خلال أشهر
معدودات .

وتولى حرب أرمينية بعد أن استشهد قائدها
العام وأبيد جيش المسلمين فيها قتلاً وأسراً ،
وتولاها بأمر من الخليفة هشام بن عبد الملك ،
فاستعاد فتحها وأعاد إليها الأمن والسلام خلال
أشهر معدودات .

لقد أصبح الحرشي رجل الساعة من بين
القادة البارزين في الدولة ، وهذا منتهى النجاح
الذي يمكن أن يطمح إليه جندي ارتقى إلى منصب
القيادة ، ثم ارتقى بين القادة إلى مكان الصدارة ،
فأصبح الملقب الذي تنبج إليه الأنظار حين تدلهم
الخطوب .

ومن الواضح أنه شهد معارك لتوطيد الأمن في
الداخل ولإستعادة الفتح في الخارج قبل معركة
(العقر) التي تولى فيها القيادة . إذ أثبت وجوده في
المعارك الأولى جندياً متميزاً أهلته كفايته لتولي
القيادة في معركة (العقر) ، ولكنه في هذه المعركة
أثبت وجوده قائداً متميزاً بالإضافة إلى البات
وجوده جندياً متميزاً في معاركه الأولى .

وكان موقفه في معركة (العقر) مشهوداً ،
ولكن هذا الموقف غمط بعد المعركة غمطاً متعمداً حتى
يحرم من ثمرات النصر ، إلا أن يزيد بن عبد الملك
الذي تسامع بموقف الحرشي المشرف في معركة
(العقر) من مصادر غير رسمية ، أنصف الحرشي
وأعطاه حقه الذي تستدعي المصادر الرسمية غمطه ،
فشارك غيره في ثمرات النصر ، ولم يقتصر على تحمل
وبلات المعركة ليستأثر غيره بالثمرات .

فقد كانت تورد يزيد بن المهلب على يزيد بن عبد الملك ثورة عارمة حقا ، فالمهالبة من سادات السرب وقادتهم . وثالث لهم مكانة رفيعة بين اندلس وشعبية طائفة . وقد خلع يزيد بن المهلب يزيد بن عبد الملك (١١١) ، فكانت معركة (المقر) بالنسبة ليزيد بن عبد الملك معركة حياة أو موت ، لانها من المعارك الداخلية الحاسمة . لذلك كتب ابن هبيرة أمير العراق الى يزيد بن عبد الملك بأسماء الذين ابلاوا يوم (المقر) بلاد حسنا ، ولم يذكر الحرشي في قائمة الشرف . فلما قرأ يزيد بن عبد الملك اسماءهم ، قال : « ابن الحرشي ؟ » قواله ما كان القمع الاعلى يديه ، وما قتل المتوردين غيره . فكتب الى ابن هبيرة بامرء أن يولي الحرشي خراسان (١١٢) .

وتولى الحرشي خراسان ، فكان عند حسن ظن الخليفة به وعند حسن ظن الناس به أيضا .

وتولى هشام بن عبد الملك بعد وفاة أخيه يزيد بن عبد الملك ، وأصيب المسلمون في ارمينية واستشهد قائدهم الجراح بن عبدالله الحكمي ، وأصبح من بقي فيها من المسلمين اسرى وسبائا الا الذي بقي منهم خائفا يترقب في بلد محاصر لا يعرف عمله متى يقتحمه العدو او في بلد لا يدري اخاه متى يقرض عليهم الحصار .

حينذاك بادر هشام الى استدعاء الحرشي ، فبحث بين يديه موقف المسلمين اليأس في ارمينية ، فاقترح الحرشي عليه أن يتولى امر إعادة الامور الى نصابها في ذلك البلد الثاني البعيد ، رساله ان يحمله على دواب البريد التي كانت اسرع واسطة للتنقل يومذاك ويضعه هشام على رأس قوات خفيفة سريعة ، وسار على عجل يسير للمسلمين في طريق طريق رحلته الشاقة الطويلة ما حاق بالمسلمين في ارمينية ويندبهم للجهاد .

وتم يكد يصل الى ارمينية الا وانقش كالسقر على الصخور : واستعاد فتح البلاد ورفع الحصار عن المدن المحاصرة واستنقذ الاسرى والسبائا ، فصدق وعده الخليفة واعاد الامن والسلام الى ارمينية .

فما هي مزايا قيادة الحرشي ، الذي اخذت يديه في طريق التقدم من جندي مغرور الى قائد

(١١٦) الطبري ٥٧٨/٦ .

(١١٧) تهذيب ابن عساکر ١٦٤/٧ - ١٦٥ ، وانظر الطبري ٦٢٠/٦ ، وابن الاثير ١٠٢/٥ ، وفي الاصل ، فنيسل المرتدين ، ولم يكن هناك مرتدا بل كان متمردا ، ولعل هذا الخطا تصحيف .

لامع . التي دأبت يحتل مركز القيادة المرموقة في ساحة المعركة ، فيجتاحني الاحوال والصعوب بسرعة وكفاية ؟! بعد ان عند الحرشي البنددية مهنة له ، وكانت عند المهنة محببة الى نفسه ، فهو من هواها ، فليس يتورع عنها ، مما يدل على ان طبيعة الموهوب جعله يحب نفسه البنددية ويتفرغ لها في حياته تفرغا تاما .

ربما يتبادر الى الالهام انه امتحن الجندية لفقره وشوره ، وقد كان فقيرا معدما حقا في ايامه الاولى . ولكن الغرايف في الجندية لا يبرز فيها بروزا عابثا . كما انه أصبح واليا ولكنه بقي والبنا غازيا . تعاش مع الجندي في القيافي والتفارب ولم يعش مع المدنيين في المدن والقصور .

انه صاحب طبع موهوب في الجندية ، فهو يستلهم من احسن قدوة الى قمة راسه . امتحن "بجنته" ولم يستهن بها (١١٨) .

وقد طعم هذا الطبع الموهوب وشذبه بالعالم العسكري المكتسب في استعمال السلاح والفروسية ، وبالشجوية العملية في ممارسة الحروب داخليا في القلاع على انفسه والتفورات الداخلية ، وخارجيا في استمداد البلاء المقترحة وفي ضم فتح جديد . وبذلك اجتمع له عناصر الشجاعة للقائد ومزايا القائد المتميز : الطبع الموهوب ، والسلم المكتسب ، والتجربة العملية .

واجتماع هذه المزايا الثلاث في الحرشي هي سر نجاحه دائما . وتميزه بالشجاعة قائدا متميزا .

وقد كان يتمتع بشجاعة تادرة واقدام فد ، والشجاعة والاقدام وحدهما قد يؤديان الى التهلكة نتيجة للمغامرة غير المدروسة . وقد كان الحرشي يتميز بروح المغامرة حقا ، وتكثفها مغامرة يقودها عقل متزن وذلك لامع . لذلك كانت مغامرته تؤدي الى النصر دائما ، فلم تهزم له راية ابدا .

وحب الحرشي للمغامرة الساقطة ، ادت به الى تطبيق (حرب الصاعقة) التي تتميز بالسرعة والجرأة والمغامرة والاندفاع ، فقد كانت حربه في ارمينية نوعا متاليا من حرب الصاعقة التي تتميز فيها تذكرو من قادة المتحج الاولين : خالد بن الوليد والمثنى بن حارث الشيباني والحرشي .

(١١٨) امتحن الجندية ، اتخذها مهنة له . ولم يستهن بها : لم يستلهم . وامتنع : اتخذ مهنة ، وامتنع الشيء : ابتذله .

ونهوض بالحرب الساعة أو الحرب الخاطفة دليل على حبه لتحمل المسؤولية ، فهو يتقبلها ولا يلتقيها على عاتق غيره ، ويتحمل وحده نتائجها . وهو كذلك يعمل ما يلقى عليه الموقف الراهن ويقرر وينفذ ما يقرره ، غير منتظر وصول الاوامر اليه من القادة الذين يعمل بأسرتهم ، فقد تضيق عليه الفرصة السانحة اذا بقي مستكنا مبعثدا اذا انتظر اوامر غيره ، فهو قائد (مبتدع) وليس قائدا (متبعا) .

والدليل على أنه كان مغامرا عاقلا لا اهوج ، هو استشارته وتقبله للمشورة ، وتنفيذ رأي المشير اذا اقتنع به ، وحينذاك تصبح روح المغامرة والاندفاع فيه اناة وتحفظا (١١٩) ، ولكنها اناة المتربص وتحفظ المتحفظ .

وكان الحرشي يقود رجاله من الامام ، فيقول لهم : « اتبعوني » ، وهو يقاتل امامهم ، ولا يقود رجاله من الخلف ، فيقول لهم : « تقدموا » ، وهو يتبع في الخلف لحماية نفسه في مكان امين .

وكان مثالا شخصيا لرجاله في الشجاعة والاقدام والاستقلال في الحرب ، وهو القائل :

ولست لسامر ان لم تسروني

امام الخيل اطمن بالعوالي

فانحرب حمامة الجبار منهم

بغضب الحد حودث بالصدال

فما انا في الحروب بسستكين

ولا اخشى مصاولة الرجال

وقد قال ذلك في حشد من رجاله بعد تولي خراسان ورسوله الى مقر عمله (١٢٠) .

والقائد الذي يجعل من نفسه مثالا شخصيا لرجاله ، ويطبق أعماله على اقواله ، يلتزم بما يقول التزاما صارما ، هو الذي يقود رجاله الى النصر ، فما القائد الذي يقول ولا يفعل ، فلا يقود رجاله الا الى الهزيمة .

كان لا ينام ولا يتنيم ، ولا يربح ولا يهزيع ، يحرس أصحابه على القتال ، يتميز بمنطق أخاذ وبيان مشرق وقابلية نادرة على الخطابة في مواجهة الجماهير (١٢١) ، مسمر حرب (١٢٢) يجد راحتته في القتال لا في الظلال .

(١١٩) انظر الطبري ٨/٧ ، وابن الاثير ١٠٧/٥ .

(١٢٠) الطبري ٦٢١/٦ ، وابن الاثير ١٠٤/٥ .

(١٢١) الطبري ٦٢١/٦ - ٦٢٢ ، وابن الاثير ١٠٢/٥ - ١٠٤ .

(١٢٢) مسمر حرب : موفد حرب .

ويقدر استشار الحرشي بالخطر ، كان اشارة بالاسن والسلامة لرجاله ، فقد كان يحرس على ارواح المسلمين ولا يقرر بهم ، وكان حرسه الشديد بالمسلمين مشرب الامثال (١٢٣) .

وكان الحرشي يتحلى بالضبط المتين ، ولا يتحلى بمتى ويلتزم به التزاما صارما ، ويطالب رجاله بالالتزام به التزاما صارما ، مما اشاع النظام في رجاله وجعلهم ينفذون اوامره نصا وروحا .

والقائد الذي لا يتحلى بالضبط لا يستطيع ان يقرنه على غيره ويشيعه في رجاله ، والجيش الذي لا يتحلى بالضبط المتين لا ينفذ الاوامر الصادرة اليه بحرس وامانة ، وتنبأ منوياته بسرعة خاطفة ليولي الادبار .

وكان الحرشي يطبق مبدأ المباغتة ، وهي اعم مبادئ الحرب على الإطلاق ، وقد طبق هذا المبدأ بالمكان ، فهاجم العدو في مكان لا يتوقعه ، وبالزمان فهاجم العدو بوقت لا يتوقعه وبسرعة لا يتوقعها .

وكان يطبق مبدأ المعنويات ، فوجوده في القيادة يرفع معنويات رجاله من جهة ، فهو فارس قيس بشهادة عدوه اللدود ابن هبيرة الذي يكرمه (١٢٤) ، وهو فارس الحرب بشهادة (كارزنج) أحد قادة انصفد البارزين (١٢٥) ، ويؤثر في مستويات اعدائه من جهة اخرى .

كما أنه بانتصاراته المتوالية ورايته التي لم تهزم ابدا ، يرفع معنويات رجاله ويؤدي بمعنويات اعدائه الى الانهيار .

ولا ينتصر جيش الا اذا كانت معنوياته عالية ، فالمعنويات لا تقل اهمية عن الماديات في احراز النصر .

وكانت انتصارات الحرشي حافزا للشعراء في مديحه ، فقال الشاعر في وصف انتصاره على الخزر في ارمينية :

انت الذي ادرك الله العباد به

بعد البلاء بتأييد واطفار

موفق للهدى والرشد مضطلع

كيد الحروب اريب زنده واري

تضمن الحزم والايمان منبره

كالصبح اقبل في غمر وإسفار

(١٢٣) ابن الاثير ١٠٧/٥ .

(١٢٤) الطبري ٦٦/٧ .

(١٢٥) الطبري ٦٢٢/٦ .

لأمت ما شئت من شمس ومن شمس
 للمسلمين بجدر غير عشار
 على وان شديد ليس يملكه
 من شأننا كان غير الخاق الباري
 قد أبدت الحرب فيها عن نواجلها
 وشعرت عن شدائها أي تنهار
 وانت يوم أبي جروان (١٢١) اذ رجعت
 فيه الطراخين ذو تقض وإسار (١٢٢)
 لقيتهم بليوث في اللقاء وقد
 واقوا بأرض بادي الزم (١٢٣) جرار
 نجستهم جوس قزم (١٢٤) ما يقيلهم
 بالخيول تنقض أوتارا بأوتار
 والخيول سائمة نضج الدماء بها
 من عنتها بعد إنزال وإصدار (١٢٥)
 من كل طرف شديد الشجب منصات
 نهدي أشق كصدر الرمح خطار
 فهم يولتون والفرسان تضربهم
 بكل غضب شديد المتن بنار
 إمام ليث هزير فرهد (١٢٦) أزر (١٢٧)
 سلب الدواس (١٢٨) هصور هيصم فساري (١٢٩)
 عبل الذراع أبي الشبلين ذي لب
 دلس هو عداة على الساري (١٣٠)
 ويوم أسراب (١٣١) اذ جاشت جموعهم
 واسمروا نار حرب أي اسمار

- (١٢٦) في الاصل : جزوان ، والصحيح : جروان وهي :
 باجروان ، مدينة بارمينية .
 (١٢٧) امرار : تفيض ، وأمر الشيء : صيره مرا .
 (١٢٨) الزم : التموخ والتكبر .
 (١٢٩) القزم : السيد العظيم .
 (١٣٠) المل : شرب ثانية . النهل : الشرب الاول . إصدار :
 شبع .
 (١٣١) فرهد : في الاصل : فرهم ، والفرهد : ولد الاسد ،
 والفرهد من الغلمان : الحسن المتلذذ .
 (١٣٢) الأزر : القوة .
 (١٣٣) الصلب : الشديد القوي . والدواس : وصف للمبالغة ،
 الشجاع الذي يدوس أقرانه .
 (١٣٤) الهصور : الاسد . الهيصم : الفيلك الشديد الصلب .
 والفساري : الفرس .
 (١٣٥) العبل : السخيم من كل شيء ، ويقال : عبل الذراعين ،
 والشبل : ولد الاسد . لب : جمع : لبدة الشعر
 التراكب بين كتلي الاسد . اللس : الداهية .
 العداة : الشديد العدو من الناس والخيول .

واقبالوا كالتماع البرق بيصهم
 لهم عصار تراه بعد إعصار (١٣٦)
 نيرت ، بالخيول والرايات تتقدمها
 بشمارة من عباد الله أخيار
 إمدك الله رب العالمين بهم
 مومنين أمام الناس انصار
 فذلك الله جمع الشرك اذ رجعوا
 على بدبك وأخرى كل كفار

ولا يعرف شيئا عن قائل هذا الشعر ، ويبدو
 أنه من فرسان الاعراب الذين يتقنون اللفاظ
 الجارية العوشية ومفردات الخيل والسلاح
 والاسد والابطال : فهو فارس معجب بفارس ،
 وليس شاعرا متكبرا .

لقد كان الحرشي سريع القرار صائبه ، ذا
 طبع موهوب وعلم مكتسب وتجربة عملية ، يتحلى
 بالشجاعة والاقدام ويتميز بالفروسية التي تفوق
 بها على الأقران ، ويتمتع بروح المغامرة والذكاء
 الالهي ، وينطبق حرب الصاعقة في حروبه ، مبتدعا
 لا متبعا ، يقود رجاله من الامام ويجعل من نفسه
 مثلا لشخصيا لرجاله ، ذا ضبط متين ، حريصا
 على ارواح المسلمين ، يطبق مبدأ المباشرة ومبدأ
 المنويات .

انه فارس العرب ، يشق بنفسه وبرجاله
 وقيادته ويشقون به ، ويحبونه ويحبهم ، ويخلص
 لهم ويخلصون له ، ذا شخصية قوية نافذة ، كون
 نفسه بكفايته ومزايده لا بنسبه وحسبه ، وتولى
 المناصب القيادية والادارية بجهد وسعي وعرقه ،
 فسعت اليه تلك المناصب ولم يتولها بالوراثة او
 بالتزلف أو بالوسائل الاخرى .

ان الحرشي قائد قد لا يتكرر الا نادرا .

الحرشي في التاريخ

يذكر التاريخ للحرشي ، بأنه قائد عصامي ،
 بدأ حياته العملية جنديا ثم تدرج في سائر العسكرية
 حتى أصبح قائدا في الدروة .

ويذكر له أنه بذل قصارى جهده في القضاء
 على الثورات والفتن الداخلية دفاعا عن سلامة
 الدولة وكيانها .

- (١٣٦) أسراب : جمع سرية : الجماعة ينسلون من المعسكر
 فيغيرون ويرجعون .
 (١٣٧) العصار : الفبار الشديد . الأعصار : ربح تهب بشدة
 وتثير الفبار .

الجراح بن عبدالله الحكمي

فاتح بلنجر (١٢٨) وفاتح

شطر ارمينية ثانية

نسبه وايامه الاولى

هو الجراح بن عبدالله الحكمي نسبه الى
الحكم بن سعد العشيقة (١٢٩) من مذحج (١٤٠) ، وكان
الحكم أكبر أبناء سعد العشيقة وبه يتكنى (١٤١) ،
ومذحج من القبائل اليمنية : من كهلان بن
سبا (١٤٢) .

والجراح يتكنى : ابا عقبة ، دمشقي الاصل
والمولد (١٤٣) .

ولا ذكر في المصادر المستعمدة التي بين ايدينا
لايامه الاولى : مولده ، نشأته ، تعليمه ، فقد
أغفلت تلك المصادر حياته الخاصة ، واقتصر
المؤرخون على ذكر حياته العامة في تولي المناصب
الادارية والقيادية وجهاده .

ويبدو انه لم يشغل نفسه بالعلوم السائدة
في عصره كعلوم القرآن والحديث واللغة والتاريخ ،
فكثرت عنه كتب الطبقات التي تسمى بالمحدثين
والعلماء والمؤرخين ، بل شغل نفسه بالاعمال
الادارية واليا ، والاعمال العسكرية جنديا وقائدا
وسجائدا ، فاهتم المؤرخون باعماله العامة في الدولة
الاسلامية ، ولم يهتم به غيرهم ، لانه لم يكن له
اثر يذكر في المجالات الفكرية الشائعة في ايامه .

جهاده

١ - الفاتح :

١ - في سنة اربع ومئة الهجرية (٧٢٢ م)
ولي يزيد بن عبد الملك الجراح بن عبدالله الحكمي
ارمينية (١٤٤) .

(١٢٨) بلنجر : مدينة بلاد الخزر خلف مدينة باب الابواب ،
انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ٢٧٨ .

(١٢٩) الانساب المتفقة ٤٤ .

(١٤٠) لب الابواب في تحرير الانساب ٨٢ .

(١٤١) جمهرة انساب العرب ٢٠٧ .

(١٤٢) جمهرة انساب العرب ٢٠٧ .

(١٤٣) الاعلام ١٠٦/٢ نقلا من : سير النبلاء - ج ١ - المجلد
الرابع ، وانظر القاموس الاسلامي ١/ ٥٨٨ .

(١٤٤) ابن الاثير ١١١/٥ وتاريخ خليفة بن خياط ٢٢٧/١ والمير

ويذكر له انه استعاد فتح بلاد الصفد
(تركستان الغربية) من خراسان واعاد اليها الامن
والسلام بخاصة والى خراسان بعمامة ونشر العربية
لغة الاسلام دينا في ربوع خراسان .

ويذكر له ، انه استعاد فتح ارمينية ، واعاد
اليها سلطة الدولة الاسلامية ، ونشر العربية لغة
والاسلام دينا في ربوعها .

ويذكر له ، انه استغذ عشرات الالوف من
اسرى المسلمين الذين كانوا تحت سيطرة الصفد
في خراسان والخزر في ارمينية ، وقلب الموازين في
تلك الارحاء الشاسعة لصالح المسلمين .

ويذكر له ، انه كان قائدا واداريا (مبتدعا)
يعمل ما تطلبه عليه المصلحة العامة ، وليس قائدا
واداريا (متبعا) ينفذ اوامر السلطة حتى ولو
ناقضت المصلحة العامة ، فكان بحق رجل دولة
بكل معنى الكلمة لا إمعة يعمل مع الاهواء .

ويذكر له ، انه احرز انتصارات باهرة
داخليا وخارجيا ، فموقف من انتصاراته بالحبس
والتعذيب والتشكيل ، لانه كان يعمل ما (يجب)
ان يعمل لا ما (يحب) رؤساؤا ان يعمل .

ويذكر له ، انه كان في الحرب يقود الجيوش
في اخطر ميادينها ويكون مقره في خطوطها الامامية ،
فاذا حل السلام استثمر غيره نتائج انتصاراته ،
فيكون مقره في السجون متحملا العذاب الاليم .

ويذكر له ، ان فارس العرب دون منازع ،
يستأثر بالاخطار ويستأثر غيره بالفنائم .

ويذكر له ، انه كان رجل الساعة في اللغات ،
ورجل السجون في النزعات .

ويذكر له ، انه كان يؤثر ان يكون غازيا في
العراق ، على ان يكون واليا في المدن .

ويذكر له ، انه كان يقود رجاله من الامام لا
من الخلف ، وكان اسوة حسنة لرجالته في التذكية
والاقدام .

ويذكر له ، انه قائد توفرت فيه الشروط
الكاملة للقائد المتميز : الطبع الموهوب ، والعلم
المكسب ، والتجربة العملية .

يرحم الله الاداري الحازم ، القائد الفاتح ،
فارس العرب ، سعيد بن عمرو الحرشي .

وسبب بولية الجراح : ان المسلمين في سنة ثلاث ومئة الهجرية (٧٢١ م) دخلوا بلاد الخزر (القفقاس) من ارمينية وعليهم ثببت الشيرازي (١٢٥) فاجتمعت الخزر في جميع كثير : وامانتهم الشوك من مختلف انواعهم . فلقوا المسلمين في مكان يعرف بـ (مرج الحجارة) . ونسب القتال بين الجانبين بشدة وعنف . فقتل من المسلمين بشر كثير (١٢٦) : واستولى الخزر عن مسكرهم وغنموا جميع ما فيه (١٢٧) . وذلك في شهر رمضان في عز موسم الشتاء من سنة ثلاث ومئة الهجرية (١٢٨) .

وهكذا اجتمعت على المسلمين حشود الخزر الشديدة وبرد الشتاء في عنقوانه : فادى ذلك الى هزيمتهم .

واقبل المنهزمون الى الشام : وقدموا على يزيد بن عبد الملك وفيهم ثببت : فوبخهم يزيد على الهزيمة : فقال ثببت : « يا امير المؤمنين ! ما جئت ولا نكبت عن لقاء العدو ، ولقد لصقت الخيل بالخيول والرجل بالرجل : ولقد طاعتني حتى انقص رمحي : وفاربت حتى انقطع سيفي : غير ان الله تبارك وتعالى يفعل ما يريد » (١٢٩) .

ولا تمت الهزيمة على المسلمين : طمع الخزر في البلاد : فجمعوا وحشدوا : فاستعمل يزيد الجراح : وامده بجيش كثيف : وامره بغزو الخزر وغيرهم من الاعداء : وقصدهم في عقر دارهم . وتسامع الخزر وحلفاؤهم بتقدم المسلمين : فلجأوا الى مدينة (باب الابواب) . ووصل الجراح الى مدينة (برذعة) (١٣٠) فاقام بها حتى استراح هو ومن معه : وتوجه نحو الخزر : فمهر نهـر « الخزر » (١٣١) : فسمع ان بعض من كان معه في

في خبر من غير ١٢٦/١ وتاريخ الموصل ١٧ ، وانظر فتوح البلدان للبلاذري ٢٨٩ ، والبداية والنهاية ٢٢٠/١ .

(١٢٥) في تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ : ان قائد المسلمين كان معلق بن صفار البهراني .

(١٢٦) في تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ : فاصيب من المسلمين جميعا .

(١٢٧) ابن الاثير ١١٠/٥ .

(١٢٨) تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ .

(١٢٩) ابن الاثير ١١١/٥ .

(١٣٠) برذعة : مدينة من مدن ارمينية الاولى ، وانظر ما جاء عنهما من تفاصيل في كتاب : معجم البلدان ١١٩/٢ - ١٢٢ .

(١٣١) نهـر الكر : ينبع من تودة جرجان (جورجيا) من جبال (جلدور) ويهر بمدينة تفليس ، ويبلغ طوله نحو ٩٢ كم . وانظر ما جاء عن هذا النهـر في : معجم البلدان ٢٢٧/٧ - ٢٢٨ .

جيشه من اجل الجبال : جبال القفقاس : قد كاتب هناك الخزر : فجرد يمسير الجراح اليه : فامر مسيرته مسيرته بالناس : « ان الامير مقيم ههنا عدة ايام . فاستخرجوا من الميرة » فكتب ذلك الرجل الى ملك الخزر يخبره ان الجراح مقيم : ويشير عليه بشرك الحرقة لئلا يطمع المسلمون فيه (١٣٢) .

ولا كان القليل امر الجراح بالرحيل : فسار متجيدا : حتى انتهى الى مدينة (باب الابواب) : فلم ير الخزر . ويبدو انهم انسحبوا بسرعة من المدينة الى منطقة حشودهم : فدخل المسلمون المدينة . وبث الجراح سراياه على ما يجاور المدينة : فغنموا وغادوا في الغد .

وسار الخزر وحلفاؤهم الى المسلمين بقيادة ابن ملكهم (ابن خاقان) . فالتقوا عند نهـر « الران » (١٣٣) : فنسب القتال الشديد بين الجانبين : وحرق الجراح اصحابه : فظفر المسلمون بالخزر وهزموهم : فطاردهم المسلمون يقتلون ويأسرون : خلق منهم خلق كثير وغنم المسلمون جميع ما معهم (١٣٤) : وقتل حصن (الحصين) سلما ونقل اهله عنه .

وسار الجراح بالمسلمين الى مدينة (برغوا) (١٣٥) : فاقام عليها ستة ايام وهو مجد في قتال أهلها : فطلبوا الامان : فامنهم ونقلهم منها .

وسار الجراح الى (بلنجر) : وهو حصن مشهور من حصونهم : وكان اهل الحصن قد جمعوا ثلاثمائة عجلة : شدوا بعضها الى بعض وجعلوها حول حصنهم ليحتموا بها : وتمنع المسلمون عن الوصول الى الحصن : وكانت تلك السجلى السد شيء على المسلمين في قتالهم (١٣٦) .

وخرج رجل من المسلمين : فقال : « من يشتري الله نفسه ؟ » : فاجابه جماعة ما بلغت عدتهم ثلاثين رجلا : اكسروا جفون سيوفهم : وشدوا على العجل : واجلوا الرجال عنها : واخذوا عجلة منها .

وجد الخزر بقتالهم : ورموا من الشباب

(١٣٢) ابن الاثير ١١١/٥ .

(١٣٣) نهـر الران : هو نهـر (اران) : انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢١٢/٢ - ٢١٤ ، ومنطقة اران من ارمينية الاولى .

(١٣٤) ابن الاثير ١١٢/٥ ، وانظر الصبر ١٢٦/١ .

(١٣٥) برغوا : لم نجد لهذه المدينة ذكرا في معجم البلدان ، ووردت في تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٧/١ : برغوا .

(١٣٦) ابن الاثير ١١٢/٥ .

ما كان يحجب الشمس ، فلم يتراجع مفاوير المسلمين حتى وصلوا الى العجبل ، وتعلقوا ببعضها وقطعوا الحبل الذي بمسكها ، وجذبوها ، فانحدرت . وتبعها سائر العجل : لان بعضها كان متدودا الى بعض : وانحدر الجميع الى المسلمين (١٥٧) .

والتحم القتال واشتد ، وعظم الامر على الجميع ، حتى بلغت القلوب الحناجر : فانهمز الخزر وحلفاؤهم ، واستولى المسلمون على الحصن عنوة ، واسابوا جميع ما فيه من غنائم للمسلمين ، فاصاب الفارس ثلاثمائة دينار ، وكانوا بضعة وثلاثين الفا ، وكانت تلك المعركة في ربيع الاول (١٥٩) من سنة اربع ومئة الهجرية (١٦٠) .

وسار الجراح عن (بلنجر) بعد ان اسر اولاد صاحب (بلنجر) واهله ، فبعث الجراح اليه واحضره ، ورد امواله واهله وحصنه وجعله عينا للمسلمين يخبرهم بما يفعل الخزر وحلفاؤهم .

ونزل المسلمون على حصن (الويندر) (١٦١) ، وبه نحو اربعين الف بيت من الترك ، فصالحوا الجراح على مال يؤدونه (١٦٢) .

وسار الجراح الى (ورتان) (١٦٣) ، قادركه الشتاء ، فاقام المسلمون فيها .

وكتب الجراح الى يزيد بن عبد الملك يخبره بما فتح الله عليه ، وان اهل تلك البلاد تجمعوا واخذوا الطرق على المسلمين ، ويساله المدد .

ووعده يزيد الجراح ان يرسل له المدد من المقاتلين ، قادركه الاجل قبل ان يرسل ما وعده به من المدد الى الجراح ، فارسل هشام بن عبد الملك الى الجراح ، فافره على عمله ، ووعدته بارسال المدد (١٦٤) .

ب - وفي سنة خمس ومئة الهجرية (٧٢٣م) رحف الترك نحو ارمينية ، وزحف الجراح لصد رحف الترك ، فالتقى الجانبان بموضع يقال له :

(١٥٧) تاريخ خليفة بن خياط ٢٣٧/١ .

(١٥٨) ابن الاثير ١١٢/٥ .

(١٥٩) كان فتح بلنجر يوم الاحد ثلاث خلون من ربيع الاول ، انظر خليفة بن خياط ٢٣٧/١ .

(١٦٠) ابن الاثير ١١٢/٥ ، وتاريخ خليفة بن خياط ٢٣٧/١ . (١٦١) ويندر : لا ذكر له في معجم البلدان .

(١٦٢) ابن الاثير ١١٢/٥ .

(١٦٣) تاريخ خليفة بن خياط ٢٣٨/١ ، وفي ابن الاثير ١١٢/٥ : انه عاد الى رستاق (على) .

(١٦٤) ابن الاثير ١١٢/٥ .

(الزم) (١٦٥) بين نهري : (الكر) و (الرس) في ارمينية ، في شهر رمضان من هذه السنة ، وقد استمر القتال اياما : فانهمز الترك (١٦٦) .

والظاهر ان المدد الذي وعد الخليفة هشام بارساله الى ارمينية قد وصل الى الجراح في الوقت المناسب : فاستأنف المسلمون استعادة ما انتقض من ارمينية ، ففزا الجراح (اللان) (١٦٧) وهي بلاد واسعة غنية ، فاستعاد فتحها وفتح مدائن وحصونا وراء (بلنجر) ، واصاب غنائم كثيرة (١٦٨) .

ج - وفي سنة ست ومئة الهجرية (٧٢٤م) غزا الجراح بلاد (اللان) فصالح اهلها وادوا الجزية (١٦٩) بعد ان اوغل في بلاد الخزر ، وهو اول من تغل من باب اللان في ارمينية (١٧٠) .

د - وفي سنة سبع ومئة الهجرية (٧٢٥م) عزل هشام بن عبد الملك الجراح عن ارمينية واذربيجان وولاه مسلمة بن عبد الملك (١٧١) .

ولم يذكر المؤرخون سببا لعزل الجراح عن ارمينية واذربيجان ، لان الجراح لم يقصر في عمله قائدا واداريا ، كما ان نزاعته كانت فوق الشبهات ، ويبدو ان هشام بن عبد الملك اراد ان يستفيد من كفاية اخيه القيادية في منطقة اشتد فيها القتال وكررت الحوادث . فعزل الجراح واستعمل اخاه .

٢ - الشهيد :

أ - في سنة احدى عشرة ومئة الهجرية (٧٢٦ م) استعمل هشام بن عبد الملك الجراح على ارمينية واذربيجان ثانية ، وعزل اخاه مسلمة بن عبد الملك (١٧٢) .

(١٦٥) الزم : بليدة على طريق جيحون من ترمذ وامل ، انظر معجم البلدان ١٠٥/٤ ، وليس هي الفسودة لبعدها عن ساحة القتال ، بل هي موضع بين نهري (الكر) و (الرس) في ارمينية .

(١٦٦) تاريخ خليفة بن خياط ٢٣٩/١ .

(١٦٧) اللان : بلاد واسعة في طرف ارمينية قرب مدينة (باب الابواب) مجاورون للخزر ، انظر معجم البلدان ٢١٦/٧ .

(١٦٨) ابن الاثير ١٢٥/٥ ، وتاريخ خليفة بن خياط ٢٣٩/١ والبدية والنهاية ٢٣١/٨ .

(١٦٩) ابن الاثير ١٢٤/٥ .

(١٧٠) تاريخ خليفة بن خياط ٢٤٩/٢ .

(١٧١) ابن الاثير ١٢٧/٥ .

(١٧٢) ابن الاثير ١٥٨/٥ وتاريخ الاسلام ٣٠٢/٤ والنجوم الزاهرة ٢٧٠/١ وابن خلدون ٢٩٩/٢ وتاريخ الوصل ٢٠٠ وتاريخ خليفة بن خياط ٢٥٢/٢ .

واوسعها وأصمها ، وكانت القاعدة الرئيسة هي الكوفة لفتح المشرق الاسلامي ، الا اذا كان موضع ثقة الحجاج بخاصة والدولة بعامة وذا كفاية ادارية عالية .

وفي سنة تسعين الهجرية ، أصبح الجراح عامل البصرة للحجاج بن يوسف الثقفي (١٨٢) ، وهكذا تقدم في سنك المناصب الادارية ، فكان قبل سنة (وكيلا) فأصبح بعد سنة (اصيلا) .

واستمر الجراح في منصبه عاملا على البصرة حتى سنة اربع وتسعين الهجرية (١٨٢) .

٢ - وفي سنة ثمان وتسعين الهجرية تولى يزيد بن المهلب بن ابي صفرة خراسان لسليمان بن عبد الملك بن مروان ، فلما سار يزيد الى خراسان استخلف على مدينة (واسط) - وكانت يومئذ عاصمة العراق - الجراح (١٨٢) ، وهذا دليل على كفايته المتميزة في الادارة وثقة يزيد بن المهلب به بعد الحجاج بن يوسف الثقفي .

وفي سنة تسع وتسعين الهجرية أصبح الجراح عاملا على خراسان لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (١٨٥) ، وليس من السهل الحصول على ثقة عمر بن عبد العزيز بسهولة ويسر ، الا اذا كان مستحقا لهذه الثقة دينا وكفاية .

فاقر عمر بن عبد العزيز الجراح على خراسان سنة مئة الهجرية (١٨٦) ايضا في ايام القبض على يزيد بن المهلب وحبيه (١٨٧) ، وهي ايام عصيبة بالنسبة للدولة ، لان يزيد بن المهلب من رجالات العرب وقادتهم البارزين ، ولانه من قبيلة الازد التي تدافع عنه حتى الموت ، ولان له شعبية طائفة في مختلف القبائل العربية الاخرى وغير العربية ايضا وبخاصة في خراسان بالذات .

ولكن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ، عاد وعزل الجراح في هذه السنة عن خراسان وولاهما عبدالرحمن بن نعيم القشيري (١٨٨) ، وكان عزل الجراح في شهر رمضان من هذه السنة ، فكانت ولايته بخراسان سنة وخمسة اشهر : قدمها سنة

ودخل الجراح بلاد الخزر من ناحية (تفليس) ، واستعاد فتح مدينة من مدن الخزر هي مدينة (البيضاء) (١٧٢) ثم انصرف سالما (١٧٢) .

وجمعت الخزر جموعا كثيرة بقيادة ابن خاقان ، فدخلوا ارمينية ، ثم سار ابن خاقان فحاصر (اردبيل) (١٧٥) .

ب - وفي سنة اثني عشرة ومئة الهجرية (٧٢٠ م) ، زحف الجراح من (بردعة) (١٧١) ، وكان الخزر والترك قد حشدوا جموعهم من ناحية (اللان) . وعسكر الجراح ومن معه بمرج (اردبيل) ، وقاتل جموع الخزر والترك اشد قتال رآه الناس ، فصر الفريقان صبرا جميلا (١٧٧) .

وتكاثر الخزر والترك على المسلمين ، فاستشهد الجراح لثمان بقين من رمضان سنة اثني عشرة ومئة الهجرية . وغلبت الخزر على (اذربيجان) واوغلوا في البلاد حتى قاربوا مدينة (الموصل) ، وعظم الختل على المسلمين (١٧٨) وتكبدوا خسائر فادحة بالارواح والاموال .

الانسان

١ - ابلغ عشاما خبر الجراح ، دعا سيدها الحرشي (١٧٩) فقال له : « بلغني ان الجراح قد انحاز عن المشركين !! » فقال الحرشي : « كلا يا امير المؤمنين ! الجراح اعرف بالله من ان ينهزم ، قتيل ! » ، فلا عجب ، اذ كان الجراح خيرا فاضلا من عمال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (١٨٠) .

٢ - وبرز الجراح لأول مرة سنة سبع وثمانين الهجرية ، اذ كان على (البصرة) خليفة للحجاج بن يوسف الثقفي الذي كان على العراق والمشرق كله (١٨١) .

ولا يمكن ان يولى الجراح مدينة البصرة ، التي كانت والكوفة في حينه اعظم مدن العراق

(١٧٢) البيضاء : مدينة بلاد الخزر خلف باب الابواب ، انظر التفاسيل في معجم البلدان ٢/٢٢٥ .

(١٧٤) ابن الاثير ٥/١٥٨ وتاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٤ .

(١٧٥) تاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٤ - ٢٥٥ .

(١٧٦) تاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٥ .

(١٧٧) ابن الاثير ٥/١٥٩ وتاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٦ .

(١٧٨) ابن الاثير ٥/١٥٩ .

(١٧٩) انظر سيرته الملصقة في كتابتنا : قادة فتح المشرق الاسلامي .

(١٨٠) ابن الاثير ٥/١٥٩ .

(١٨١) الطبري ١/١٢٢ وابن الاثير ١/٥٢٠ .

(١٨٢) الطبري ٦/١٧٢ وابن الاثير ٤/٤١٨ .

(١٨٢) الطبري ٦/٢٩١ .

(١٨٤) الطبري ٦/٥٢٦ وابن الاثير ٥/٢٥٠ .

(١٨٥) الطبري ٦/٥٥٤ وابن الاثير ٥/٤٤٠ .

(١٨٦) الطبري ٦/٥٢٧ .

(١٨٧) انظر التفاسيل في الطبري ٦/٥٥٦ - ٥٥٨ .

(١٨٨) هو عبدالرحمن بن نعيم القامدي الازدي ، انظر تفاسيل

نسبه في : جمهرة انساب العرب ٢٧٨ .

تسع وتسعين الهجرية : وخرج منها لايام بقيت من شهر رمضان سنة مئة الهجرية (١٨٩) .

وكان سبب عزل الجراح ، ان يزيد بن المهلب لما عزل عن خراسان : ارسل عامل العراق عاملا على (جرجان) (١٩٠) : فاخذه جهم بن زحر الجعفي (١٩١) : وكان على جرجان عاملا ليزيد بن المهلب : وحبيه وقيده وحبس رهطا قدموا معه . وخرج جهم الى الجراح بخراسان : فاطلق اهل جرجان عاملهم : فقال الجراح لجهم : « لولا انك ابن عمي لم اسوئك هذا » : فقال جهم : « ولولا انك ابن عمي لم آتاك » .

وكان جهم سلف الجراح من قبل ابنتي الحسين بن الحارث : واما كونه ابن عمه ، فلان الحكم جد الجراح والجعفي جد جهم هما ابنا سعد العنبري (١٩٢) .

وقال الجراح لجهم : « خالفت امامك ، فافز لعاك تظفر فيصلح امرك عنده » : فوجهه الى (الختل) (١٩٣) ، فغنم منهم ورجع .

واوفد الجراح وفدا الى عمر بن عبدالعزيز مؤلف من رجلين من العرب ورجل من الموالي ، فتكلم العربيان والموالي ساكت ، فقال عمر : « ما انت من الوفد ؟ » : قال : « بلى ! » فقال : « فما يمنك من الكلام ؟ » : فقال : « يا امير المؤمنين ! عثرون الفا من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق ، ومثلهم قد اسلموا من الذمة يؤخذون بالخراج : فامرنا عصبي جاف : يقوم على منبرنا فيقول : اتيتكم حفيبا (١٩٤) وانا اليوم عصبي ، والله لرجل من قومي احب الي من مئة من غيرهم (١٩٥) . وهو بعد سيف من سيوف الحجاج : قد عمل بالظلم والمدوان » . قال عمر : « اذن بمثلك يوفد » ؟ .

وكتب عمر بن عبدالعزيز الى الجراح : « انظر

(١٨٩) الطبري ٥٥٨/١ ، وانظر ابن الاثير ٥٠/٥ .

(١٩٠) جرجان : مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وراسان ، وهي من خراسان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٧٩٠٧٥/١ .

(١٩١) جهم بن زحر بن قيس : قاتل قتيبة بن مسلم الباهلي انظر تفاصيل نسب في جمهرة انساب العرب ٤٠٩ .

(١٩٢) ابن التفاصيل في جمهرة انساب العرب ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(١٩٣) الختل : كورة واسعة كثيرة المدن ايضا وراء النهر (نهر جيحون) ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٤٠١/٣ .

(١٩٤) الحفي : اللطيف الرفيق ، وفي التنزيل العزيز : (انه كان حفييا) .

(١٩٥) يزيد : رجل من العرب احب اليه من مئة غير العرب .

من صلى قبلك الى القبلة فضع عنه الجزية » ، فسارع الناس الى الاسلام . فقبل للجراح : ان الناس قد سارعوا الى الاسلام نفورا من الجزية ، فامتحنهم بالختان . فكتب الجراح بذلك الى عمر ، فاجابه عمر : « ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم دا عيا ولم يبعثه خائفا » .

وقال عمر : « ايتوني رجلا صدوقا اساله عن خراسان » : فقبل له : عليك بابي مجلز ، فكتب الى الجراح : « ان اقبل واحمل ابا مجلز وخلف على حرب خراسان عبدالرحمن بن نعيم العامري » .

وخطب الجراح قبل رحيله فقال : « يا اهل خراسان ! جئتم في ثيابي هذه التي علي ، وعلى فرسي ، لم اصب من مالكم الا حلية سقي » ، ولم يكن عنده الا فرس وبغلة !

وسار عن خراسان ، فلما قدم على عمر قال : « متى خرجت ؟ » قال : « في شهر رمضان » ، قال : « صدق من وسفك بالجفاء ! هلا اقامت حتى تغفر ثم تخرج ! » .

وكان الجراح قد كتب الى عمر : « اني قدمت خراسان : فوجدت قوما قد ابطرتهم الفتنة ، فاحب الاله واليه ان يعودوا لينموا حق الله عليهم ، فليس يكفهم الا السيف والسوط ، فكرهت الاقدام على ذلك الا باذنك » ، فكتب اليه عمر : « يا ابن ام الجراح ! انت احرص على الفتنة منهم لا تضرب مؤمنا ولا معاهدا سوطا الا في الحق : واحذر القصاص : فانك صائر الى من يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ، وتقرأ كتابا : (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها) (١٩٦) . . » .

وقال عمر لابي مجاز : « اخبرني عن عبدالرحمن بن عبدالله ! » قال : « يكافي الاكفاء ، ويمادي الاعداء ، وهو امير يفعل ما يشاء ، ويقدم ان وجد من يساعده » ، قال : « لعبدالرحمن بن نعيم ؟ » : قال : « يحب العافية والثاني ، وهو احب الي » ، فولاد الحرب والصلاة وولي عبدالرحمن القشيري الخراج : وكتب الى اهل خراسان : « اني استعملت عبدالرحمن على حربكم وعبدالرحمن بن عبدالله (١٩٧) على خراجكم » ، وكتب اليهم بامرهما بالمعروف والاحسان (١٩٨) .

(١٩٦) الآية الكرسي من سورة الكهف ١٨ : ١٩ .

(١٩٧) عبدالرحمن بن عبدالله القشيري : احد بني الامور بن قشير ، انظر الطبري ٥١١/٦ .

(١٩٨) ابن الاثير ٥٢٥٠/٥ ، وانظر التفاصيل في الطبري ٥٥٨/٦ - ٥٦٢ ، وانظر فتوح البلدان ٦٠٠ .

ومن الواضح ان الجراح كان لا غبار على تدبيرة ونزاهته واستقامته ، ولكن اجتهد في تطبيق الاسلام بخلاف عن اجتهد عمر بن عبدالعزيز فالاول يرى ان الناس قد غيروا ما بانفسهم فلا يستقيمون الا بالشدة والعقاب ، والثاني يرى تطبيق تعاليم الاسلام نصا وروحا ، فلا يعاقب المرء الا بذنب ثبت عليه ، فاختلافهما في اسلوب تطبيق المبادئ لا في المبادئ .

ان عزل الجراح كان لاختلافه في الاجتهاد عن الخليفة الصالح الورع ، ولم يكن عن تقصير او انحراف او ريبة .

٥ - وتولى الجراح ارمينية واذربيجان مرتين : الاولى من سنة اربع ومئة الهجرية (٧٢٢م) الى سنة سبع ومئة الهجرية (٧٢٥ م) ، والثانية من سنة احدى عشرة ومئة الهجرية الى ان استشهد على ارض ارمينية سنة اثني عشرة الهجرية (٧٢٠ م) ، فسقط مضرجا بدمائه ولم يسقط من يده السيف .

وهكذا قضى الجراح زهرة حياته اداريا وقائدا في خدمة الدولة الاسلامية واعطى من نفسه للمصلحة العامة كل شيء ، ولم يأخذ لنفسه منها شيئا .

٦ - وكانت له في ارمينية آثار ادارية لها صلة بالقضايا العسكرية : منها كتابه في الصلح لاهل تغليس ، وهذا نصه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من الجراح بن عبدالله لاهل تغليس من رستاق (منجليس) (١٩٩) من كورة (جرزان) (٢٠٠) ، انه اتوني بكتاب امان لهم من حبيب بن مسلمة (٢٠١) على الاقرار بصغار الجزية : وانه صالحهم على ارضين لهم وكروم وارحاء يقال لها (اوارى) و (سابينا) من رستاق منجليس ، وعن طعام وديدونا من رستاق (محويط) من كورة جرزان ، على ان يؤدوا عن هذه الارحاء والكروم في كل سنة مئة درهم بلا ثمانية ، فانفذت لهم امانهم وصلاحهم وامرت الابرار عليهم ، فمن قرىء عليه كتابي ، فلا يتعد فيهم ذلك ان شاء الله (٢٠٢) .

(١٩٩) منجليس : الرستاق الذي عاصمته مدينة تغليس .
(٢٠٠) جرزان : اسم جامع لناحية يارمينية ، قصبها تغليس ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٨٢/٢ - ٨٤ .
(٢٠١) حبيب بن مسلمة الفهرزي : انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح الشرق الاسلامي .
(٢٠٢) فتوح البلدان ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٧ - ولما نزل الجراح مدينة (برذعة) ايام ولايته على ارمينية ، رفع اليه اختلاف مكابيلها رموازينها . فاقامها على العدل والوفاء ، واتخذ مكيالا يدعى : الجراحي ، فاهلها يتعاملون به (٢٠٣) .

وهذه اللوحة من اهتمامه في القضايا الادارية التي اوردها المؤرخون مثالا على اهتماماته الادارية الاخرى : يدل على مبلغ حرصه على شؤون رعيته وسهره على مصالحها .

٨ - ومما يدل على شهامة الجراح ومروءته ، ان مسلمة بن عبد الملك حلف ان يبيع ذرية آل المهلب بعد انتصاره عليهم ومقتل يزيد بن المهلب واخوته واولاده (٢٠٤) ، فقال الجراح : « فانا اشترهم منك لابر يمينك » ، فاشتراهم بمئة الف ، فلم يأخذ مسلمة من الثمن ، وخلق الجراح — سيبلهم جميعا (٢٠٥) .

وعهدنا بأكثر الناس ، مع المنتصر على المهزوم ، ومع اصحاب السلطان على الدين زال سلطانهم ، ومع القوي على الضعيف ، ومع الفني على الفقير ، ومع الحي على الميت ، الا اصحاب المروءات الرفيعة : وما اقلهم في كل زمان ومكان ، وشؤلاء يكونون مع (الحق) لا مع المصلحة الشخصية .

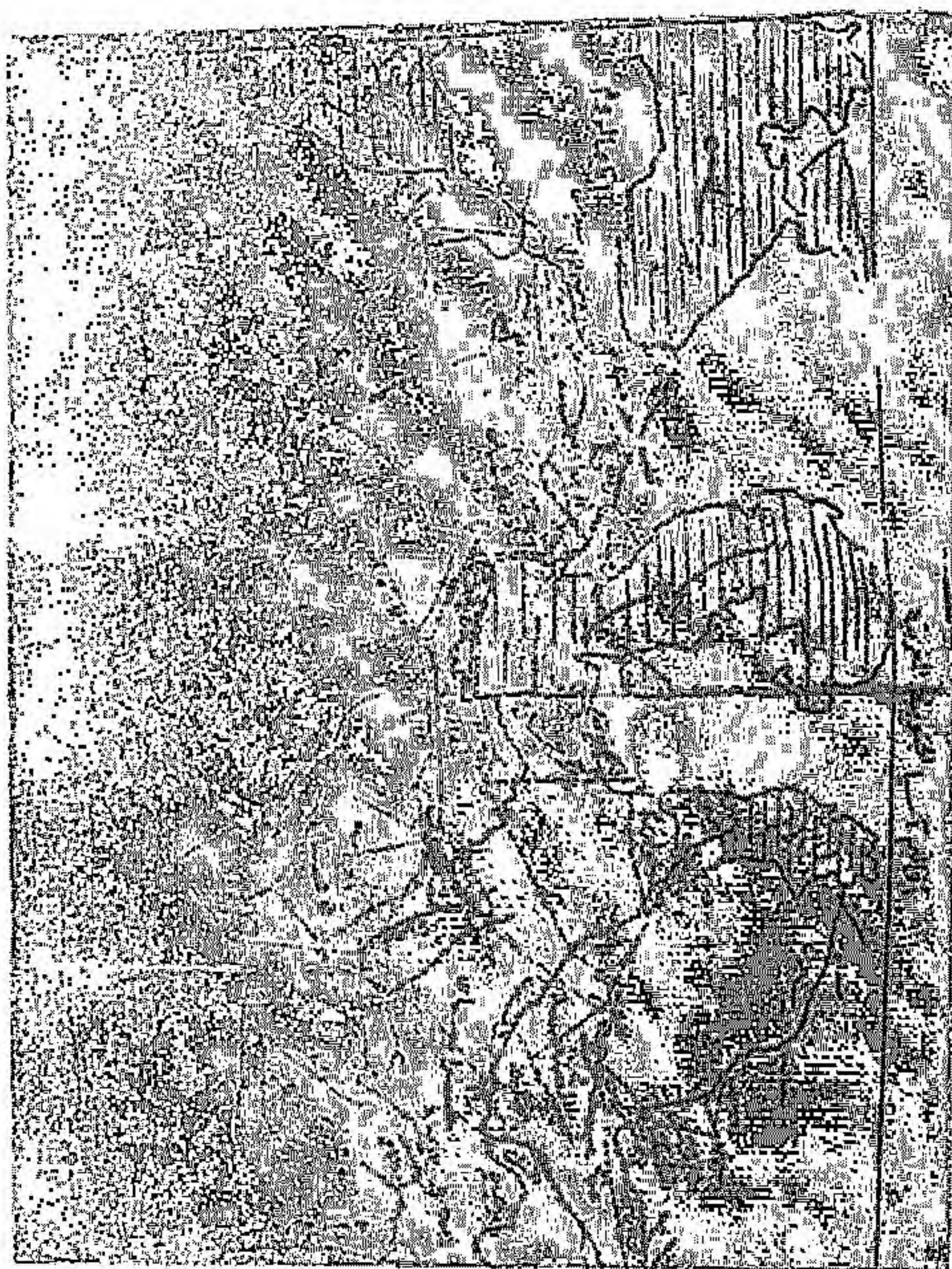
ولم يكن بمقدور كل احد ان يتقدم على شراء ذرية قائد تخلق عنه الحفظ واصبح في عداد الاموات ، وهذا دليل على قوة شخصية الجراح ومبلغ ثقة مسلمة به : بالاضافة الى جوده وكرمه ومروءته .

فلا عجب ان يرثيه الثمراء ، ويرثيه الخليفة هشام بن عبد الملك (٢٠٦) ، ويجزع لوته المسلمون . وكان له عقب بوادي (إس) (٢٠٧) .

القائد

في سنة الثنين وثمانين الهجرية (٧٠١ م) ، كانت الحرب دائرة بين ثورة عبدالرحمن بن محمد بن الاشعث في العراق وبين الحجاج بن يوسف

(٢٠٣) فتوح البلدان ٢٨٩ .
(٢٠٤) انظر تفاصيل فتنة يزيد بن المهلب في الطبري ٥٧٨/٦ .
(٢٠٥) ٦٠٤ ، وابن الاثير ٥٧/٥ - ٨٩ .
(٢٠٥) الطبري ٦٠٢/٦ ، وابن الاثير ٨٦/٥ .
(٢٠٦) انظر ابن الاثير ١٦٨/٥ .
(٢٠٧) إس : من قرى خوازم ، انظر معجم البلدان ٢٥٧/١ ، وانظر جمهرة انساب العرب ٤٠٨ عن عقبه ونفاميسل نسبه .





الثقفي عامل الدولة على العراقيين (٢٠٨) ، واستمرت الحرب بين الجانبين مدة يوم وثلاثة أيام ، وكانت أشد كنانب ابن الأشعث قتالا واستيالا هي كتيبة القراء المؤلفة من علماء المسلمين وقادة فكريهم ، يحمل عليهم رجال الحجاج فلا يروحون ، وكانوا قد عرفوا بشبانهم البطولي . وخرجت كتيبة القراء ذات يوم من أيام القتال كما كانوا يخرجون ، وعبا الحجاج صفوفه . وعبا ابن الأشعث أصحابه وعبا الحجاج لكتيبة القراء ثلاث كتائب ، وبسبب عليها الجراح ، فاقبلوا نحوهم فحملوا على القراء حملات كل كتيبة تحمل حملة . فلم يسرحوا وسبروا (٢٠٩) .

وكانت ثورة ابن الأشعث تهدد مصر الدولة بأفدح الاخطار ، وكان القراء صلب رجال ابن الأشعث وعمودهم الفقري . لثقة الناس بهم ، ولأنهم كانوا يستقلون في الحرب ويطلبون الشهادة أو النصر ويضربون أروع الأمثال في الثبات لأصحاب ابن الأشعث وكان القضاء على مقاومة كتيبة القراء قضا مبرما على ثورة ابن الأشعث . فتولية الحجاج للجراح على كتائب مقاومة كتيبة القراء ومصادولتها ، دليل على أن الحجاج يثق بكفاية الجراح القيادية وشجاعته واقدامه وأنه مسر حرب حقا .

وفي هذه الثورة في أيام الحرب . خرج عبدالله بن رزام الحارثي ، فطلب المبارزة . فخرج اليه رجل من عسكر الحجاج ، فقتله . وفعل ذلك ثلاثة أيام . يقتل كل من يبارزه من رجال الحجاج ، وفي اليوم الرابع خرج . فقال أصحاب الحجاج : جاء ، لا جاء الله به ! وطلب الحارثي المبارزة . فقال الحجاج للجراح : « اخرج اليه » . وخرج الجراح ، فقال له الحارثي وكان له صديقا : « ويحك يا جراح ! ما أخرجك ! » فقال : « ابتليت بك » قال : « هل لك في خير ! » قال الجراح : « ما هو ! » قال : « انهزم لك وترجع الى الحجاج وقد أحسنت عنده وحمدك ، وأما أنا ، فأحتمل مقالة الناس في انهزامي حبا لسلامتك ، فإني لا أحب قتل مثلك من قومي » ، فقال الجراح : « افعل » .

وحمل الجراح على الحارثي ، فاستطرد له الحارثي ، وحمل عليه الجراح بجذ يريد قتله ، فصاح للحارثي غلامه ، وكان ناحية معه ماء ، ليشربه ، وقال له : « يا سيدي ! ان الرجل يريد قتلك » .

فطلق عليه الحارثي وضربه بسهمود على رأسه فصرعه ، وقال له : « يا جراح ! بس ما جزيتني ! أردت بك العافية وأردت قتلي ! انطلق ، فقد تركتك للقرابة والمشيرة (٢١٠) .

ومهما تكن نتيجة المبارزة ، إلا أن مجرد اختيار الحجاج للجراح ليتولى مبارزة بطل من الأبطال انتصر على أخرائه ثلاثة أيام متوالية . يدل على أن الجراح كان بين جيش الحجاج بطلا متميزا لامعا ، خاصة ، وأن انتشار مبارز على قرينه . يؤثر في معنويات أصحاب المنتصر فيرفعها عاليا ، ويؤثر في معنويات أعداء أصحابه فيردبها الى الخضم ، والتضر دائما لذوي المعنويات العالية ، والهزيمة دائما لذوي المعنويات المنهارة .

كما أن إشار الحارثي للجراح بالنصر ، واستثارته بالهزيمة طوعا . في مثل تلك الظروف الحرجة ، يدل على مكانة الجراح السامية ليس بين أصحابه حسب ، بل بين أعدائه أيضا ، ولا يكون هذا التنازل الطوعي إلا لشخصية قوية نافذة تملأ الاعين قدرا وجلالا .

وكان الجراح يوسم بالبقاء ، أي أنه صاحب ضبط شديد ، يسيطر على رجاله سيطرة قوية ، ومزبة الضبط اثنين أحدي مزايا القائد الجيد .

وكان الجراح يتميز بالحرس الشديد في محاولة الحصول على المعلومات المفصلة عن عدوه ، وقد استطاع أن يكشف أن بعض من كان معه في جيشه من أهل جبال القفقاس قد كاتب ملك الخزر يخبره أن المسلمين قد ساروا اليه ، فتظاهر الجراح بالبقاء في (برذعة) . فكتب ذلك العين الى ملك الخزر يخبره أن المسلمين مقيمون . وحينذاك بادر الجراح بالمسير ، فرحل مسرعا الى هدفه (٢١١) .

والقائد الحريص على اقتناص المعلومات التفصيلية عن عدوه ، قائد يعمل في النور لا في الظلام ، لأن عملياته تكون على هدى وبصيرة ، فيتحرك وعينه مفتوحة ، مما يسر له احراز النصر .

وقد أدى تظاهر الجراح بالبقاء في (برذعة) وقتا طويلا : ثم رحيله السريع عنها الى هدفه ، مباغتة للعدو في الزمان . لأن الجراح وسيل الى هدفه في وقت لا يتوقعه ذلك العدو ، والمباغتة كما هو معروف أهم مبادئ الحرب على الإطلاق .

وحين فتح الجراح مدينة (بلنجر) أسر أولاد

(٢١٠) ابن الأثير ١/ ١٨٠ .

(٢١١) ابن الأثير ٥/ ١١١ .

(٢٠٨) انظر التفاصيل في ابن الأثير ١/ ١٦١ - ١٨٠ .

(٢٠٩) الطبري ٦/ ٢٥٠ وابن الأثير ١/ ١٧٢ .

ساحبها وغنم أمواله وسيطر على حصنه ، ولكنه استدعى إليه صاحب (بلنجر) ورد أمواله وأهله وحصنه إليه وجعله عيناً للمسلمين يخبرهم بما يفعلونه الخزر وحلفاؤهم (٢١٢) .

وهذا دليل آخر على حرص الجراح الشديد في محاولاته للحصول على المعلومات المفصلة الدقيقة عن عدوه .

وكان الجراح من أولئك القادة الذين يصرون على احراز النصر مهما طالّت المدة وانتدت وطأة القتال وكثرت الخسائر ، ولعل معركة (بلنجر) خير دليل على هذا الاصرار .

فقد كان تشاب العدو يحجب الشمس ، وكان حصن المدينة شامخاً ، والتحم القتال بشدة حتى بلغت القلوب الحناجر ، دون ان يتخلل الجراح عن فتح (بلنجر) (٢١٣) .

ومزية الحرس الشديد على احراز النصر باني لمن ، من سزايا القائد المتميز .

ولم يشك جيش يقوده الجراح في غير ميدان القتال سواء كان ذلك في سمر الاقتراب أو في المعسكرات ، مما يدل على انه كان يتخذ التدابير الامنية كافة لحماية جيشه بالمقدمة واليمنة والميسرة والمؤخرة ، بالإضافة الى انه كان يتحرك وهو مفتوح العينين في النور ، لانه يحصل على المعلومات المفصلة الدقيقة عن العدو ، ويمنع العدو من الحصول على المعلومات المفصلة عن قواته .

وكما كان يهيئ التدابير الامنية كافة لقواته التي يقودها ، كان يهيئ التدابير الامنية كافة لنفسه . وقد رآني قد ظاهر بين درعين ، فقبل له في ذلك ، فقال : « لست اقي بدني وانما اقي صبري » (٢١٤) ، يريد : انه يقى معنوياته بهذين الدرعين .

ومن المعلوم ان الذي يتخذ التدابير الامنية لنفسه وقواته ، يرفع معنوياته ومعنوياتهم مادياً ومعنوياً ، والامن مبداً من أهم مبادئ الحرب .

لقد كان قائداً من قادة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الذي كتب إليه مرة : « انه بلغني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث جيشاً او سرية قال : (اغزوا باسم الله وفي سبيل الله ، تقاضون من كفر بالله : لا تغلوا) (٢١٥) ، ولا تغدروا ،

ولا تمثلوا . ولا تقتلوا امرأة ولا وليداً ، فاذا بعثت جيشاً او سرية ، فمرهم بذلك (٢١٦) ، وكان أعرف بالله من أن ينهزم (٢١٧) ، كما وصفه احد قادة الفتح الاسلامي (٢١٨) للخليفة هشام بن عبد الملك بن مروان .

واخيراً ضحى الجراح بروحه من أجل عقيدته ، ولم يفصح بعقيدته من أجل روحه ، فخرج بدمه الطاهر يرى ارمينية ، كما خرج نراها قبله وفي أيامه ومن بعده عدد كثير من قادة الفتح الاسلامي وجنوده .

لقد كان قائداً يثق به رؤساؤه ورجاله ، شجاعاً مقداماً ، ذا شخصية قوية نافذة ، يتحلى بالضبط اتين ، ويؤدي واجبه كاملاً ويفضله على العلاقات الشخصية كالقربى والصداقة ، يامر بالجهاد ويحث عليه ويحرض رجاله على القتال ، حريصاً على الحصول على المعلومات الدقيقة عن عدوه ، يبدل قسارى جيده لاحراز النصر ، يطبق مبداً المباغتة ، ومبدأ الامن في عملياته العسكرية .

وكان فوق ذلك قائداً عقاندياً ، يجاهد بماله ونفسه في سبيل الله ، يطلب الشهادة ويحرص على الموت حرس غيره على الحياة .

لقد كان الجراح قائداً متميزاً .

الجراح في التاريخ

يذكر التاريخ للجراح ، انه وطد اركان الامن في (خراسان) والعراق وارمينية .

ويذكر له انه استعاد فتح شطر خراسان وشطر ارمينية وفتح فتحاً جديداً .

ويذكر له ، انه نشر العربية لغة والاسلام ديناً في ارجاء شاسعة تمتد من خراسان الى ما وراء نهر جيحون الى ارمينية .

ويذكر له انه كان ادارياً حازماً وقائداً متميزاً .

ويذكر انه كان مجاهداً صادقاً ، يسعى الى الشهادة قبل ان تسمى الشهادة اليه .

رضي الله عن القائد الفاتح ، الاداري الحازم ، الشهيد البطل ، الجراح بن عبد الله الحكيم .

(٢١٦) العقد الفريد ١/ ١٢٨ .

(٢١٧) ابن الاثير ٥/ ١٥٩ .

(٢١٨) هو : سعيد بن عمرو الحرشي ، اقرا سيرته في : قادة فتح الشرق الاسلامي .

(٢١٢) ابن الاثير ٥/ ١١٢ .

(٢١٣) ابن الاثير ٥/ ١١٢ .

(٢١٤) العقد الفريد ١/ ١٧٨ وعيون الاخبار ١/ ١٧٨ .

(٢١٥) غل فلان غلولا : خان في المقيم وغيره .

دراسة في عالم الغزالي وفكره

(١٠٥٨ - ١١١١)

بقلم البروفيسور

ن . ف . رمضانوف

ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور

جلينازكا كمال الدين

الاستاذ المساعد في قسم اللغات الاوربية
كلية الاداب - جامعة بغداد

كتابة أولى :

١ • يتابع ن. ف. رمضانوف ، الحجة في الدراسات الاستشراقية ، فتوح الامام ابي حامد الغزالي وكشوفاته ، هنا ، في هذا البحث ، مستقرنا احكامه بدقة وموضوعية لا تخلو من الاعجاب والانحياز العادل الى عبقرية التراث العربي - الاسلامي ، طالعا باجتهادات جديدة حقا ، في الدراسات « الغزالية » الاستشراقية وغير الاستشراقية .

٢ • وقد استعان الكاتب بعديد من المراجع والمصادر ، العربية منها والاجنبية . وسيجد القارئ نصوصا كاملة مقتبسة من كتب عربية حديثة كانت ضمن المراجع التي استشارها الكاتب .

٣ • وقد آثرنا ان نرجى الهوامش الى ختام البحث ، مع تعليقاتنا ، حيثما كان ذلك ضروريا ، فالداخل « الترجمة » تبدو ضرورية ، احيانا ، خصوصا حين تغاص الاقتباسات على المستشرقين والمستمرين .

٤ • ونود ان يسلطنا القارئ لتوسمنا ، احيانا ، في التهميش والتعليق ، وكل شفيعنا ان تراثنا العربي - الاسلامي الماجد يستحق منا كل جهد وكل عناء ، ويستاهل ان نكرس له الوقت والطاقة والحيز اللازم ، خصوصا وان البحث الذي نقدم يمثل وجهة نظر علمية ، موضوعية ، منصفة في تراثنا تنطلبنا ان نكون في مستواها .

٥ • ولطول البحث وضخامته ، وضيق الحيز المعطى لنا ، فاننا سنقدم ، هنا ، بعض اهم فصول هذه الدراسة التي نقدم ترجمتها الى روح المؤلف الفريد تكريما لذكراه ، تاركين الفصول الباقية لمناسبات اخرى قادمة . والله من وراء القصد | .

(المترجم)

١ - عصر الفزالي

لا بد لنا ان نبحث - قبل كل شيء - عن عصر الفزالي . انه عصر السلاجقة (مقابل عصر مسكويه الذي كان - او نستطيع ان نسميه - عصر البونيين) . وهو عصر تعاضد دعاوى الباطنية . واشتداد مساعد التصوف والمتصوفة . لقد كان عصرًا من ازدهار تصور الجدل والنقاش . او ما يسمى بالكلام والمثلكم . في كل مراحل الحضارة العربية - الإسلامية .

ونجد انما عصر الفزالي ياتى المدارس وحلقات الجدل ، والايغال في انشائها وتكثيرها . وهذه المدارس مدارس خاصة تمتاز بأفرائدها الخاصة و « رسالتها » التبشيرية والدعائية لمذاهب الدينية والسياسية للقائمين عليها . فهي مدارس كان يراد منها خدمة سياسة معينة . ومن هذه المدارس . او من أشهرها المدارس « النظامية » نسبة الى نظام الملك الطوسي وهو الوزير المعتمد السلطان الساجوقى ملك شاه . وقد نشأت هذه المدارس في عديد من المدن الإسلامية المهمة (ومنها بغداد . الموصل . والبصرة . واسفهان وبلغ وخراب وبيسابور وغيرها) .

وعلى أية حال . فان انشاء هذه المدارس النظامية السلجوقية . في عصر الفزالي . كان سلاحا او امرا ذا حدين . فهو من جهة يخدم سياسة النظام القائم آنذاك (وهذا هو الهدف الاساس الذي من أجله نشأت هذه المدارس) . لكنه كان من جهة اخرى يساعد في اشاعة العلم والمعرفة (بمواصفات ذلك العصر وحدوده وأفاقه . وبالشكل الذي يتجده النظام القائم أيامذاك) بين جمهور اكبر من الناس . ولهذا من هنا نستطيع ان نفهم سر احتجاج ارسطراطية العلم وقتذاك على انشاء هذه المدارس . حتى اننا نقرا في « كشف الظنون » ان علماء ما وراء النهر « لما بلغهم بناء المدارس ببغداد اقاموا مآتم العلم . وقالوا : كان يشغل به ارباب العلم العالية والانفس الزكية الذين يفسدون العلم لشره والكمال به فيفتنون علماء يستفهم بهم وبعلمهم . واذا صار عليه اجرة تدانى اليه الاخفاء وارباب الكسل » (١) .

فما منزى هذا ؟

مفراه . فيما نعتقد : هو ان علماء ما وراء النهر كانوا من عداد اشد المتزمتين من ارسطراطية العلم والدين المسلمين . فكانوا لا يريدون ان يسيع العلم . بما فيه العلم الدينى بين العوام . من

طريق امثال هذه المدارس الشعبية الى حد ما . كما انهم كانوا قد انصرفوا الى العلم انصرافا زهديا . متذبرا . فكان يعز عليهم ان تلقى حصول العلم والعزبة على الطلبة لقاء اجرة . فكان هذه الاجرة (في مرئيات المعلمين المدفوعة من قبل الدولة) كانت تمثل لتدريس قيما يقيد العلماء المعلمين في هذه المدارس - او وثيقة شراء لثمناتهم وبالطبع فان هذه المدارس قد انشأت لغرض معين . فكان على العلماء - والحق يقبل - ان يلتزموا مذهب الدولة الدينى والسياسى الرسمى وان لا يفرطوا به - والا استأدوا العزل . فقد اقبل على بن محمد النصيحي من التدريس في احدى هذه المدارس لاختلافه في العقيدة والمذهب الدينى مع القائمين على هذه المدارس (٢) .

٢ - السلاجقة والخلافة العباسية

ولنا ان نعرف الان من هم السلاجقة وكيف سيطروا الى بغداد وقبضوا على اعنة السلطنة فيها لا ينافيهم فيها منازع .

ان السلاجقة هم فرع من اصول القبائل التركية المرونة باسم قبائل « الغز » . وهذه هي مجموعة قبائل يهازم عددها (٢١) قبيلة . وينتمى السلاجقة الى احدى هذه القبائل المعروفة بقبيلة « شق » . وقد جعلت هذه القبائل تبارح موطنها الذي نشأت فيه . وهو أقصى السهوب التركمانية - بشكل موجات خلال عدة قرون . واستقرت . ابتداء - في مناطق « ما وراء النهر » (٣) .

وقد انتشر السلاجقة بهذه التسمية نسبة الى قائدهم سلجوق بن دقاق . وقد تعاضد السلاجقة واشتد نفوذهم وتدخلهم في الحواضر الإسلامية . حتى انهم باتوا يستقرون ان لهم مطلق الحق في ادارة شؤون الدولة العباسية . التي كانت تعاني من ضعف يمس . وتدهور مطرد في سائر احوالها . حتى ان الخليفة العباسي في ذلك الزمن (القرن الخامس الهجرى) ما كان يسلك امرا . ولا كانت سلطته تتعدى بابا (٤) .

في مثل هذا الوقت (حوالى عام ١٢٢ الهجرى) بحث السلاجقة - في محاولة ناجحة للاتصال بالبلاط العباسي - الى الخليفة العباسي القائم بأمر الله في بغداد رسالة يطلبون فيها من حكام بغداد العباسيين الاعتراف بدولتهم السلجوقية - في هذه الرسالة امور ذات دلالة . فهي تنص كالآتي :

أنا معشر آل سلجوق قوم أطمعنا دائما الحشرة النبوية المقدسة وأحببناها من جميع قلوبنا ، ونقد اجتهدنا دائما في نرد الكفار وإعلان الجهاد . وداومنا على زيارة الكعبة المقدسة . وكان لنا عم مقدم محترم فيض عليه يمين الدولة محمود بن سبكتكين بشير جرم أو جناية . وأرسله إلى قلعة « كالتجر » ببلاد الهند . فبقي في أسره سبع سنوات حتى مات . واحتجز كذلك في القلاع الأخرى كثيرا من أهلنا وأقاربنا . فلما مات محمود وجلس في مكانه ابنه مسعود لم يعم على مصالح الرعية واشتغل باللبو والطرب فلا جرم إذا طلب منا أعيان خراسان وشايعوها أن تقوم على حمايتهم ولكن مسودا وجه الينا جيشه فوقعت بيننا وبينه معارك تناوبناها بين كرم وفر وهزيمة وظفر حتى ابتسم لنا الحظ الحسن فاتحاز الينا آخر عون مسعود ومنه جيش جرار وظفرتا بالقلعة بمهونة الله عز وجل بفضل أقبالنا على الحشرة النبوية المقدسة وأنكر مسعود وأصبح ذليلا . وانكفا علمه وولى الأديار تاركا لنا الدولة والأقبال . وشكرا الله على ما آفأ علينا من فتح ونصر فنشرنا بذلك وإضافنا على العباد وإبتعدنا عن طريق الظلم والجهور والفساد . ونحن نرجو أن تكون في هذا الأمر قد نهجتا وفقا لتعاليم الدين ولأمر أمير المؤمنين ١٥١٥ .

فمن الرسالة ينطبع وراء السلاجقة لآل عباس . بصفة خاصة . كما يتضح تحفههم الشديد انهب عصا السلطة من آل بويه - الحكام الفعليين السابقين - ورغبتهم في نسب بغداد - بكل نفوذها الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي الكبير - إلى حوزتهم . هذا مع تذكير العباسيين بالطبيب : بقوتهم (هم السلاجقة) ويقدرتهم على نشر العدل وإصلاح ذات الشأن .

وفد اعترف الخليفة العباسي : فعلا . بالسلاجقة ودولتهم . ودانت لهم البلاد . وتوثقت العلاقات بين العباسيين والسلاجقة . حتى وصلت درجة المصاهرة . فقد تزوج الخليفة المتعدي بأسر الله ابنة السلطان الساجوري ملكشاه (وذلك بمهونة الوزير السلجوقي نظام الملك) . وبالتدريج استطاع السلاجقة قرأى نفوذهم على بغداد العباسيين . وانتشرت المدارس النظامية (نسبة

إلى نظام الملك السلجوقي . كما سبقت الإشارة إلى ذلك) حتى داخل بغداد .

وجدير بالذكر أن السلاجقة لم يفرضوا نفوذهم الفكري والثقافي - أو لنقل الإيديولوجي - قسب . بل فرضوا نظامهم الاقتصادي المنسج يعيش الخصوسيات . فقد أصبح «ديوان الزمام» السلجوقي في بغداد هو القالب بأعمال ديوان الخراج . أما « ديوان الاستيفاء » المنشأ من قبل السلاجقة . في حاضرتهم في إيران . فقد كان يقوم بأعمال بيت المال والخراج وبجباية الأموال . وكان رئيسه يسمى « المستوفى » . الذي كان يمس مؤلفين من قبله في العراق يعرفون بجباية الأموال : الذين يجبون كافة الأموال التي يتم الحصول عليها من الضمان والخراج والضرائب ويحولونها إلى الخزائنة العامة لسلطنة السلجوقية في إيران . وقد أثقل جباية الأموال كواهل الناس بالضرائب والمكوس التي لم يكن لها حد ولا عد . وكان السلاجقة أشد ظلمنا الناس من أسلافهم آل بويه . وكان الوزراء وخطباء الجوامع والمصلحون الذين سينضم الغزالي اليهم . كما سترى فيما بعد . يناشدون الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية . باستمرار . ونسج هذه الضرائب الثقيلة التي لا يجمعها جامع مع الدين الإسلامي وتقومه البسيطة المنحرفة . خصوصا في عهد النبي (س) والحظاء الأربعة ١٥١٥ .

٢ - خصوصية مسار الغزالي

أن لصفات الغزالي الشخصية ، وخصوصيات الطريق الذي انتهجه بنفسه . أمرا كبيرا : إضافة إلى عصره . وظروف الدولة السلجوقية . العامة التي عرشنا لها . في تكوين منهجه الفكري . وعقيدته . وفي بلورة فتوحاته وكشوفاته الفكرية - الروحية .

كان الغزالي سليل أسرة فارسية في طوس (خراسان) . وقد نشأ في كنف أب : راديكالي النزعة . متطهر حد التعصب . كان يفزل الصوف بيده ويمسك عليه . وبين وافته الأجل : أوصى سديقا متصوفا بولديه . اللذين سينبع أحدهما باسم الإمام أبي حامد الغزالي (مبررا آمال والده الذي كان يريد فقيها واعظا مبشرا بتعاليم الدين الإسلامي ١٥١٥) .

ويقل المؤرخون . وخصوصا السبكي : أن أبا حامد (محمد بن محمد بن أحمد الغزالي) أخذ

العلم عن امام الحرمين الجويني (هكذا كانت تسميته المروفة) ، وكان من اقرب تلامذته اليه ، كما برع في الجدل والمنطق والفلسفة وتفقه في اصول الدين الاسلامي على المذهب الرسمي .

وعندما مات الجويني خرج زين الدين ابو حامد الغزالي ، مضطرا بالمسؤولية ، قاصدا نظام الملك وزير الب ارسلان وابنه ملك شاه ، قريبا من نيسابور ، وكان في ثلة من العلماء . وناظر الغزالي العلماء هناك متفوقا عليهم ، الامر الذي جعل نظام الملك يولييه ثقته ، فعهد اليه تدريس المدرسة النظامية ببغداد .

غير ان الغزالي لم يكن قائما بما وصل اليه من علم ومعرفه ، او لنقل : لم يكن مقتنعا في قرارة نفسه : فقد كان يقول ، محقا ، في وصف حاله :

« وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دابي وديدني من اول امري وريهان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعت في جبلي ، لا باختيارى وحبلى ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن بالصبأ (8) .

وهكذا ، فإنه لم يستطع ، طالبا الحق اليقيني ، التحدد بحدود القناعات الرسمية ، فهو لم يجد بغيته لا في علم الكلام ولا الفلسفة ولا المذاهب الباطنية . واتجهج طريق المتصوفة ، بعيدا عن المنصب الرسمي والجاه ، والمشيريات . لقد ساج الارض : ملثما القبح الروحي العلوي . وقد ادى فريضة الحج : واقام في سوريا ردها من الزمن .

وفي هذه الفترة ألف كتاب الاحياء ، احياء علوم الدين) ، وهو من اهم كتبه عموما ، واحدها اطلاقا في الماورائيات والاخلاقيات (وعلم الجمال الاسلامي) ، اما بخصوص التصوف الغزالي فهو نتاج معاناة داخلية روحية كبيرة ، مثلما هو نتاج بيئي (يعني بذلك البيئة التي نشأ فيها : فأبوه كان متصوفا ، مثلما كان كافله بعد وفاة أبيه) . وكان الغزالي لا يتظاهر بالتصوف ولا يتخذ سبيلا الى سرات وبتع حياتية بل كان مؤمنا به اشد الايمان ، كنهج معتمد للوصول الى الحقيقة ، فهو يقول : ملخصا حبيبات قراره الفكري العظيم ، هكذا : « ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وان سيرتهم احسن السير ، وطريقهم اقرب الطرق » (9) . وينبغي التأكيد ان تصوف الغزالي ،

في جوهره ، تصوف يجمع بين العلم والعمل ، على نحو متفرد ، فهو تصوف له خصوصياته الخاصة .

ولنا الان ان نسمع قصة انتهاج الغزالي لطريق التصوف ، من فمه مباشرة : فقد أوضح نهجه الذي سلكه بعد معاناة طويلة ، صادقة ، وتحدث باخلاص وحرقة قلب وشهامة استثنائية ، بعيدا عن السجع ومحسنات البديع . لقد كان رجلا داعية ، ومؤمنا متطهرا ، مخلصا كل الاخلاص لدينه وطريقته ونفسه ، ولم يبد عليه ، اي فتور او تراجع (10) .

« ثم اني لما فرغت من هذه العلوم اقبلت بيمتي على طريق الصوفية ، وعملت ان طريقهم انما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملي قطع عقبات النفس ، والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة . وحتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتطهيره بذكر الله - وكان العلم ايسر على من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل (قوت القلوب) لابي طالب المكي - رحمه الله - وكتب « الحارث المحاسبى » والمتفرقات المأثورة عن « الجنيد » و « الشبلى » و « ابي زيد البسطامي » - قدس الله ارواحهم - وغير ذلك من كلام مشائخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم السلية ، وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعلم والسمع . فظهر لى ان اخفى خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات (11) .

« وكان قد ظهر عندي انه لا مضمح لى في سعادة الآخرة الا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجاني عن دار الضرور والانابة الى دار الخلود ، ولاقبال بكنه البهية على الله تعالى . وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاد والمال ، والبرب من الشواغل والعلائق » (12) .

« ثم لا حظت احوالى : فاذا انا منغمس في العلائق . وقد احدثت بى من الجوانب ، ولا حظت اعمالى - واحسنها التدريس والتعليم : فاذا انا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة .. » (13) .

« ثم تفكرت في نيتي في التدريس : فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعشها وسحرقتها طلب الجاد وانتشار الصيت : فتبينت انى على شفا جرف هار ، وانى قد اشفيت على النار : وان لم اشغل بتلافي الاحوال » (14) .

هكذا ينقد الغزالي نفسه تقدا ذاتيا مخلصا ، دون رياء او مجاملة ، وهكذا يضع قراره بعد مجاهدة ومكابدة روحية كبيرة . ان رحلته هي رحلة الخلاص : « الطريق الى الحقيقة » . فلنسمع قصولا اخرى من مكابدة الروحانية قبل اتخاذ قرار رحلة البحث عن الحقيقة الضائعة وسط ركاس من الادب والادبيات الرسمية :

« فلم ازل افكر فيه مدة ... وانا بعد على مقام الاختيار : اسمع العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الاحوال يوما ، واصل العزم يوما ، واقدم فيه رجلا ، واؤخر عنه اخرى ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ، الا وتحمل عليها جند الشهوة حملة ، فتفتتها عثية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بلائيا الى المقام . ومنادي الايمان ينادي : الرحيل ! فلم يبق من العمر الا القليل : وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من علم والعمل رياء وتخييل : فان لم تستند الان للآخرة فمتى تستند ؟ وان لم تقطع الان هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فمتى ذلك تبعت الداعية . وينجزم العزم على الهرب والفرار » (١٥١) .

غير ان الغزالي ما لبث ان جزم امره وحزم حقائب الرحيل . فلا جاه ولا منصب ولا اعتبار يستطيع ان يعادل لديه السعادة الروحية التي اكتشفها - وهي برغم بعد - في طيات الرحيل ، واوراق السفر الباحت عن الحقيقة التي ضاعت امامه في ضباب ليس ليديه ذنب فيه :

« فلم ازل اتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من ستة اشهر ، اوليا رجب سنة ثمان وثمانين واربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس . فكنت اجاهد نفسي ان ادرس يوما واحدا تطيبها للقلوب المختلفة الي ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا استطيع البتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطلت معه قوة البضم ومراة الطعام والشراب ، فكان لا يساغ لي ثريد ، ولا تنيف لي لقمة ، وتعدي الى ضعف القوى : حتى قطع الاطباء طعمهم من العلاج وقالوا : « هذا امر نزل بالقلب ومنه جرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج الا ان يتروح السر عن الهم الملم » (١٥٢) .

وما من شك ان هذه مماناة حقيقية مغلصة ندر ان ندراس لها فيلسوف او مصلح اجتماعي . ما خلا انسحاب الرسالات . ومن هنا ينبغي ايلا ،

هذه المماناة « الغزالية » التي تشبه مخاضا روحيا ، او هي المخاض بعينه : كل الاحترام والتقدير ، وذلك لصدقها وشهامتها ونبل غرضها - ما دام هو - كما سرح الغزالي وقتها باستمرار - الوصول الى الحقيقة : حقيقة الاشياء ، وحقيقة الدنيا والدين ، اي حقيقة العالم الخارجي ، وفقا لفهوم الغزالي ، وعبر رموزه ومصطلحاته ، التي هي في كثير منها لا تعدو ان تكون شكلا لضمون واقعي . كما سنرى . وبواصل الغزالي : « ثم لما احسست بعجزتي ، وسقطت بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المظهر الذي لا حيلة له ، فاجابني الذي « يجيب المظهر اذا دعاه » وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والاولاد والاسحاب : وظهرت عزم الخروج الى مكة وانا ادبر في نفسي سفر الشام ، حذرا ان يطلع الخليفة وجملة الاسحاب على عزمي في المقام بالشام ، فتلطفت بطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم الا اعادها ابدا ، واستهدفت لائمة أهل العراق كافة : اذ لم يكن فيهم من يجوز ان يكون الاعراض عما كنت فيه سببا دينيا ، اذ ظنوا ان ذلك هو النصب الاعلى في الدين . وكان ذلك مبلغهم من العلم » (١٧) .

ان هذا المونولوج الداخلي ، الصادق كل الصدق : الرابع كل الروعة : هو من الاصاله ، والقوة . والرفعة بحيث يحملنا على تسجيل وقائمه يمشي التفصيل الشروري لمتابعة تطور مخاضات مفكر ديني هو في ذات الوقت مصلح اجتماعي وسياسي (دون ان يستهدف ذلك او حتى دون ان يدري به احيانا) . ويتابع الغزالي الوقائع بدقة وثاقية :

« ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ،

وخص من بعده عن العراق ان ذلك كان ، لاستعمار من جهة الولاء ، واما من قرب الولاء ، وكان يشاهد الحاجهم في التعلق بي ، والانتساب علي : واعراضهم عنهم وعن الانشغاف الى قولهم : فيقولون : هذا امر سماوي ، وليس له سبب الا عين امسابت اهل الاسلام ورؤسرة العلم ... ففارقت بغداد : وفارقت ما كان معي من المال ، ولم ادخر الا قدر الكفاف وقوت الاطفال : ترخصا بان مثل العراق حارسه لمصالح : لكونه وفقا على المسلمين . فلم ار في العالم ما لا يأخذ العالم لعياله اصلح منه ... ثم دخلت الشام ، واقمت به قريبا من

سنتين . لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياسة والمجاهدة ، اشتغالا بتركية النفس ، وتهذيب الاخلاق ، وتصفية القلب . لذكر الله تعالى ، كما حصلت من علم الصوفية . فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسي . . . ثم رحلت منها الى بيت المقدس ، ادخل كل يوم الصخرة ، وأغلق بابها على نفسي . ثم تحركت في داعية فريضة الحج . والاستعداد من بركات مكة والمدينة . وزيارة رسول الله تعالى عليه السلام . بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه ، فمرت الى الحجاز (١٨) .

— « ثم جذبتني اليم . ودعوات الاطفال الى الوطن . فعاودته بعد ان كنت ابعد الخلق عن الرجوع اليه . فأنزلت العزلة به ايضا . حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر (١٩) .

— « وكانت حوادث الزمان . ومهمات العيال . وضرورات المعاش : تغير في وجه المراد : وتشوش بقوة الخلوة . وكان لا يصح لي الحال إلا في أوقات مختلفة . لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها . فتدفعني عنها العوائق وأعود اليها (٢٠) .

ان هذه المدايات الحقيقية ، وهذا القرار الخطير الذي انتهى اليه القرآلي : بعد طول مكابدة وعمق مجاهدة ، انما تحسنتا . مثلما تحصل كل باحث يحاول الكتابة يتجرد مونسوي ، على اكبار هذه الرحلة الروحية . خصوصاً وانها ستتوج بثمار الكشف الفكري ذي المداييل الاجتماعية — السياسي . وان تليس ليوساً سبائيريقيا . واكتفى لحداد غيبيا . فبالرغم من انتهاج القرآلي سلوك التصوفة كما قال . مثابها تصوير مخاضات رحلته الروحية المخارقة :

— « ودمت على ذلك مقدار عشر سنين . وانكشفت لي في انحاء هذه الخطوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي اذكره ينتفع به . اني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خادسة . وان سيرتهم احسن السير . وطرقتهم اسوب الطرق . واخلاقهم اركى الاخلاق . . . (٢١) .

بالرغم من هذا الجلباب الصوفي لا تفكر القرآلي الجديدة : إلا ان جوهر فكره . ومبادئ العمل (المعاني) يجذب القرآلي : شاء ام لم يشأ ، نحو الواقع الاجتماعي . نحو الإصلاح ، والدموية العلم « الحقيقي » . و « محاربة الفساد » على حد تعبيره . وهذا هي العزلة تنتهي الى تدخل . وينتهي الفكر الى فعل : فان الجدل يقود الى الحقيقية (وكل ذلك بمواضعات القرآلي وعصره) :

— « انقذح في نفسي ان ذلك متمين في هذا الوقت محتوم : فماذا تفنيك الخلوة والعزلة . وقد عمّ الداء . ومرس الاطباء ، واشرف الخلق على الهلاك ؟ ثم قلت في نفسي : متى تشتغل أنت بتكشف هذه الغمة . ومصادمة هذه الظلمة . والزمان زمان الفترة . والدور دور الباطل ؟ ولو اشتغلت بدعوة الخلق عن طرقتهم الى الحق . لعاداك أهل الزمان بأجسامهم . وانى تقاومهم ؟ فكيف تعانيسهم ؟ ولا يتم ذلك إلا بزمان مساعد . وسلطان متدين قاهر . . . (٢٢) .

— « فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة . وتعللاً بالعجز عن اظهار الحق بالحجة . فقدر الله تعالى ان حرك داعية سلطان الوقت من نفسه لا يتحرك من خارج : فأمر امر الزمان بالتهوؤ الى نيسابور . لتدارك هذه الفترة : وبلغ الالتزام حداً كان ينتهي . لو أصررت على الخلاف الى حد الوحشة . فخطر لي ان سبب الرخصة قد ضعف . فلا ينبغي ان يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة وطلب عز النفس وصونها عن اذى الخلق . واسم ترخص نفسك لسر معافاة الخلق . والله تعالى يقول : بسم الله الرحمن الرحيم . « انما احبب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمناً وهم لا يقتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم . . . الآية . ويقول عز وجل لرسوله . وهو اعز خلقه : « ولقد كذبت رسل من قبلك . فصيروا على ما كذبوا . واوذوا . حتى اتاهم نصرنا . ولا مبدل لكلمات الله : ولقد جاءك من نبي المرسلين » . ويقول عز وجل : بسم الله الرحمن الرحيم « يس والقرآن الحكيم . . . الى قوله : انما تنذر من اتبع الذكر » فشاورت في ذلك جماعة من ارباب القلوب والمشاهدات ، فانفقوا على الإشارة بترك

العزلة . والخروج من الزاوية . وانضاف الى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة . تشهد بان هذه الحركة ميذاً خير ورشد . قدرياً الله سبحانه على رأس هذه الملة . وقد وعد الله سبحانه باحياء دينه على رأس كل مائة . فاستحكم الرجاء وقلب حسن الفطن بسبب هذه الشهادات . وبسر الله تعالى الحركة الى نيسابور . للقيام بهذا المهم في ذي القعدة . سنة ثمان وثمانين واربعمائة . وبلغت العزلة احدى عشرة سنة . وعدد حركة قدرها الله تعالى . وهي من عجائب تقديراته التي لم يكن لها انتداح في القلب في هذه العزلة . كما لم يكن الخروج من بغداد والتزود عن تلك الاحوال مما خطر امكانه اسلا باليال . والله تعالى مقرب القلب والاحوال . . . (١٢٧)

فماذا كانت تعني الحركة الى نيسابور . لدى الغزالي . بعد عزله ورحلته الروحية الداخلية المخلصة احدى عشر سنة متوالية ؟

كانت تعني العودة الى الواقع . فالرحلة كانت انطلاقاً من الواقع الخارجي الى الواقع الداخلي . من الواقع المادي الى الواقع الروحي . ثم كانت العودة رجوعاً الى الواقع الخارجي . الموحش . ولكن برؤية وديناً جديدين . وبصورة احدث . وكفاحية اشد . في محاربة الفساد . والدعوة الى الإصلاح . ونشر العلم والمعرفة . والتزوير الفكري . بعيداً عن الجسد . والمنصب . والمغريات المتنوعة . مما هو الغزالي نفسه يقرر حقيقة هودته : بعد العزلة . الى الواقع :

« وانا اعلم اني - وان رجعت الى نشر العلم - ما رجعت : فان الرجوع يعود الى ما كان . وكنت في ذلك الزمان نشر العلم الذي به يكسب الجهاد . وادعو اليه بقولي وعلمي . وكان ذلك قصدي ونيتي . واما الآن . فادعو الى العلم الذي به يترك الجهاد . هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي : يعلم الله ذلك مني . وانا ابني ان اصلاح نفسي وشيخي . وليست ادري اصل الى مرادي . ام اخصرم دون نفسي ؟ ولكن اومن ايمان يقين ومساعدة . انه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم . واني لم اتحرك . لكنني حركتني . واني لم اعمل . لكنني استعملتني . فاسأله ان يسلحني اولاً . ثم يطلع بي

ويهديني . ثم يهدي بي . وان يرزقي الحق حقاً ويرزقني اتباعه . ويرزني الباطل باطلاً ويرزقني اجتنابه » (١٢٨) .

اذن فالغزالي داعية للإصلاح على كافة مستوياته : الإصلاح الديني أولاً والاجتماعي والسياسي والاقتصادي بالتمية . فان كل اصلاح للاموال العامة كان يمر من خلال اصلاح الديني وعبر رموزه ومصطلحاته . . وقد انتهت عزلة الغزالي ورحلته الروحية المخلصة الى دعوة مخلصة . بدررها . للإصلاح الشامل . وللعودة الى الطقوس الإسلامية الاولى (طقوس النبوة والخلفاء الاربعة) . وقد شفع الغزالي العلم بالعمل . فتولى رئاسة المدرسة النظامية بنيسابور : كان ذلك أيام منبج الطجوقي : ابن ملك شاه . وفي عهد وزارة قنبر الملك : ابن نظام الملك (النوسي) . غير ان الغزالي ما لبث ان اعتزل التدريس (بعد اغتيال الباطنيين قنبر الملك) . واقام في بلدته (طوس) . مواصلاً التدريس في مدرسة وزاوية اقامها جوار بيته . حتى وافاه الاجل في سنة ٥٠٥ هجرية (١١١١ ميلادية) .

٤ - التصالح الديني الجريء . . .

سنحاول هنا ان نتابع دعوة الغزالي الإصلاحية . وهي الثمرة الفكرية الرائعة والخالدة التي خرج بها من عذاباته ومخاضاته الروحية في رحلته الداخلية - الاستيطانية العجيبة لمدة (١١) عاماً .

ان اهم كتب الغزالي هو كتابه « احياء علوم الدين » الذي يقف - من حيث الدلالة الاجتماعية - الايدولوجية . في مقام اكبر من المقام الذي يقف فيه كتاباه الآخران « نهاية الفلاسفة » و « المستصفى » .

ويؤكد الغزالي نفسه ان الباعث الذي حداه لكتابة كتاب « احياء » - اما هو غرض الإصلاح . واهياء علوم الدين الاسلامي : ومن ثم احياء احوال المسلمين بمعنى نشر العدالة : والقضاء على الظلم والجور والتفاسوت . وعلى التزييف والتزوير الذي لا يتورع عن اتيانه المكلفون بالحق - عليه وجه التقية والعلماء . يقول الغزالي في مقدمة كتابه : معيراً من كثر ذلك بمصطلحه الخاص . ومن زاوية الفكرية الخاصة :

« فادلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الانبياء : وقد شغل منهم الزمان : ولم

يبقى إلا المنسوسون . وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان ، واستفواهم الطغيان ، وأصبح كل واحد بما جل حظه مشغوقا ، فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا . حتى ظل علم الدين مندسرا ، ومنار الهدى في منطقة الأرض منطمسا ، ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تشعين به القضاة على فصل الخصام عند تجاوز الدعام ، أو الجدل يتدرج به طالب المباحة إلى التلبسة والأفحام ، أو سجع مزخرف يتوسل به الواقع إلى استدراج العوام ، إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام ، وشبكة الخطام . قاما علم طريق الآخرة ، وما درج عليه السلف الصالح مما سباه الله سبحانه في كتابه فقها وحكمة ، وعلمنا وضياء وتورا ، وهداية ورشدا . فقد أصبح من بني الخلق مطويا ، وسار نياما . ولما كان هذا تلبسا في الدين ، ملما ، خطبا مدليما ، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب ميمًا لأحياء علوم الدين ، وكشفًا عن مناهج الأنيسة المتقدمين ، وإيضاحًا لمناحي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين (٢٥) .

وهكذا ، فإن الفزالي يرى أن العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى بما تضمنت من عدل وحق ونزاهة واستقامة ورفعة في الخلق وعفة في الضمير والسلوك ، هو السبيل لإصلاح المجتمع العربي - الإسلامي في عصره . هكذا كان يرى ، ومن مثل هذا انطلق في حملته الجديدة ، وعمله الجديد الذي يشفع به علمه الفزير . أن «القيض الروحي» العاوي ، والسعادة الروحية ، و «العلم الحقيقي» هو الذي كان الطريق لئلا هذا الكشف . فالإصلاح الاجتماعي بات هدف الفزالي وشغله الشاغل ، ولعل هذا أهم فتح فكري - اجتماعي لرحلة الفزالي الروحية الكبيرة (التي تفوق في مردودها الأيديولوجي الكثير من الرحلات ، والتي يتفوق فيها الفزالي على ديكرات ، ويسبقه فيها أصولا ونماذج ومعطيات ...) .

وكان العلماء والقراء والمشتغلون بالدين ، من تلامذ الفزالي ، لا يفتقون دعوة الفزالي الجديدة ، بل كانوا يستكثرونها عليه ، فحسبهم ما هم فيه من نسيم ورخاء . ولو كان الناس والقراء خصوصًا يتنردون جوعًا . وبالطبع ، فإن هؤلاء العلماء والقراء والمشتغلين بالدين كانوا ، في عصر الفزالي

(وفي القرون الوسطى عموما ، في المجتمع العربي - الإسلامي) هم الواجبة الفكرية - الاجتماعية التي من طريقها يشغل الناس تعاليم الدين ووصاياه ، كما كانوا أطباء «الأرواح» - على حد قول الفزالي - لو أرادوا ، ولو ابتعدوا عن المفريات وشراء الذمم والفسائر بشمن بخس . وهكذا كان الفزالي يعتقد ، محققا ، أن المصيبة في عصره إنما هي مصيبة العلم والعلماء . فقد مرض العلماء ومرض المجتمع بالتالي . وبالمعنى العريض ، فإن الفزالي كان يقصد بالعلماء كل الفقهاء والمتفقهين ، والكتاب ، والأدباء وحملته الأعلام . ورجال الفكر عموما . لقد اشتغل هؤلاء بمشاكلهم الخاصة متعافلين عن أداء واجبهم الاجتماعي - الفكري (الذي كان يؤديه رجال الإسلام الأولون أمثال أبي ذر الغفاري ، وعمر بن عبد العزيز وغيرهما) ، وكانت النتيجة أن فقد الملح (باعتبار أن العلماء هم ملح الأرض) ، وإذا فقد الملح فما السبيل لإصلاحه ؟ وكان الفزالي يتوهم ببسبب من الشعر ذي دلالة أيديولوجية كبيرة :

يا معشر القراء يا ملح البلد
ما يصلح الملح إذا الملح قد

وقال الفزالي شارحا أسباب العلة التي عانى منها المجتمع العربي - الإسلامي في عصره ، بمنطقة ومضطلحه الخاص به :

« .. الداء العثال ، فقد الطبيب ،
ثان الأطباء هم العلماء ... وقد استولى
عليهم المرض ، فالطبيب المريض قلما يلتفت
إلى علاجه ، فليذا صار الداء عضالا ، والمرض
مزمنًا ، واندرس هذا العلم ، وانكر بالكلية
طب القلوب ، وانكر مريضها ، وأقبل الخلق
على حب الدنيا ، وعلى أعمال ظاهرها
عبادات وباطنيها عادات وسرايا » (٢٦) .

ويضرب الفزالي الأمثال بالمصلحين الفيارى على الدين الإسلامي ، ويحذر « العلماء » من مغبة الانسياق في ركب الظلم والظالمين ، ويدعوهم ، مخلصا ، إلى رفع عقيرتهم بكلمة الحق ، فالدين الحقيقي ، لدى الفزالي ، ليس هو الطقوس الشكلية ، بل هو ما يشير إليه الدين الإسلامي في جوهره من : أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، ومن قول الحق أمام السلطان الجائر . ووضع الفزالي معيارا دقيقا لم يناقشه أو يجانفه في كل كتبه وتصانيفه ، وهو أن الطريق إلى الإسلام الحق ، إلى العلم الحقيقي ، هو الطريق إلى العدل ، والحق ، ورعاية مصالح الناس ، « الرعية » ، فقال ، بعد

ان قدم لقراء كتابه « الاحياء » متكيات وعبرا ذات دلالة بليغة على صمود العلماء السابقين وشجاعتهم في الدب من حياض الحق والحقيقة والمعدل :

« فبذه كانت سيرة العلماء وعاداتهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقلة مبالاتهم بسلطة السلاطين : لكنهم اتكأوا على فضل الله تعالى ان يحرسهم ، ورضوا بحكم الله تعالى ان يرزقهم الشهادة : فلما اخلصوا لله النية اثر كلامهم في القلوب القاسية قليتها . وازال تساوتها ... » (١٧٧) .

« واما الان فقد قيدت الاطباع السن العلماء . فسكوا . وان تكلموا لم تساعد اقوالهم اخوالهم . فلم ينجحوا ، ولو حق العلم لاقلعوا » (١٧٨) .

ويحظر الفزالي اسرار « ضياع » هؤلاء « العلماء » فيجددنا في اشتداد التحريف والتخريف ، وكثرة التباس الاسماء والمسميات ، واستعمال الجدل لاجل الجدل ، وليس للوصول الى الحقيقة ، والانصراف عن العلوم النافعة للناس الى السفسطة وتكثير الخلاف واشغال الناس بما ليس فيه طائل ولا وراءه غناء : يقول الفزالي مفصلا دعواه :

« وان شئ فقيه عن معنى من هذه المعاني . حتى عن الاخلاص مثلا : او عن التوكل . او عن وجه الاحتراز من الربا : لتوفيق فيه . مع انه فرض عينه الذي في اهماله هلاكه في الآخرة . ولو سألته عن اللعان . والظهار ، والسيق ، والرسم : لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدجور ولا يحتاج الى شيء منها ، وان احتيج لم تحل البلد ممن يقوم بها ، ويكفيه مؤنة النصب فيها ، فلا يزال يتصب فيها ليلا ونهارا . وفي حقله ودرسه . ويقتل عما هو مهم لنفسه في الدين ، واذا روجع فيه : قال : اشتغلت به : لانه علم الدين ، وفرض الكفاية ويلبس عليه نفسه وعلى غيره في تعلمه . والفطن يعلم انه لو كان غرضه اداء حق الامر في فرض الكفاية : لقدّم عليه فرض العين : بل قدم عليه كثيرا من فروض الكفايات : والبلد مشحون من الفقهاء بمن يستغل بالفتوى . والجواب عن الوقائع : فليت شعري ! كيف يرحض فقهاء الدين في الاشتغال بفرض الكفاية قد قام به جماعة : واهمال ما لا قائم به ؟ هل لهذا سبب الا ان

الطلب ليس يتيسر الوصول به الى تولى الاوقاف والوصايا ، وحيازة مال الايتام وتقلد القضاء ، والتقدم على الاقران ، والتسلط به على الاعداء لا » (١٧٨) .

ويتوقع الفزالي ويتفجع : محقا : من ضياع معنسى العلوم في عصره ، والتباس الاسماء والمسميات : وذلك لانحراف « العلماء » ورجال الدين عن جوهر رسالتهم الدينية - الفكرية - الاصلاحية . فهو يقول : في معرض الاستطراد في كشفه الروحي لعلة تدهور « علوم » المجتمع العباسي - السلاجوقي :

« اعلم ان منشأ التباس العلوم المدمومة بالعلوم الشرعية تحريف الاسامي المحمودة ، وتبديلها وتقليلها بالاغراض الفاسدة الى معان غير ما اراده السلف الصالح والقرن الاول ، وهي خمسة الفاظ : الفقه ، والعلم ، والترحيد ، والتذكير ، والحكمة : فهذه اسام محمودة ، والمتصفون بها ارباب المناصب في الدين . ولكننا نقلت الان الى معان مدمومة : فصارت القلوب تنفر عن مذمة من يتصف بمعانيها لتبوع اطلاق هذه الاسامي عليهم » (١٧٩) .

وبعد مقارنة ذكية بين المعاني القديمة لهذه الالفاظ : والمعاني المحرفة لها في عصر الفزالي : يتناول الفزالي بيسرته بجلد به المحرفين ويحملهم تبعية الزيف والتزييف الذي وقع : ويسمهم باسمهم : واضعا النقاط على الحروف ، فينتهم « علماء سوء » :

« فقد عرفت كيف صرف الشيطان دواعي الخلق عن العلوم المحمودة الى المدمومة : فكل ذلك من تلبس علماء سوء بتبديل الاسامي : فان اتبعت هؤلاء . اعتمادا على الاسم المشهور من غير التفات الى ما عرف في العصر الاول ، كنت كمن طلب الشرف بالحكمة باتباع من يسمى حكيما . فان اسم الحكيم صار يطلق على الشيب والشاعر والمنجم في هذا العصر . وذلك بالغفلة عن تبديل الالفاظ » (٢٠٠) .

تري لماذا وقف الفزالي بهذا الموقف المتصلب : الحاسم ؟

في رأيك - انه كان يمس على الفقه -

المكلمين اسراهم في الجسد والتكفير والتحرير
بعضهم لبعض الآخر : حتى بات الامر على
« الزمن » البسيط . وعلى عموم الناس عريضا .
بل وصل حد السفسطة والجبدل للجبدل . وهذه
امور لم يرد الغزالي - وهو معصق - انها هي
الغاية . ولا هي مما جاء به دين الاسلام السميع
البسيط : « دين الفطرة » .

ورغم ان الغزالي اتساده « بالاشاعة » :
لانهم رفقوا . في حدود اجتهادهم : بين الشريعة
والعقل . او بين « النقل » و « العقل » كما كان
يقال في عصره والعصور التي تلت عصره : الا انه
لم يستثنهم من حيلته السموية ضد المكلمين .
المفرمين بالايغال في الجبدل على طريقة المشائين
اليونان . وكان الغزالي يرى ان الايمان لا
يكتسب بادلة الفقهية والمكلمين التي يناقش
بعثها بمسا . بل هو يتم ب « نور يقدد الله في
قلوب عبده عطية او حدية من عنده » .

وراضح ان الغزالي الذي بدا ساكنا مخصصا
كل شيء . دارسا لكل دعوى الفرق الدينية .
وكل ما اتبع له ان يقرأ من الفلسفة والمنطق
وعلم الكلام : كان يناقش نفسه في تحريم النقاش
والكلام عموما . لقد قل : في « فيصل النفرة »
بين الاسلام والزندقة : « واذا ركنا المدافعة
ومراقبة الجانب موحنا بان الخوض في علم الكلام
حرام لكثرة الاقذ فيه » .

والحق ان الغزالي ارتضى لنفسه التناقض .
ورضى ان يوسف بالتهافت . ونسجى بشيء كثير
من تماسك دعواه . لا شيء الا لانه كان يخشى
عده « الافة » . او « الفتنة » . كان لا يريد « اموم
الناس » . اي لجماعهم المسلمين عموما الفتنة
الدينية . وكان يسل كل شيء بسلطه . وكل
جهد وطاقة اوتياها من اجل ان يدرا عن الناس
الفتنة . فقد كان مقتونا بالدين : ودولة الدين .
دولته الفاضلة التي كان يرعاها بحدقني عيشه .
خصوصا وان المنتهين على الدولة كانوا لا يتقطعون
عن اثاره الفتن . فبما كان الفسزاد الاوربيون
« الفليبيون » على الابواب . ربما كان الغزالي
يريد ان يجنب قومه مأساة اولئك الفلاسفة الذين
كانوا يشاققون ليل نهار في مسائل من مثل « هل
الملائكة ذكور ام اناث ؟ » وهل خرجت البهيضة
من الدجاجة ام الدجاجة من البهيضة : فيما كان
الفسزاد يحدقون بهم ويمدحهم التي كانت
تحتسرق .

وعينا يبدو : فان الغزالي جاء في وقته
« لينقد » الدولة مما الت اليه من حال بسبب
الفرق والتشعب والبليلة .

ه - ناقد المجتمع بطريقته الخاصة :

وام يقتصر الغزالي على الحقل السياسي في
محاكمة وتقد الدولة السلجوقية . بل تجاوزه الى
الحقل الاجتماعي - الاقتصادي . فكان . بذلك .
ناقد المجتمع (كتابي العلاء المعري) : وناقد الشرائع
الاجتماعية : وخصوصا الاقطاعيين والتجار والبراة
من المتجابين بجلاب الدين : والذين منهم براء
: كما يثبت ذلك الامام الغزالي نفسه . وانطلاقا من
مقولاته وحججه الدامغة هذا التي يصعب تفهيدتها .
فقال في اصحاب الاموال الذين يؤدون نفوس الدين
الظاهرية : وينسون مواساة واغالة جيرانهم
الفرقى :

« ربما يحرمون على اتفاق المال في
الحج . فيحجون مرة بعد اخرى . وربما
تراوا جيرانهم جيما . ولذلك قال ابن
مسعود : في اخر الزمان يكثر الحجاج بلا
سبب . يرون السفر عليهم . ويبسط لهم في
الرزق . ويرجعون محرومين مساوين . ينوي
بأحدهم بعمره بين الرمال والقفراء : وجساره
ماسور بجنبه لا يواسيه » (١٢١) .

ان الغزالي . كفتية متحدر . في حدود
ما عرشنا لحد الان . وكمصالح اجتماعي يمه
من الدين الاسلامي الجوهري لا القشور . والاصول لا
الطقوس . وهو الذي يلتقى مع ابن زر الفقاري في
تاكيد ان الدين الاسلامي انما هو دين الفقراء المقاتلين
في سبيله : المجاهدين من اجل الدفاع عن اوطانهم
اما الاغنياء المبرورون باموالهم فهم اعد ما يكون
عن الاسلام حين يتصورون انهم يستطيعون موالاة
استغلال الفقراء المسلمين وغير المسلمين وتجويعهم
واستطهادهم مقابل ان يسموا انفسهم بالحج . او
تادبة بعض الطقوس الدينية . والغزالي يذكر
بالحديث النبوي الذي يقول : (عدل ساعة خير من
عبادة سبعين سنة) .

واكفذا يوالي الغزالي تقده الاغنياء البغلاء من
اقطاعيين وتجار وسراة ومتنفذين ووزنيين كبار في
الدولة السلجوقية : وفضحه حقيقة موقفهم من
جوهري الدين الحق . بتسوير قسي يعتمد خلفه
فكرية غاية في القوة تعتمد الفساد والمقابلة - والحد
في الانتقاد . فيقول مستعزدا :

« وقرقة اخرى من ارباب الاموال اشتغلوا بها يحفظون الاموال ويمسكونها بحكم اليقظ . ثم يشتغلون بالعيادات اليدوية التي لا يحتاج فيها الى نفقة : كصياح النجار وقيام الليل . وختم القران وهم مغرورون . لان اليقظ المهلك قد استولى على بواطنهم : فهو يحتاج الى قمعته باخراج المال : وقد اشتغل بطلب فضائل هو مستغن عنها ، ومثاله مثال من دخل في توبه حية وقد اشرف على الهلاك وهو مشغول بطبخ السكنجيين ليسكن به الصغراء . ومن قتله الحية متى يحتاج الى السكنجيين ! ! ولذلك قيل لبشر : ان فلانا الغني كثير الصوم والصلاة : فقال المسكين : ترك حاله ودخل في حال غيره . وانما حال هذا اطماع الطعام للجبايع . والانفاق على الساكنين . فهذا افضل له من تجويعه نفسه ، ومن صلاته لنفسه مع جمعة اللذات ومنعه للفقراء . » (٢٢) .

وينعطف الغزالي انعطافة حادة في نقده : فيسلط سياطه على مستغلي طقوس الدين : وعلى الذين يشبهون « المؤمنين » ، مؤكدا - ابدا - ان الدين وكل طقوسه انما هو خير ولاجن الخير وهو ينطلق دائما من خير الناس ومصالح « الرعية » . فكل طقس يقوم به الدراويش او سواهم مما يشبط الهمم او يقعد بالناس عن فعل الخير انما هو بعيد عن جوهر الدين وصلبه . ويصف الغزالي كل هؤلاء : المهررين ، والمفررين ، يأنهم قوم بعيدون عن جادة الصواب . مغرورون ، ويؤكد على الدلائل المادية - العملية - الواقعية للاعمال الانسانية . وينطلق الغزالي من الجوهر والاساس في الفعل البشري - وهو منفعة الناس . وان كل طقوس الدين الاسلامي في اساسها وضعت لصالح المؤمنين جميعا ، المتساوين بحكم الانتماء الى دين واحد . وهكذا فان الغزالي ، رغم تصوقه - الا انه كان بعيدا عن ملايات وتحريفات الدراويش المتصوفة الذين احوالوا فكرة التصوف وطقوسها الى غيبيات يحسرها على بسطة الناس . والى تشكيلات لا تعنى ولا تطيب مريضا - ولا تشبع جائعا ، ولا ترحم على الخير وفعله . انه يقول . متمما قصور حملته النقدية - الاجتماعية - اصلاحية :

« وقرقة اخرى من عوام الخلق وارباب الاموال والفقراء . اغتروا بحضور مجالس الذكر ، واعتقدوا ان ذلك ينفعهم ويكفيهم ، واتخذوا ذلك عادة . وينظرون ان لهم على مجرد سماعه الوعظ . دون العمل ودون

الافاظ : اجرا . وهم مغرورون : لان فضل مجلس الذكر لكونه مرغبا في الخير : فان لم ينجح الرغبة : فلا خير منه . والرغبة محسودة : لانها تبعث على العمل . فان تسقت عن انجمن على العمل . فلا خير فيها . وما يراد لغيره : فاذا قصر عن الاداء الى ذلك الغير . فلا قيمة له : وربما يقتر بما يسمعه من الواعظ من فضل حضور المجلس . وفضل البكاء . وربما تدخله رقة كرفة النساء فيبكي ولا عزم . وربما يسمع كلاما مخوفا : فلا يزيد على ان يصفق بيديه ويقول : يا سلام سلم ! او تعود بالله ! او سبحان الله ! ويظن انه قد اتى بالخير كله وهو مغرور . وانما مثاله مثال المريض الذي يحضر مجالس الاطباء فيسمع ما يجري : او النحال الذي يحضر عتده من يصف له الاطعمة اللذيذة الشهية ثم ينصرف : وذلك لا يفني عنه من مرضه وجوعه شيئا ، فكذلك سماع وصف الطاعات - دون العمل بها - لا يفني من الله شيئا ... » (٢٣) .

٦ - فتوحات وتناقضات ...

ولا شك ان الغزالي كان يصدر في كل هذه النداءات ، والممارسات ، والاعمال ، والتطبيقات ، والنشاطات العملية ، عن نظرية . وعن خلقية فكرية خصبة : اهلته الغزالي . بما عرف منه من ديناميكية : وراديكالية دينية : تعاضدت واشتدت ساعدها بعد عزله وكشوفاته الروحية في رحلته الباطنية على مدى احد عشر عاما (كما مر بنا تفصيل ذلك) : اهلته لهذه الدعوة الاصلاحية التي شهدنا بعض ابعادها الاجتماعية - الايديولوجية .

فلتر الان بعض اصول انطولوجية الفكرية « الغزالية » . ولنحاول ان نضع ايدينا على بعض منابع دعوته الاصلاحية : وفتوحاته الفكرية - التطبيقية - الكفاحية . على الاقل .

ولتر ايضا : في ذات الوقت الوجه الاخر للعملة « الغزالية » . أي تناقضات الغزالي . وهي تناقضات لا بد لثقل الغزالي - في مثل ظروفه - ان يقع في بعضها على الاقل .

ان من اهم فتوحات الغزالي الفكرية ذات المردود الايديولوجي - الاستاتيكي ما يلي :

١ - لقد آمن الغزالي بالاجتهاد ، ولم يحجر لا على نفسه ولا على فقهاء وعلماء عصره ،

ولا على الناس : ولم يحجب عنهم حرية الاجتهاد : وكان يعمل بهذا الشعور الذي يقول : (ان النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية - ولهذا احتيج الى الاجتهاد) (٢١) .

٢ - ويفرق الفزائي بين الدين والعلم - ويؤكد ان العلم يتخذ الطبيعة مجالاً له - والعقل مدركاً له اما الدين فيتخذ ما وراء الطبيعة مجالاً له - والالهام او الحدس مدركاً له . كما يرى الفزائي ان الدين يتبع او يفيض من القلب وينتهج الايمان - فيما يعتمد العلم المنطق والقياس ويقوم على التجربة والمبدأ التجريبي .

٣ - ويعتمد الفزائي منهجاً يقوم على الشك طريقاً الى اليقين : وهو يسبق في ذلك ديكارت . ان مقوله الفزائي تؤكد : قبل قرون عديدة من ظهور ديكارت ومنهجيته في الشك : ان الشك يقتصر بالتجريب والنظر سبباً للوصول الى الحقيقة اليقينية : وهو يقول : « من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر عاش في العمى والضلال » (٢٥) .

٤ - والفزائي لا يقول بالشك الشك : وهو ينطلق من تمجيد العقل وقدرته على الاجتهاد الحر والتميز والحكم الوصول الى يقين الحقيقة المعتمدة . وهو يقول في ذلك : ان مقياس اليقين هو الامان - ومعنى الامان الثقة - ومقياس الثقة انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى ريباً ولا شبهة . ويؤكد الفزائي هذا الطريق في البحث للوصول الى الحقيقة بلهجة غاية في الجزم : فيقول : ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين : فهو علم لا ثقة به ولا امان معه . وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقين (٢٦) .

٥ - وتتفق شكية الفزائي (السابق) مع شكية رينيه ديكارت (اللاحق) في ان الاولى ، مثل الثانية : متحدة بطرف وافي ومعطيات عصرها . ولكنهما تفترقان في المنطلق : فاذا كان اللاهوت هو المنطلق المعتمد للوصول الى الحقيقة لدى الفزائي : فان الانسان الفرد هو منطلق ديكارت . والفارق هنا هو فارق العصرين : عصر الفزائي الانقطاعي التزم غاية التزم ، وعصر ديكارت المقترون بتحريك البرجوازية وانطلاقها بكل الابدان ايدولوجية -

السيكولوجية - الاستاتيكية لهذه الانطلاقة الفنية .

٦ - يرفض الفزائي التقليد (وهذا امر ضروري وبدهي بالنسبة له ما دام ينتهج الشك سلوكاً الى حقيقة اليقين) . ويشدد على حرية الرأي وحرية النظر : فيقول في « ميزان العمل » المقولة الثورية التالية ذات الغزى الخطير : التي يسبق فيها الفزائي ديكارت ومذهبه في الشك .

- « واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة اعمى تقلد قائداً يرشدك الى طريق : وحوالك الف مثل قائلك ينادون عليك بأنه اهلكك واضلك عن سواء السبيل : وستعلم في عاقبة امرك ظلم قائلك فلا خلاص الا في الاستقلال ... »

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به
في طالع الشمس ما يعنيك عن زحل

واو لم يكن في مجاري هذه الكلمات الا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتتدب للطلب : فتابعك به تفماً : اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق (٢٧) .

٧ - ويربط الفزائي : بكل مشروعية : بين العلم والعمل - بين النظر والتطبيق - فقد قال مرسوماً مقولته الفلسفية والاخلاقية - الاجتماعية : بشوكة عليّة قريبة من النزعة العملية :

« لما كانت السعادة التي هي مطلوب الاولين والآخرين لانال الا بالعلم والعمل - وافترق كل واحد منهما الى الاحاطة بحقيقته ومقداره . وواجب معرفة العلم والتميز بينه وبين غيره ومرفغمانه - وجب معرفة العمل المسند والتميز بينه وبين العمل المشقي : فافتقر ذلك ايضاً الى ميزان . فاردنا ان نخوض فيه ونبين ان الفتور عن طلب السعادة حماقة : ثم تبين ان لا طريق الى السعادة الا بالعلم والعمل . ثم تبين العلم وطريق تنصليته : ثم تبين العمل المسند وطريقه » (٢٨) .

٨ - ينكر الفزائي مبدأ العملية : وينفي مبادئ الطول والاتحاد والتناسخ : وهو يقول في ذلك - بلغة الخاصة : ومصطلحاته التي تلاحم بين العلم والفن والمنطق : في كتابه « تهافت الفلاسفة » :

« كل نقطة استمدت لقبول النفس استحدثت حدوث نفس من الجوهر العقلي ، الذي هو مبدأ النفوس استحقاقا بالطبع لا بالانحراف والاختيار ... إذ استمداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس ثم سراج حاضر اشرق نور السراج ونور الشمس معا ، ولا يمتنع نور الشمس بنور السراج - فكذا لا يمتنع تأثر النطفة لقبول النفس من مبدأها بوجود النفس في العالم غير مشغولة ببدن ، فيؤدي ذلك الى اجتماع نفسين في بدن واحد ... وما من شخص الا وهو ينصر بنفس واحدة ، فالتناسخ محال » (١٢٩) .

تلكم هي بعض من اهم الفتوحات والاركان الفكرية التي صدر عنها الغزالي في « مباحثه التطبيقية » واجتهاداته : فما هي اهم التناقضات التي وقع فيها : وانتي شوهت - مع الاسف - صورته الفكرية حتى ارتشاه اوامر الامر عدوا للفلسفة والفلاسفة .

ينبغي ان نبادر للقول ان تناقضات الغزالي الفكرية مبشها الاول اضطرابه بين القول بحرية الرأي والنظر ، وتمجيد العقل وعطائه وبين سفيه أهل الكلام والمتكلمين والفلاسفة ودارسي الفلسفة في زمانه . وربما كان لميل الغزالي الشديد الى الحقيقة البسيطة ، والاصالة الاسلامية في ايام نشوئها ، وتقوره من الحذقة والسفظة التي لجأ اليها « المتكلمون » حتى انهم وضعوا في مطلب « الكلام للكلام » و « الجدل للجدل » ... تقول ربما كان لهذا كله السبب « اساس في مهاجمة الغزالي الفلسفة والفلاسفة ، خصوصا وأنه كان منطلقا مما يراه جوهر الدين عليه ، كما كان حريصا كل الحرص على اصالة هذا الجوهر ، وعلى وحدة المجتمع العربي الاسلامي ، وعلى ثبوت وانتشار الدين الاسلامي .

« يحاول الغزالي ان يوفق بين العلم والدين فهو يهاجم الفلسفة العربية - الاسلامية في زمانه كما يهاجم الفلسفة اليونان ، وذلك لانه يخشى ان تنتهي هذه الفلسفة و « علوم الكلام » الى القول بالاحاد ومفارقة الدعوة ، وهذه هي الطامة الكبرى . غير ان الغزالي يؤمن ان مجال الفلسفة والعلوم الطبيعية غير مجال الدين ، فهو يؤكد ان معظم هذه العلوم « ليس يتعلق

شيء منه بالامور الدينية نفيا وايجابا ، بل هي امور برهانية لا سبيل الى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها » . ويضيف شارحا . منطلقا مقولته هذه ، فيقول :

« الآفة الثانية : ثبات من صديق للاسلام جاهل ، ظن ان الدين ينبغي ان ينصر بانكار كل علم منسوب اليهم ، فانكر جميع علومهم ، وادعى جهلهم فيها ، حتى انكر مولهم في الكسوف والخسوف ، وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع . قلنا فرغ ذلك سمع من عرف ذلك بانبرهان القاطع ، لم يشك في برهانه ، لكن اعتقد ان الاسلام مبني على الجهل ، وانتكح البرهان القاطع ، فازداد للفلسفة حبا ، وللإسلام بغضا ، ولقد عظم على الدين جنابة من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم . وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والاثبات ، ولا في هذه العلوم تعرض للامور الدينية » (١٣٠) .

« - ولا يلبث الغزالي ان يشور على الفلسفة حين يرى ضعف السقيدة او تخلخلها لدى الفلاسفة العرب والمسلمين ، ومفهوم ان الغزالي ينطلق من نقطة مركزية هي توطيد اركان الدين الاسلامي ، وهو يتوسل في ذلك بكل مقولاته النظرية ، واجتهاداته التطبيقية ، فالقول بحرية الرأي والنظر . وتمجيد العقل ، والاجتهاد والتأويل . ومهاجمته السلاطين الظالمين ، والاغنياء المتعسفين ، ومزوري الدين من كل صنف وفئة ، بل وكل كتبه ، على اختلاف مستوياتها في الاصالة والابتكار والقيمة العلمية - ، ان كل هذا انما قام به الغزالي « ذبا عن حياض الدين » . فالغزالي مفكر ومصلح ديني - اجتماعي ، وليس فيلسوفا . وهكذا فاننا نجد الغزالي يشرح الاسباب التي أدت به الى وضع كتابه « تهافت الفلاسفة » فيقول :

« أما بعد ، فاني قد رايت طائفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الاثراب والنزلاء بمزيد الفطنة والذكاء ، فقد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم

يقفوا عند توقيعاته وقيوده . بل خلصوا بالكلية ربة الدين . بقنن من الظنون . يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبثون عوصا وهم بالآخره هم كافرون « (٤١) » .

١ - ينكر الغزالي على الفلاسفة والمتكلمين سحب مقولات الفلاسفة والمعلوم الطبيعية على الالهيات : قالهيات مجالها الدين ، والا فهم كافرون . ويرى الغزالي ان مصدر كفرهم هو .

« سمعهم اسما هائلة كقراط وبقراط وأقلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم ، وأطناط طوائف من متبعيهم وشلاليس في وصف عقولهم . وحسن اسولهم ، ودقة علومهم : الهندسية . والمنطقية . والطبيعية . والالهية . واستبدادهم لقرط الذكاء والعقلنة - باستخراج تلك الامور الخفية : وحكايتهم عنهم انهم - مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل : وجاحدون لتفاصيل الاديان والمثل ، ومعتقدون انها تواميس مؤلفة وحيل مزخرفة ... « (٤٢) » .

« و لا ثبت ولا اتفاق للذهبيهم عندهم ، وانهم يحكمون بظن وتخصين من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضغاء العقول . ولو كانت علومهم الالهية متينة البراهين : تقيت عن التخصين . كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ... « (٤٣) » .

« و المترجمون لكلام رسطاليس لم ينقك كلامهم عن تحريف وتبديل معوج الى تفسير وتأويل ، حتى انار ذلك نزاعا بينهم . واقومهم بالتقل والتلفيق من المتفلسفة في الاسلام : الغارابي أبو نصر وابن سينا « (٤٤) » .

٢ - والاضرار من ذلك كله ان الغزالي يسلك مع العقل سبولا براجماتيا : فمع انه - كما يقول الباحث المصري : احمد محمود سبحي في كتابه « في علم الكلام - دراسة فلسفية » - « مجتهد العقل استنادا الى بعض النصوص كقوله : اذا ذم العقل فما

الذي بعدد يحدد لا وكيف يذم العقل الذي يعرف به الشرع « (٤٥) » الا انه حاجم العقل . وحده من « سلطانه » و « نطاقات عمله » . موقفا إياه في خدمة مقولاته (اي مقولات الغزالي) دعوته الدينية - الإصلاحية . وكما يقول احمد محمود سبحي (في كتابه المشار اليه توا) فانه :

« يمكن القول ان الغزالي قد مجتهد العقل وغض من شأنه في آن واحد في غير تناقض من جهتين مختلفتين . فمن ناحية لقد مجتهد الغزالي العقل وأعلى من شأنه بصدده موقفه من كل من التقليد وقرقة الياتنية وطائفة القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية لأن هؤلاء جميعا على تباين شاربيهم يتفقون على الاستهانة بشأن العقل . ومن ناحية أخرى لقد يخس الغزالي من شأن العقل إزاء المتكلمين والفلاسفة على اختلاف بينهما أيضا « (٤٦) » .

« وهكذا ، فان الغزالي كتب كتابه « تهافت الفلاسفة » (وهو كتاب قلده ابن رشد في كتابه الشهير « تهافت التهافت ») . وبسلك الغزالي في كتابه هذا سلوكا براجماتيا أيضا . فهو من ناحية « يكفر » الفلاسفة ويصدر حكما قاسيا للغاية بحقهم ، وهو من ناحية يحاول ان يستعير لغة الفلسفة للرد على أهم ما كان يعتقد انه مقومات الفلسفة (اي انه يوظف العاطفة والاعتدال . والشرع ومواضع العقيدة ، وحتى القولكأور في زمانه . مثلما يوظف المنطق الفلسفي المتوسط أو « الغزالي » الخاص به : اذا صح التعبير) من اجل تفنيد دعاوى الفلاسفة . وتهديم مكانة الفلسفة و « علم الكلام » والجدل الفكري في المجتمع العربي - الاسلامي . انه يقول (وللقول دلالة - خصوصا بعد « تكفير » الفلاسفة) :

« فلما رأيت هذا السرق من الحماقة تابضا على هؤلاء الاغنياء . انتدبت لتحرير هذا الكتاب : ردا على الفلاسفة القدماء . وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراتهم . التي هي على التحقيق مضحك العقلاء : وعبرة عند الاذكياء « (٤٧) » .

٣ - اما المسائل التي يحاول الغزالي ان يظهر فيها تناقض مذهب الفلاسفة فهي :

- ١ - إبطال مذهبهم في أزلية العلم .
- ٢ - إبطال مذهبهم في أبدية العالم .
- ٣ - بيان تلبسهم في قولهم : ان الله سانع العالم وان العالم صنع .
- ٤ - في تعجيزهم عن اثبات الصانع .
- ٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .
- ٦ - في إبطال مذاهبهم في نفى الصفات .
- ٧ - في إبطال قولهم : ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفعل .
- ٨ - في إبطال قولهم : ان الاول موجود بسيط بلا ماهية .
- ٩ - في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم .
- ١٠ - في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
- ١١ - في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره .
- ١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- ١٣ - في إبطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات .
- ١٤ - في قولهم : ان السماء حيوان متحرك الارادة .
- ١٥ - في إبطال ماذكروه من الفرض المحرك للسماء .
- ١٦ - في إبطال قولهم ان نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
- ١٧ - في إبطال قولهم باستحالة حرق العبادات .
- ١٨ - في قولهم : ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .
- ١٩ - في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
- ٢٠ - في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد : مع التلذذ والتألم في الجنة والنار ، باللدات والالام الجسمانية .

ويقول الفزالي بعد ان يأتي على هذه المسائل الفلسفية الشريرة : « فيدا ما أردنا ان نذكر تافهه فيه من جملة علومهم الايضية والطبيعية ، واما الرياضيات فلا معنى لانكارها

ولا للمخالفة فيها ، فانها ترجع الى الحساب والهندسة . واما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة » (١٨) .

٧ - ولا يكتفي الفزالي بمهاجمة الفلسفة والفلاسفة والمتكلمين « وعلم الكلام والجدل - مناقضا في ذلك مقولاته في حرية النظر والراي والاستدلال العقلي - ، بل انه يضع نفسه في خدمة الوظيفة ، فيؤلف الكتب (وهو بعد مدرس في المدرسة النظامية) في الرد على الفرق الدينية المناهضة لنظام الحكم ، والتي تقوم مقولاتهم الدينية والفكرية على شيء من الفلسفة والمنطق ، وانطلاقا من حرية الفكر ، واجتهادات العقل العربي - المسلم - ومن ذلك كتابه (الذي اسماه بالمستظهر) ، وكتبه الى الخليفة المستظهر بالله) ، وكتبه الثلاثة : (حجة الحق و مفصل الخلاف ، وقاسم الباطنية) ، يضاف اليها كتاب آخر هو : مواهب الباطنية .

٨ - وقد امكن الفزالي في ذلك امعانا شديدا (ولعل ذلك راجع الى مكانة الفلسفة والمتكلمين ، لدى الناس ، ولخطورة الفرق الدينية والاحزاب والتجمعات الفكرية والفلسفية المناهضة على السلطة) فحرم على بسطاء الناس (العوام) الاشتغال بالعلوم والمنطق والفلسفة ، ودعا الى الايمان بغيرها لا عقليا (أي ليس عن طريق الكلام والجدل والمحااجة الفلسفية والمنطقية) ، وقد ناقش نفسه في ذلك ، فهو احد (بل اول واكبر) من وظف الجدل الفكري في خدمة الدين والشرع وتوطيد اركان الدين الاسلامي . وفيما يبدو ، فانه كان يخشى نتائج الجدل والمحااجة على العقيدة . فهو يقول (في كتابه) في فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » :

« من أشد الناس غلوا واسرافا ، طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين ، وزعموا ان من لا يعرف الكلام معرفتنا ، ولم يعرف المقائد الشرعية بذلتنا التي حررتنا من كفر ، فيؤلا ، شيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولا ، وجعلوا الجنة وقفا على شرمة يسيرة من المتكلمين ، ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانيا ، اذ ظهر لهم في عهد رسول الله وعصر الصحابة

حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مسؤولين بمسادة الوثن ، ولم يشتغلوا بعلم الدليل ، ولو اشتغلوا به لم يفهموه ... بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عبده ، عطية وهديّة من عنده ، تارة بيّنة من الباطن لا يمكنه التمييز عنها ، وتارة بسبب رؤيا في المنام ، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين ، وسراية نوره إليه عند صحبته ومجالسته ، وتارة بقرينة حال ... (٤٩) .

« نعم ! لست أنكر أنه قد يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس ، ولكن ليس بمقصود عليه ، وهو أيضا نادر ، بل الأنفع الكلام الجاري في معرض الوعظ كما يشتمل عليه القرآن . فإما الكلام المحرر على رسم المتكلمين ، فإنه يشترط نفوس المستمعين بأن فيه صنعة وجدل ، ليحجز عنه العاصي ، لا لكونه حقا في نفسه ، وربما يكون ذلك سببا لرسوخ العناد في قلبه ؛ ولذلك لا ترى مجلس مناظرة المتكلمين ولا الفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال أو بدعة إلى غيره ، ولا عن مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة ، ولا على العكس . وتجري هذه الانتقالات بأسباب آخر حتى في القتال بالسيف ، ولذلك لم تجر عادة السلف بالدعوة لهذه المجادلات ، بل شددوا القول على من يخوض في الكلام ، ويستغل بالبحث والسؤال » (٥٠) .

ويأتي في كتاب آخر له بعنوان « إجماع العوام عن علم الكلام » بمثل هذا (مواصلا دعوته إلى تحريم الجدل على الناس) :
« والدليل على تضرر الخلق به ، المشاهدة والعيان والتجربة وما ناز من الشر منذ نبغ المتكلمون وقشت صناعة الكلام ... » (٥١) .

١ - ولم يقتصر تفنيد آراء الغزالي هذه (والتي تناقض ، كما هو واضح ، مع العديد من آرائه في الكتب الأخرى خصوصا في « أحياء علوم الدين » و « المنقذ من الضلال » و « رسائله الفارسية » ، التي أشرنا إليها سابقا) ، على فيلسوف قرطبة ابن رشد وسواد ، بل أن الفلاسفة العرب المعاصرين يعتقدونها أيضا (بمستويات تختلف باختلاف

الخلفيات والأرضيات الأيديولوجية - الفلسفية لكل واحد منهم) ، فإن الدكتور سليمان دنيا يوضح (في هوامشه على « تهافت الفلاسفة » للغزالي) ، وبخصوص مقولة الغزالي التكفيرية للفلاسفة التي تنص كما يلي :

« فإن قال قائل : « قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، اعتقدوا القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

أحدها : مسألة قدم العالم ، وقولهم أن الجواهر كلها قديمة .

والثانية - قولهم : أن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

والثالثة - انكارهم بقاء الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدا معتقد كذب الأنبياء ، - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجواهر الخلق وتفهيما ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين » .

... يوضح . متناولا هذا الحكم الانفعالي « الغزالي » على الفلاسفة ، أن هذا الحكم مناقض لدعوى الغزالي نفسه ، إضافة إلى تهافته أساسا ، ويلاحظ (في هوامشه على « تهافت الفلاسفة ») :

« أولا ، بالنسبة إلى قدم العالم ، فإن هذه المسألة عويصة حارت فيها العقول وتبليت الأفكار فدل على ذلك قول جالينوس (لا أدري ، العالم قديم أم محدث ؟ !) وتعليق الإمام الرازي عليه بقوله (وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً ، طالبا للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع مع السر والصعوبة إلى حيث تضلل أكثر العقول فيه ... بل أن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقدم العالم ولم يتر فيه خطرا على العقيدة ، ذلك هو المولى الخيالي ، وعبد الحكيم السيالكوتي .

ثانيا : كيف يتصور تكذيب الانبياء بالنسبة الى هذه المسائل الثلاث ؟ اما مسألة قدم العالم : فالفلاسفة لا يكذبون بها نصوص الانبياء : وانما ينزلون هذه النصوص « كالخلق والفعل » على المعنى الذي هداهم اليه تفكيرهم وهذا شيء والتكذيب شيء آخر . واما المسالتان الاخرتان فليس فيهما تكذيب ولا تأويل .

ثالثا : اننا نعرف الغزالي في مظهر غير هذا المظهر : حيث يحتاط جدا الاحتياط في مسألة الكفر والايمان : حتى ليزجر الناس عن ان يضعوا كلمة الكفر على اطراف شفاهم : يلفظونها بغير حساب ، كذلك نعرفه سمحا سهلا : بؤاخي بين النظار : ولا يريد لهم ان يرمى بعضهم بعضا بالكفر لانهم لا يختلفون الا في مسائل دقيقة ليس ادراك الحق فيها سهلا ولا حينا : فلا ينبغي ان يشق بواحد منهم براه ، الوثوق الذي يجعله يستقد ان رايه هو الحق الصراح : وراي مخالفه هو الكفر المبين (٥٢) .

١- وينزل الغزالي - دون وعيه ودون ارادته (قياسا الى اجتهاده الحر ودعوته الاصلاحية الاجتماعية - الى مزالق تبرير الظلم والمظالم التي كانت تقترنها السلطنة ونظام الحكم في زمانه (هذا اذ صدقنا نسبة كتاب « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » ، المكتوب بالفارسية ، اليه) ، فان الغزالي في هذا الكتاب :

١ - قد دعا الى نظرية الحق الالهي ، وبررها تبريرا دينيا شرعيا ، فقد قال : « كما يسمع في الاخبار : السلطان ظل الله في ارضه . فينبغي ان يعلم ان من امطاه الله درجة الملوك ، وجعله ظله في الارض ، فانه يجب على الخلق محبته ، ويلزمهم مشابته وطاعته ، ولا يجوز لهم معصيته ومنازحته » (٥٣) .

- « قيل الدين والسلطان توأمان ، وقيل الدين اس والسلطان حارس ، ومالا اس له فهدوم ، وما لا حارس له فضايع » (٥٤) .

٢ - غير انه قيد ذلك بشرط عدالة السلطان ، اي انه كان يدعو الى سلطة المستبد العادل ، فقال في « التبر المسبوك » ايضا :

- « فيجب على السلطان ان يعمل بالسياسة ، وان يكون مع السياسة عادلا ، لان السلطان خليفة الله » (٥٥) .

٣ - بل ان الغزالي جعل يحاول (حرصا على دوام سلطة الاسلام ، فيما يبدو) ان يمنع الناس من نقد السلطة بعنف ، وبات يدعو الى النصح والتعريف : (وهذا بالطبع يناقض مواقفه هو تجاه السلاطين وجهاز الدولة الظالم ، كما رأينا ذلك من قبل) . فهو ينصح (تحت عنوان « في امر الامراء والسلاطين بالمسروف ونهيهم عن المنكر ») باتخاذ السبيل المعتدل (السبيل الاصلاحى المسالم ، لا السبيل الراديكالى الثوري) في العمل من اجل التغيير :

- « قد ذكرنا درجات الامر بالمعروف وان اوله التعريف ، وثانيه الوعد ، وثالثه التخشين في القول ، ورابعه المنع بالقهر في الحمل على الحق بالضرب والعقوبة . والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبان الاوليان وهما : التعريف والوعد . واما المنع بالقهر فليس ذلك لاحاد الرعية مع السلطان فان ذلك يحرك الفتنة ، ويهيج الشر ، ويكون ما يتولد منه من المحذور اكثر . واما التخشين في القول كقوله : يا ظالم يا من لا يخاف الله ، وما يجري مجراه ، فذلك ان كان يحرك فتنة يتصدى شرها الى غيره لم يجز » (٥٦) .

- ويقول ايضا : « واما الرعية مع السلطان فالامر فيها اشد من الولد ، فليس لها معه الا التعريف والنصح » (٥٧) .

٤ - ويكرس الغزالي التقسيم القوي الاجتماعى ، مبررا ذلك بضرورة التنظيم ، والعدل والنظام ، موضحا ذلك بمصطلح عصره (وعلى الطريقة الافلاطونية في تقسيم طبقات الناس الى معادن) فهو يقول في « ميزان العمل » :

- وللمدل في السياسة ان ترتب اجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب اجزاء النفس حتى تكون المدينة في انتلافيها ، وتناسب اجزائها ، وتعاون اركانها ، على الفرض المطلوب من الاجتماع كالشخص الواحد ، فيوضع كل شيء موضعه ، وينقسم سكانه الى مخدم لا يخدم ، والى خادم ليس

بمخدوم ، والى طبقة يخدمون من رجه
وبخدمون من وجه آخر ، كما ذكرنا في قول
النفس « (٥٨) » .

٥ - كما يكرس الغزالي الاستبداد ما دام « قامعا »
للفتنة ، التي يخشى (حد الموت) ان تطوح
بدولة الاسلام ، فيؤكد في كتاب « الاحياء »
ذاته ، انه مقدر على الناس الانقسام الى
« خواص » و « عوام » ، وانه لا ينبغي
« للعوام » ، قطعاً الاستفسار والسؤال عن
غوامض الدين ، فهذه « آفة » خطيرة ينبغي
تفاديها ، لانها « من المثيرات للفتن » ، فيجب
قمعهم ومنعهم من ذلك « (٥٩) » .

واذن فالذي يتحصل من كل ما تقدم ذكره ،
حتى الآن ، هو ان الغزالي :

١ - يدعو الى دولة دينية اسلامية قوية موطدة
الاركان ...

٢ - وان يكون الحكم في هذه الدولة لسلطة
مستبدة عادلة ...

٣ - وعلى الشعب ان يؤيد هذه السلطة وان لا
يعترض على احكامها حتى ولو كانت جائرة ،
واذا كان لابد من الاعتراض فبالحسن ،
ودون اثاره فتنة ...

٤ - وان السلطان هو ظل الله في الارض ، وخليفة
الله ، وان طاعته واجبة ومعصيته محرمة ..

٥ - وانه ينبغي قمع « العوام » اذا ما سألوا عن
مستصيات الشرع خشية الفتنة !!

٦ - كما يجب قمع اهل الكلام والمتكلمين ومن
والاهم من الفرق الدينية والمذهبية ، لانها
تثير الفرقة في هذه الدولة .

٧ - وينبغي تكفير اهل الفلسفة لانهم يسحبون
معارفهم في العلوم الطبيعية وسواها على
الالهيات ، فيما تكون الالهيات مجال الدين
وحده .

وما من شك ان هذا تناقض بين مع افكار
الغزالي في الاجتهاد ، وحرية الرأي والنظر ،
وتسجيد العقل ، وتجويز التأويل ، ومهاجمة
الظلم من أي جاء وكيف جاء ...

ليس الغزالي هو الذي كرس « كتابا »
كاملا من كتب « احياء علوم الدين » هو (كتاب

الحلال والحرام) لهجو السلاطين والامر
بمقاطعتهم ؟ وليس الغزالي نفسه هو الذي
كرس بابا ضخما نسبيا في كتاب له آخر من ذات
كتاب « الاحياء » ، لـ « امر الامراء والسلاطين
بالمعروف وبنهيهم عن المنكر » ؟ اجل « امر »
وليس « نصيح » ولا « تعريف » !

حسنا ، لنستمع الى الغزالي نفسه يدين
نفسه ، فيما هو في « كتاب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر » - في بابه الرابع الموسوم « في امر
الامراء والسلاطين بالمعروف وبنهيهم عن المنكر »
صرح ، بملء فمه ، وبكل قوته ، امينا في ذلك
لكل اسلافه من الفقهاء والمصلحين الدينين الذي
نصل بهم الدعوة للاصلاح حد الاستشهاد والدعوة
لهذا الاستشهاد ... فيقول : « فلقد كان من عادة
السلف التعرض للاخطار والتصريح بالانكار من غير
مبالاة بهلاك المهجة ، والتعرض لانواع العذاب ،
لعلمهم بان ذلك شهادة . قال رسول الله ...
« خير الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ، ثم رجل قام
الى امام قاهره ونهاه في ذات الله تعالى فقتله على
ذلك وقال صلى الله عليه وسلم « افضل الجهاد
كلمة حق عند سلطان جائر » ... ولما علم
المصلحون في الدين ان افضل الكلام كلمة حق
عند سلطان جائر ، وان صاحب ذلك اذا قتل
فهو شهيد كما وردت به الاخبار ، قدموا على
ذلك موطنين انفسهم على الهلاك ومحتملين انواع
العذاب ، وصابرين عليه في ذات الله تعالى ،
ومحتسين لما يبدلون من سيئهم عند الله ... » .
ويذكر الغزالي بانه اورد جملة من طرق وعظ
السلاطين في باب الدخول على السلاطين في كتاب
الحلال والحرام .. حيث تقرأ في هذا « الكتاب »
تحريم الغزالي حتى للتجارة في اسواق السلاطين
بل ان « الارض المنصوبة (من قبل السلاطين -
رمضانوف) - اذا جعلت شارعا لم يجز ان
يتخطى فيه البتة » ... ان من يستمع الى
صوت الغزالي في مثل هذه النصوص لا شك يدينه
بالتناقض مع نفسه ، ومع افكاره الاصلاحية
« الثورية » الجريئة .

٧ - الغزالي مرييا وجماليا

على ان هذا ليس كل شيء في فكر الغزالي
وتنظيراته في الدولة والتربية والسلطة وحياة
الناس ، والاخلاقيات ، والجمال .

فالغزالي موسوعة لا يمكن الاطالة بها في
بحث واحد ، او حتى عدة بحوث ، وانما ينبغي

تخريس سفر ضخيم للأتيسان على كل مقولاته وتنظيراته واجتهاداته وتطبيقاته . ويمكن قسم هذا الامر اذا عرفنا ان الغزالي قد ألف كتابا شيرة بلغ تعدادها بين (٩٩ - ١٢١) كتابا .

في التربية والاخلاق :

١ - ان من اهم اجتهادات الغزالي في التربية القول بإمكان تغيير عادات الانسان وأخلاقه ، اي : إعادة تربيتة . اذا أمكن التعبير ، وبالطبع فان التربية هنا تتم بروح الاسلام والدعوة المحمدية ، وبمنظور « غزالي » .

٢ - وان الطبيعة البشرية خيرة . اساسا ، فهي ، وان كانت ممكنة ، سالحة للخير ، مثلما هي سالحة للشر ، الا انها اقرب للخير . ويمكن جعلها خيرة وسالحة ومفيدة للمجتمع بالتربية الموجهة : الهادفة .

٣ - وهو يقول في ذلك (اي في امكان تطويع النفس البشرية وتوجيهها في الاتجاه المراد) ما يلي : ان قلب الطفل « جوهرة نقيصة ساذجة خالية من كل نقش وصورة » وهو قابل لكل ما ينقش عليه ، ومائل الى كل ما يميل به اليه ؛ فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والاخرة ، وان عود الشر وأهمل اهمال البهائم نقي وهالك « (١٠) » .

٤ - وقد درس الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه « فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية » نزعة الغزالي العملية ومقاصدها في التربية والاخلاق ، فقرر ، مستندا الى بحث دقيق في ثلاثة كتب للغزالي هي (احياء اصول الدين) وميزان العمل ، والاربعين في اصول الدين) :

« ان اول اشارة على نزعة حجة الاسلام العملية في الاخلاق هي تقريره ان العادات والاخلاق ليست ضربة لازب ، بل انه من الممكن ان تتغير بيسر تارة وعسر أخرى ، ثم رسمه الطريق لهذا التغير وهو اخذ المرء نفسه بعود ضد ما علق بها من سيئ العادات وقبيح الاخلاق (١١) » .

« وليعرف الانسان عيوبه فيسمى لمعالجها بتكلف اضدادها حتى تصير هذه الاضداد عادة وخلقا ، يجب عليه ان يستفتي شيخا ثقة بصيرا بعيوب النفس

وافاقها ، او صديقا امينا لا يلوى عنه من الحق شيئا ، ثم يستمع لما يحدثانه . ويأخذ في علاج ما يراه من عيب ظاهر او خفي (١٢) » .

« إنه » هكذا كان يفعل الاكياس والاكابر من أئمة الدين ، وكان عمر رضي الله عنه يقول : رحم الله امرءا اهدى الى عيوبي . ومن الخير ان يستفيد الانسان الساعي لاصلاح نفسه مما يصفه به أعداؤه ، لان هؤلاء لا يفتاون بنشرون معايبه ومساويه (١٣) » .

« والصبيان لم يهمل امرهم ، فرسم الطريق مفصلا لرياضتهم ، وبين وجبه تاديبهم وتحسين اخلاقهم ، اذ يرى ان ذلك « من اهم الامور وأوكدھا » ، لان الصبي قابل لكل ما يعودده ، وقلبه ساذج مستعد لكل ما ينقش فيه ؛ يجب اذن ان يلاحظ من اول امره ، وان يحفظ من قرناء السوء ، وان يؤدب ويعلم محاسن الاخلاق ويمنع من لغو الكلام وفحشه (١٤) » .

« وهكذا يجب ان يحاط وهو ناشيء بكل عناية ورعاية حتى ينشأ نشأة طيبة ؛ فان الصبي يتوهمه خلق قابلا للخير والشر جميعا . وانما ابواد يميلان به الى احد الجانبين « (١٥) » .

« وغير الصبيان في حاجة كذلك الى تذيب اخلاقهم ، ولهذا نراه ايضا يختط الطريق لذلك ؛ انه يبين ان النفس كالبدن لا تخلق كاملة بل تكمل بالتربية والتهديب ، وانها كالبدن ايضا ؛ ان كانت صحيحة زكية طاهرة كان المهم العمل على حفظ طهارتها ، وجلب مزيد قوة اليها ؛ وان كانت مريضة علفت بها الآفات وسيئ العادات والاخلاق ، كان المطلوب تليفيها ، وازاحة العلة عنها وجلب الصحة لها . كما بين اخيرا مهمة الشيخ في هذا السبيل كله ؛ « اذ هو الذي يطلب نفوس المريدن ويعالج قلوب المسترشدين » ، كما يقول فيلسوفنا حجة الاسلام (١٦) » .

« وللدنيا أسر وفتنة ، فيبين الطريق للتخلص من أسرها وفتنتها بعلاجه للزهد العلاج الواسع الدقيق . . . واللبطن شهوات ان اطلقنا لها العنان وتركناها بلا ضابط اوردتنا موارد الهلكة ، ولهذا لابد من

كسرهما ووردها الى الاعتدال ، وهذا ما عني به ببيان ما على المريد من الوظائف في مآكله من ناحية المقدار والتنوع والفترات التي تكون بين الاكلات : وسائر ما يتصل بذلك كله حتى يصل به الامر الى ما يرضاه الخلق والدين . ولم ينس كذلك وصف ما يلزم من علاجات الحرص ، والطمع ، والبخل ، والكبر ، وحب الجاه (٦٧) .

— « واللسان له آفاته ، ومنها الكذب ، وهو في رايه ، من عدم التحسين والتقبيح العقليين — ليس حراما لعينه ، بل لما فيه من ضرر . أتري فيلسوفنا يقرر النظرية ويرسلها قاسية لا هوادة فيها ، فيقول كما قال « كانت » من بعده انه قبيح في كل حالاته . وجرم أخلاقي مهما كانت الظروف (٦٨) ؟

— « لا ، انه رجل عملي درس ، بجانب ما درس من الفلسفة الاغريقية — الدين السهل السمح ، وخبر الامور فأصبح يقيم كبير وزن للتجارب وأحكامها ؛ ولذلك تجده يرخص في الكذب في حالات خاصة ، بل يراه واجبا في حالات اخرى ، اذ يكون لبيها خيرا من الصدق (٦٩) .

— « عن أم كلثوم قالت : « ما سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يرخص في شيء من الكذب الا في ثلاث : الرجل يقول القول يريد به اصلاح . والرجل يقول القول في الحرب . والرجل يحدث امراته والمرأة تحدث زوجها » (٧٠) .

— « لقد روى الفزالي هذا الحديث وأحاديث اخرى ، وجعلها مدار القول في الكذب . وما يرخص منه . والمهم ان هذا منه ان لا يكن يرى نظرية تعزيم الكذب مقدسة لا يجوز الاستثناء فيها ، بل كان فيلسوفا أخلاقيا همه السهل والوسول بقائه وخريجه الى تحصيل قاضل الخلق والسير على الجادة حتى يصل لما يرجوه له من سعادة » (٧١) .

هـ — اما فلسفة الفزالي وسدجه في التربية فمن حقه ان يبحث في كتاب مستقل ، وذلك لانه كتب فيها عدة كتب منها « ايها الولد » ، وهي تدخل في صميم علوم التربية ، وهذا وحده يستحق بحثا كاملا ، ولضخامة ما

أرصده الفزالي من تعاليمه ومقولاته التربوية ، وللعلم ، ولطرق التعليم ، ولفضل العلم والعقل . والتنوير . الامر الذي جعل محمود قاسم يقرنه بروسو (٧٢) .

— « وحسبنا ان نشير الى ان الفزالي قد بدأ اشير كتبه وأقواها « احياء علوم الدين » بكتاب « العلم » ، وقد بدأه هكذا : « كتاب العلم وفيه سبعة أبواب : (الباب الاول) في فضل السلم والتعليم والتعلم . (الباب الثاني) في فرض العين وفرض الكفاية من العلوم ، وبيان حد الفقه والكلام من علوم الدين . وبيان علم الآخرة وعلم الدنيا . (الباب الثالث) فيما تعده العامة من علوم الدين وليس منها ، وفيه بيان جنس العلم المذموم وقدره . (الباب الرابع) في آفات المناظرة وسبب اشتغال الناس بالخلاف والجدل . (الباب الخامس) في آداب المعلم والمتعلم . (الباب السادس) في آفات العلم والعلماء ، والعلامات انفارقة بين علماء الدنيا والآخرة . (الباب السابع) في العقل وفضله وأقسامه وما جاء فيه من الاخبار » .

— وهو يبدأ الباب الاول « في فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهد من النقل والعقل » بشواهد من القرآن ، ترفع العلم الى المرتبة الاسرى : « شواهدا من القرآن قوله عز وجل : (شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط) . فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه ، ونهى بالملائكة . وثلك بأهل العلم . وناهيك بهذا شرفا وفضلا : وجلاء ونبلا » .

— ويقول الفزالي في فضيلة التعليم : « وقال بعضهم : العلماء شرج الازمنة ، كل واحد مصباح زمانه يستضيء به أهل عصره . وقال الحسن رحمه الله (يقصد الحسن البصري — رمضانوف) : لولا العلماء لدار الناس مثل البهائم ، اي انهم بالتعليم يخرجون الناس من حد البهيمية الى حد الانسانية » .

— اما الشواهد العقلية لدى الفزالي ، في فضيلة العلم ، فيجعلها بالقول : فاصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو اذن افضل الاعمال ... هذه فضيلة العلم مطلقا ... واما فضيلة التعليم والتعليم

مظاهرة مما ذكرناه . فان العلم اذا كان افضل الامور كان تعلمه طلبا للافضل : فكان تعليمه افادة للافضل .

— ويكرس الغزالي بابا كبيرا من كتاب العلم « للبحث » في آداب المتعلم والمعلم . وتوجز بشكل مكثف للغاية تعاليمه في وظائف المتعلم : « الوظيفة الاولى — تقديم طهارة النفس عن ردائل الاخلاق . ومدموم الاوصاف ... الثانية : ان يقلل علائقه من الاشتغال بالدنيا . ويبعد عن الاهل والوطن . فان العلائق شاغلة وصارفة ، وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ... الثالثة : ان لا يتكبر على العلم ولا يتأمر على المعلم . بل يبقى اليه زمام امره بالكلية في كل تفصيل ... الرابعة : ان يحترز الخائن في العلم في مبدأ الامر عن الاسفاه الى اختلاف الناس ... الخامسة : ان لا يدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولا نوعا من انواعه الا وينظر فيه نظرا يطلع به على مقصده وغايته ... فان العلوم متمازجة وبعضها مرتبط ببعض . ويستفيد منه في الحال الانفكاك عن عداوة ذلك العلم بسبب جهله . فان الناس اعداء ما جهلوا ... السادسة : ان لا يخوض في فن من فنون العلم دفعة . بل يراعي الترتيب . ويبتدىء بالاهم ... السابعة : ان لا يخوض في فن حتى يستوفى الفن الذي قبله ، فان العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا . وبعضها طريق الى بعض ... الثامنة : ان يعرف السبب الذي به يدرك اشرف العلوم ... التاسعة : ان يكون قصد التعلم في الحال تحلية باطنه وتجميله بالفخيلة ... ولا يقصد به الرياسة والمال والجاه ومسارة السفهاء ... العاشرة : ان يعلم نسبة العلوم الى المقصد كيما يؤثر الرقيع القريب على البعيد والمهم لدى غيره ..

— وفي وظائف المعلم اكد الغزالي على وجوب معاملة المتعلمين كالابناء ، وعدم المطالبة بأجر على التعليم ، والايفاء بنصح المتعلم ، وزجر المتعلم عن سوء الاخلاق ، والتعويد على احترام فروع العلم المختلفة وعدم الاقتصار على قدر فهم المتعلم ، ومراعاة حال المتعلم القاصر وعمل المتعلم

بعلمه ... وقد فصل الغزالي في تربيته الاشتغال عموما في كتاب « رياضة النفس » ، من الجزء الثالث من « الاحياء » (٧٢) .

في الجماليات :

اننا نجد لدى الغزالي — دون كبير عناء في البحث والتنقيب — تراثا قذا في الجماليات ، وان كان متناثر انحلقات والمطبوعات في سائر كتب الغزالي .

على ان كتابه النهر « احياء علوم الدين » يضم عيانات ونماذج طيبة في التمثيل للوعي الجمالي لدى الغزالي ، وخصوصا منه ذلك المقام على الجانب النظري من الفلسفة الجمالية (ناهيك عن فكرة) الحسن والقبح العقليين : المسيطرة على كثير من تخریجات الغزالي ومحااجاته « الكلامية » والفلسفية — الدينية) .

١ — فالغزالي يتحدث عن حقيقة الحب من حيث هو نزوع فطري لدى الانسان نحو الاشياء ، وتبين للمتبع ، هنا ، على الفور ، نزعة حية — تجريبية — عملية في الادراك الجمالي لدى الغزالي :

— « انه لا يتصور محبة الا بعد معرفة وادراك ، اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور ان يتصف بالحب جماد بل هو من خاصية الحي المدرك ، ثم المدركات في انقسامها تنقسم الى ما يوافق طبع المدرك ويلائه ويلذه الى ما يتنافيه وينافره ويؤله ، والى ما لا يؤثر فيه بايلام والذاذ ، فكل ما في ادراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك ، وما في ادراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك . وما يخلو من استعقب ألم ولذة فلا يوصف بكونه محبوبا ولا مكروها ، فاذا كل لذبة محبوب عند المتذبه . ومعنى كونه محبوبا ان في الطبع ميلا اليه . ومعنى كونه مبغوضا ان في الطبع نفرة عنه . فالحب عبارة عن ميل الطبع الى الشيء اللذ . والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب ... » (٧٤) .

٢ — وفي تفسير الحب تجبيننا ، لدى الغزالي ، ذات النزعة الحية — التجريبية — العملية ، « الغزالية » التي اشرنا اليها ، ولكنها تتجلى

حنا . بإبعاد أخرى ، وسكان أخرى ، أيضا .
وان كانت لا تبعد كثيرا عن الجوهر .

« ان الحب لما كان قابلا للأدراك والمرقة .
انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات
والحواس . فلكل حاسة أدراك لتوحي من
المدركات . ولكل واحد منها لذة في بعض
المدركات . ولتطبع بسبب تلك اللذة ميل
اليها . فكانت محبوبات عند الطبع السليم .
فلذة العين في البصر ، وأدراك البصريات
الجميلة والصورة المليحة الحسية المتلذذة ،
ولذة الإذن في السمات الطيبة الموزونة . ولذة
الشم في الروائح الطيبة . ولذة الذوق في
الطعوم . ولذة اللمس في اللين والنومة .
ولما كانت هذه المدركات بالحواس ملذذة كانت
محبوبة . أي فان للطبع السليم ميل
اليها » (٧٥) .

٢ - والقراني . الفقيه الصوفي ، المخلص في رجليه
الديني الروحي ، لا يستطيع . بحكم طبيعته
الباطنية الديناميكية الشمولية : الا ان
يتلاحم بين البصر والبصيرة ، كما يقال ، أي
بين مصطيات الحواس ومصطيات القلب او ما
يدعى « البصيرة الباطنة » . بل انه يجعل
مجال البصيرة . محسوسا . أكبر من مجال
مصطيات الحواس الخارجية (وان كنا نجد
صدي هذه المصطيات الخارجية الموضوعية في
مصطيات البصيرة الداخلية ، والاستبصار
الروحي المتأمل)

« والقلب عند ادراكه من العين ،
وجمال المسماني المدركة بالنقل اعظم من جمال
الصور الظاهرة للأبصار . فتكون لا محالة
لذه القلب بما يدركه من الأمور الشريفة
الإلهية التي تجل من ان تدركها الحواس
اتم وبلغ » (٧٦) .

٤ - ويشير القراني ، إشارة ذكية ، تبين فيها
كل موسوعية المراقبة ، الى مواطن الحسن
والجمال . ويحددها تحديدا تلحظ فيه
جدلية الوجه الظاهري والوجه الباطني
للجمال باستجسارات القراني الدينية
واستبطاناته الصوتية العميقة والمخلصة في
أن واحد . وهي استبطانات تجل
فيها الاتجاه او لنقل النزوع الأخلاقي القوي
الذي يمتدح المثل في افكار القراني
الفلسفية ، الجمالية ، الدينية :

« ان الحسن ليس مقصورا على مدركات
البصر ، ولا على تناسب الخلقة وامتزاج
البيوت بالحسنة . فاننا نقول : هذا خط
حسن . وهذا صوت حسن . وهذا فرس
حسن . بل نقول : هذا ثوب حسن . وهذا
أنا حسن . فأي معنى لحسن الصوت والخط
وسائر الأشياء ، ان لم يكن الحسن في الصورة ؟
ومعلوم ان العين تستلذ بالنظر الى الخط
الحسن . والأذن تستلذ استماع النغمات
الحسنة الطيبة . وما من شيء من المدركات
الا وهو منقسم الى حسن وقبيح . فما معنى
الحسن الذي تشترك فيه هذه الأشياء ؟ فلا بد
من البحث عنه . وهذا البحث يطول ولا
يتيق بلم المعاملة الا طنا ب فيه فتصرح بالحق
ونقول : كل شيء ، لجماله وحسنه في ان يحضر
جماله اللائق به . الممكن له . فاذا كان جميع
كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال .
وان كن العناصر بعضها قلة من الحسن
والجمال بقدر ما حضر ؛ فالفرس الحسن هو
الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة
وشكل وأون وحسن عدو ونيسر كر وفر
عليه . والخط الحسن كل ما جمع ما يليق
بالخط من تناسب الحروف وتوازيها
واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها . ولكل
شيء كمال يليق به . وقد يليق بشيء ضده .
فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به » (٧٧) .

« فان قلت فهذه الأشياء وان لم تدرك
جميعها بحسن البصر مثل الأصوات
والطعوم . فانها لا تنفك عن ادراك الحواس
لها فهي محسوسات . وليس ينكر الحسن
والجمال للمحسوسات ولا ينكر حصول
اللذة بأدراك حسنها ، وانما ينكر ذلك في
غير المدرك بالحواس . فاعلم ان الحسن
والجمال موجود في غير المحسوسات ، اذ
يقال هذا خلق حسن . وهذا علم حسن ،
وهذه سيرة حسنة ، وهذه أخلاق
جميلة » (٧٨) .

« الصورة ظاهرة وباطنة . والحسن
الجمالي يشملها . وتدرك الصور الظاهرة
بالبصر الظاهر ، والصور الباطنة بالبصيرة
الباطنة . فمن حرم البصيرة الباطنة
لا يدركها ولا يلتذ بها ولا يحبها ولا يميل
اليها . . . ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب
عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني

الباطنة أكثر من حبسه للمعاني الظاهرة ،
فستان بين ما يحب نفسه مصورا على
الحادث لجسمه سورته الظاهرة : وبين من
يحب نبيا من الأنبياء لجسمه سورته
الباطنة « (٧٩) » .

٨ - من أفكار الغزالي الانثولوجية والانتروبولوجية والاقتصادية - الاجتماعية :

ويتصل بعوسوعية الغزالي المعربية -
تشويرية ، الحديث عن أفكار الغزالي التي تحمل
سمات انتولوجية وانتروبولوجية واقتصادية
اجتماعية . فان الهيكل الذي يشيده الغزالي
لمسوراته من الدولة المثالية معزز بالتشورية
والتدبيرية الضرورية . مثلما هو قائم بأفكار
الغزالي التي تعالج الظواهر الحضارية
والانتروبولوجية - الاجتماعية .

ويتجلى ذلك . بصفة خاصة . في الكتاب
الثاني . من « احياء علوم الدين » : الذي تناول
الغزالي فيه مفاهيم التكاليف والمعادن والاداب
الاجتماعية في المجتمع العربي - الاسلامي - ومنها
(وهو ما جاء بسططح عصر الغزالي) : اداب الاكل
واداب الزواج واحكام البيع والشراء والحلال
والحرام واداب الصحبة والعاشرة . واحكام
الامانة وادابها : واداب النبوة ، واداب الوجد
والسمع والسفر ، واحكام العزلة وادابها . واحكام
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : كما منها اسرار
التعامل الاجتماعي - الاقتصادي الفردي والجماعي ،
وغيرها (٨٠) .

١ - يؤكد الغزالي انه لا سبيل الى السعادة وتأدية
الواجب الديني تاملًا وراحة الضمير كليا ،
الا بالعمل والعمل ، ولا يمكن سواصلة هذين
الا بسلامة البدن وقوته : وسلامة الروح
وتقائها . وليس من شيء يهضم سلامة البدن
وما يتأتى ويترتب على ذلك من طبع سليم
سوى الطعام والانواب . وعلى هذا ينسج
الغزالي الى مقولات السابقين من « السلف
الصالحين » : التي تنص على ان الاكل من
الدين ، وتركه حرام . والى هذا جاء تنبيه
القرآن الكريم ذاته : « كادوا من طبيعت ما
رزقناهم واعملوا صالحا » (٨١) .

٢ - كما يؤكد الغزالي . في ذات الموضوع : وفي
مواضع اخرى . ان للاكل وظيفة اخرى غير
الوظيفة البيولوجية : وهي الحفاظ على

النفس الانسانية لمواصلة السعي ورعايته
الحقوق الدينية والاجتماعية المختلفة .

٣ - ويتصل الغزالي ، نسبيا ، في احكام الضيافة
ادابها . مما يدخل في صلب القيم الاخلاقية
التي ظل المجتمع العربي - الاسلامي يرعاها
طوال الوقت . فهو يستشهد بحديث نبوي
يقول « لا خير فيمن لا يضيف » . وهو
يتفحص الضيافة منذ عصر ابراهيم الخليل :
حيث يؤكد الغزالي انه كان يكنى (ابا
الضيفان) : فقد كان اذا اراد ان يخرج
فالتمس عند اهل الخير . ماثيا ميلا او
ميلين . وينص الغزالي في احكامه في الضيافة
والاستضافة . على ان من واجب صاحب
البيت : اذا ما غشاه ضيف : ان يهرقه
المقبله وبيت الماء وموضع الوضوء : اضافة
الى الاكرام بالطعام والتكريم بالحديث
والانتباه والمشاركة (٨٢) .

٤ - ومن احكام الغزالي في التعامل الاجتماعي :
مما تحمل من سمات انتولوجية
وانتروبولوجية ، قصوده المعززة بالاحاديث
النبوية : ووصايا علي بن ابي طالب :
وسواه ، في مواضع وامور مختلفة منها
« الاكل في السوق » حيث يراه الغزالي دليلا
على التواضع وعدم الكلفة . ومنها ما يرويه
عن الحجاج : لا تنكح من النساء الا فتاة :
ولا تأكل من اللحم الا قتيلا . ولا تأكل المطبوخ
حتى يتم نضجه . ولا تشرب دواء الا من
علة . ومنها ما يرويه عن الامثال والاقوال
المأثورة الشائعة بين الناس مثل « تنشى
تنشى » : حيث يقرن ذلك بالآية التي جاء
فيها : ثم ذهب الى اهلكه يمتطى . ومنها
ما يرويه عن الحكماء العرب من قولهم : ترك
الفداء يذهب بشحم الكاذبة : او ما قاله أحد
الحكماء لبدن مغرط في البدانة : ارى عليك
قطيفة من نسج اخوانك ! ومنها ما يحمل
دلالة ايديولوجية - سياسية : وذلك من
جيبيل ما رواد عن الصوفي ذي النون
المصري : حينما سجن ولم يتناول الطعام
اياما ، وبعت له أخت متصوفة طعاما مع
السجان : فلم يتناوله ، فلما عاتبته في ذلك
قال : « جاءني الطعام على طبق ظالم » (٨٣) .

٥ - ويتوسع الغزالي في كتابه « احياء » في
مبحث الزواج ، والتنظيم الاسري .
وضرورته للمجتمع العربي - الاسلامي ،

ويبحث على الزواج وينسجج . معصلا .
فوائده - معزرا شرحه بالآيات القرآنية
والاحاديث النبوية . والاقوال المتواترة عن
علي بن ابي طالب والصحابه والاولياء .
والمتصوفة . بل انه يشرح حتى كيفية معاملة
الزوجة . ورعاية الابناء . وبين . بالمقابل .
مما ينبغي الامتناع عن الزواج . وينتقل
الغزالي - في كل ذلك - من فلسفة اخلاقية -
عملية ذات مدلول ايدولوجي متعدد في بنائه
دولته الدينية - التي يحوي فيها اصول
الدين - على سنة النبي (ص) والخلفاء
الاربعة (رض) .

- فان الغزالي يورد آيات قرآنية بالغة
الدلالة في البحث على الزواج . من ذلك الآية
التي تقول « وانكحوا الايامى منكم » ، والتي
تقول « وانكحوا ما طاب لكم من النساء » ،
كما يمثل بالحديث النبوي الذي ينص
« انكاح سنئي فمن رغب عن سنئي فقد
رغب عني » وبالحديث الآخر الذي يرفع
الزواج الى طقس ديني مقدس . حيث
يقول : « من تكح لله وانكح الله استحق ولاية
الله » (٨٢) .

- وواضح ان الغزالي لم يتصح - في كل
الاحيان - بترك الزواج والامتناع عن الانجاب
(كما فعل الفيلسوف الشاعر المشائى ابو
الملاء الميري) . بل انه ينطلق طوال الوقت
من ضرورات عملية ، بالغة الاعمى في ترسيخ
وتوطيد دعائم المجتمع العربي - المسلم .
ولا يرى شيئا مثل الزواج يوطد هذا
المجتمع . وقد نص كتاب (الاحياء) للغزالي
على مثل هذه المقولة : النكح ساع في اتمام
ما احب الله تعالى تمانه . والمعرض معطل
ومضيع لما كره الله خيائه . كما نص على
روايات متواترة عن معاذ ، الذي طلب ان
يزوجه (بعد ان ماتت زوجاته الثلاث) .
قالا : زوجوني حتى لا ألقى الله عزبا (٨٥) .

- ويؤكد الغزالي : مستطردا ، ومفصلا ،
ان ضرورة الزواج هي « العمران » ودوام
الاجتماع . لا الشهوة او التسلية . ويسوق
في ذلك حديثا نبويا يقول : خير نسائكم
الاولود الودود . وحديثا آخر يقول : سوداء
ولود خير من حناء لا تلد . كما يؤكد
الغزالي : اكثر من مرة ، وفي اكثر من موضع ،

على ان من فوائد الزواج . دفع غوائل
الشهوة ، ودفع المقاسد والموبقات . ويسوق
في ذلك أمثلة كثيرة عن كبار صحابة
النبي (٨٦) .

- ولا يسمى الغزالي ان يحلل ويبحث
الجوانب السيكولوجية - الاجتماعية للزواج .
ويقتبس في ذلك وفي الروايات والاحاديث
التي تؤيد ذلك . ويؤكد : مستقرا ،
وجازما . ان الزواج ترويح للنفس . وايناس
لها . وراحة للابدان والارواح . بل انه مما
يقوي على العباداة (فان النفس ملول وهي
عن الحق تفر) . كما يؤكد ان واجب
الزوجة رعاية البيت وشؤون الابناء ، وفي
ذلك . حبرا يقول : عون للرجل على
التفرغ للعبادة . والسعي . والكسب .
وطلب العلم . والجهاد (٨٧) .

- ولا يتصح الغزالي بالزواج في حال
عدم الاستطاعة الاقتصادية وعدم القدرة على
الايفاء بمهمات حسن تربية الابناء . ويقول
في ذلك : ان هذه آفة عامة قل ان يتخلص
عنها الا من له مال موروث او مكسب حلال
يمضي به اهله . كما يتصح بتحمل اخلاق
النساء . رحمة بالابناء . والا فلا حاجة
للزواج بمن لا يطبق ذلك . وانطلاقا من
مذهب الفقهي الصارم بوصي الغزالي بتجنب
الزواج اذا كان شغلا عن « ذكر الله » (٨٨) .

٦ - ولا يكفي الغزالي بتشجيع الزواج وتبيان
موجباته . بل انه يفصل حتى في تفاصيل
الحياة الزوجية . فيطلع بالحكام ونواهي
وضوابط تنسجج مع مجمل الهيكل العام
لنظامه الفقهية - الشرعية الشاملة . فهو
يتعلق (كما اوضحنا ذلك غير مرة) من
ضرورات الاستقرار العائلي . واندر ذلك في
الاستقرار الاجتماعي العام . وتوطيد « اركان
الاسلام » . وهو يعزز كلامه (كما هو العهد
دائما) بمزيد من الآيات القرآنية والاحاديث
النبوية والاقوال المتواترة عن الصحابة
و « الاولياء » .

- فهو يجد ضالته في هذه الآية التي
تقول : كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، والآية
الآخري التي تقول : ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط . ان
هاتين الآيتين توجيهان حديث الغزالي عن
الاستقرار العائلي والانفاق في محيط العائلة .

والحرص على تعزيزها وتمتين أواصرها .
ويستشهد بالحديث النبوي الذي يقول :
« خيركم خيركم لأهله » . ويروي عن ابن
سيرين أنه « كان يستحب للرجل أن يمسك
لأهله » (٨٩) .

— ويفصل الغزالي ، التفصيل الضروري
الذي يراه ، في « واجبات » الزوج تجاه
زوجته في حالات وظروف الحياة الزوجية
المختلفة ، وفي « ضرورات » تبصيرها بالدين
وتتقيفها بأداب المعاشرة الاجتماعية
— وبوصي أيضا — منتصرا ، في حدود
ما يسمح به مذهبه الفقهي ، الصوفي ،
للنساء المسلمات المتزوجات ، بالتشدد في
مراعاة العدالة ، ومراعاة الحقوق الزوجية ،
وعدم التقربط بها . بل أن الغزالي يستطرد
بمفصل حتى في « آداب الواقعة » ، وفي
تنظيم النسل وتحديد « وما ينبغي عمله
تجاه اللقطاء والأطفال الذين يتبنون »
وضرورة تسميتهم ، ويستشهد بالحديث
النبوي الذي يقول : « إن القط لأبداً أن
يسمى » (٩٠) .

٧ — ويحتل العمل حيزاً كبيراً لدى الغزالي ،
ولذلك تفسره ، فائغته الصوفي الحريص
كل الحرص على « دولة الإسلام » ، لا بد له
من ترسيخ هذه الدولة وتعزيز مقوماتها
وتوطيد دعائمها بالأسباب الاجتماعية
بالتزاج . والتعامل الاجتماعي والعلاقات
الاجتماعية ، والعمل بكل مداخله الاجتماعية
— الاقتصادية — الحضارية .

— ويبتدئ الغزالي ، كالمادة — شأنه
في كل مقولاته — بإيراد الآيات ، والأحاديث
النبوية التي تحتل على العمل ، وذي المطالة
والتعطل الاختياري ، مؤكداً الأهمية
الاجتماعية للعمل ، والوظيفة الاجتماعية
للإنتاج والعمل الإنساني . باعتباره من أهم
عوامل البناء ، والاستقرار الاجتماعي .

— ويستطرد الغزالي في ذلك ، متعمقا ، في
بيان طبيعة العمل الإنساني ، وصلته بآركان
الدعوة الإسلامية ، وارتباطه بالأعمال
الإسلامية الذي ينص : « باستمرار ، على
التكاتف والتعاون على « البر والتقوى »
وعلى كون المسلمين « بنيانا مرسوما »
ومن هنا فهو يذم السؤال والاستجداء وكل
لون من ألوان الشحاذة ، والسطالة الاختيارية

(مع القدرة على العمل) . ويبين الأضرار
والضرر الجسيم التي تحيق بالمجتمع
بسبب اسراع الاتكالية ، وانتشار السلبية
في المجتمع . الأمر الذي يؤدي إلى الانحلال
والتهور . وسرعة الوقوع في العبودية
للغزاة الأجانب .

— ويروي الغزالي في ذلك حديثا نبويا
يقول : « من فتح على نفسه بابا من السؤال
فتح الله عليه سبعين بابا من الفقر » . كما
يروي وصية لقمان الحكيم لابنه حيث يقول :
يا بني استغن بالكسب الحلال عن الفقر .
فإنه ما افتقر أحد قط إلا أصابته ثلاث
خصال : رقة في دينه ، وضعف في عقله ،
وذهاب مروءته . والإقحاع من ذلك كله .
استشفاف الناس به (٩١) .

— وواضح من كل هذا الذي يورده
الغزالي ويتوثق به أن الغزالي يقف في جانب
العمالة ، والتشجيع على العمل ،
والتعاون ، والإنتاج . كما يوضح حرص
الغزالي على تمتين الأواصر وشد أعضائها
المجتمع بعضهم إلى البعض الآخر . وكان
الغزالي يؤكد على ضرورة العمل
و « التكسب » و « السعي من أجل الرزق » ،
ونجد الاتكالية وكل مظاهر الاعتماد على الغير
والكذبة ، والشحاذة ، والكرم المصطنع ،
والعادات القبلية التي كانت تكرس السطالة
والتبطل دون سبب .

٨ — ووقف الغزالي في جانب التجارة ، وعندها
— كعمل — بابا من أبواب العمل بمواضع
الشرع الإسلامي ، فكان يقول : « أن التاجر
الصادق أحب إلى الله سبحانه من المنقرغ
للمباداة » (٩٢) . ويعتمد الغزالي ، في ذلك ،
على آيات قرآنية ، وأحاديث نبوية ، وأقوال
مأثورة عن صحابة النبي ، والأولياء ، وعلى
جملة وقائع وأحداث ذات دلالة .

— ويفصل الغزالي ، شيئا ، في تنظيم
المعاملات والتعامل التجاري في المجتمع
العربي الإسلامي ، فهو يبين أصول العقد
التجاري والبيع والشراء والأطراف المتعاقدة
والمعاملة ، وهو ينهى عن التعامل مع الذين
لا يملكون أمرهم (كالصبي الأعمى ،
والمجنون ، والعبد) ويوضح الأضرار التي
تترتب على التعامل أو التعاقد معهم .
ويجتهد الغزالي ، كثيرا ، ويأتي بأحاديث

للشافعي وأبي حنيفة وينقدها ، ويبين رأيه الخاص . وتبين خصوصية اجتبهادات الفزالي في تبين « الحرام » و « الحلال » في البيع والشراء والتجارة ، وتيقية صياغة العقد ، بما يضمن استقرار العلاقات . بسيدا عن المضاعفات التي قد تنشأ نتيجة الاخلال بأصول التعاقد (٩٢) .

٩ - ونجد لدى الفزالي بدورا لما يدعى الآن « حماية المستهلك » و « تدخل الدولة » في التسعير وضمان حقوق المستهلكين . وتنظيم التعامل . فالفزالي يضع قيودا وأصولا للتعامل ، يريد بها تخليص التعامل التجاري والاقتصادي من المساوي . فهو يؤكد ان من شروط العدالة في البيع : عدم مدح السلعة بما ليس فيها ، وان لا يكتم البائع عيوبها وخفائها ، وان لا يكتم في رزقها ومقدارها شيئا ، وان لا يكتم من سعرها ما لو عرفه المعامل لامتنع منه الخ . . . (٩٣) .

١٠ - ويتقف الفزالي في جانب تقسيم العمل : وتنظيمه (بالطبع : مع الايمان بالطبقية - وهذا مبرر بالنسبة الى الفزالي وعصره -) ومع ربط كل شيء بالمعايير الدينية ، والانطلاق من الصالح الاسلامي العام) . فهو يرى ان الحياة الاجتماعية ، والاستقرار الاجتماعي ، ووحدة المجتمع انما تقوم بتقسيم العمل ، ووضع كل شيء وكل انسان في مكانه .

- فهو يقول في كتابه « احياء اصول الدين » : « فانتظام امر الكل بتعاون الكل وتكفل كل فريق بعمل . ولو اقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي وهلكوا . وعلى هذا حمل بعض الناس قوله صلى الله عليه وسلم (اختلاف امتي رحمة) على انه اختلاف مهمتهم في الصناعات والحرف » (٩٥) .

- وهو يقول في كتابه « ميزان العمل » : « لو لم يعتقد الخياط والحائك والحجام في صنعتهم ما يوجب ميله اليها وتركها واقبل الكل على أشرف الصنائع ولبطلت كثرة الصنائع . . . ولو عرف الكناس ما في صناعته وتركها : ولاضطر العلماء والخلفاء والاولياء ان يتولوها بأنفسهم . وكذلك الدباغة والحداة والزراعة وجميع الامور » (٩٦) .

١١ - ويسمى الفزالي الاعمال والحرف « صناعات » ، بالمعنى الدارج والمتعارف عليه ، في عصره ، وبما انها مرتبطة بالعمل البشري ، وتقدم المجتمع العربي - الاسلامي . أوثق الارتباط : فهو يبحث عليها ، ويبحث كل « مؤمن » وكل فرد في المجتمع على اتخاذ مهنة ما ، ويورد في ذلك احاديث نبوية ذات دلالة منها الحديث الذي يقول : « ان الله يحب العبد يتخذ المهنة ليستغني بها عن الناس . ويبغض العبد يتعلم العلم يتخذ مهنة » . ويؤكد الفزالي ، متطلعا من ذلك ، ان « الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعاش وهلك الكثر الخلق » (٩٧) .

١١ - و « الصناعات » لدى الفزالي متكاملة . مترابطة الاسسول والاسباب والعلائق والانشطة والغايات . فهو يقول :

- « والصناعات ثلاثة اقسام : اما اصول لا قوام للعالم دونها وهي اربعة : الزراعة (اي للقوت) والحياكة (للباس) والبناءة (للسكن) والسياسة (للامن) ، واما مهنة لكل واحدة منها وخادمة لها كالحدادة ، الزراعة ، والحلاجة والغزل للحياكة : واما متممة لكل واحدة من ذلك ومزينة لها ، كالطبخانة والخبز للزراعة والقضارة والخباطة للحياكة » (٩٨) (كتابه ميزان العمل) .

١٢ - وينسب الفزالي الاحتكار . وبهاجمه بضرارة ، لمجافته الشريعة : ولاضرارته بالصالح الاسلامي العام . فهو يرى ان حجب السلع عن الناس اسلا في زيادة اسعارها ثم بيعها بأسعار عالية انما هو ظلم غاية في الفظاعة والاجرام .

- ويستشهد : في ذلك ، بالحديث النبوي الذي يقول : « من احتكر الطعام اربعين يوما ثم تصدق به لم تكن صدقته كفارة لاحتكاره » . ويروي لابن عمر عن النبي انه قال :

- « ان من احتكر الطعام اربعين يوما فقد بريء من الله وبريء الله منه » وقيل : « فكانما قتل الناس جميعا » (٩٩) .

- ويفصل الفزالي في الاضرار والمساوي ، الاجتماعية التي تترتب على الاحتكار وتنجم عنه ، من اضطراب الاقتصاد والاوضاع

الاقتصادية : وإشاعة الاضطراب والقلق بين المسلمين وخصوصاً بين فقرائهم الذين يعانون : بالدرجة الاولى . وقبل الآخرين تلبس : من مساوي هذا الاحتكار .

— ويروي الغزالي : مستطرداً في ذلك ، روايات عن « الاسلاف الصالحين » ذات منزى منهم (مما يصح ان تستقى منها : في رأي الغزالي : القيم الاخلاقية والمبادئ الاجتماعية التي ينبغي على الناس ان يراعوها ويعملوا بها) ، فيروي مثلاً ان بعض السلف من مسوري الحال كان قد جهز سفينتين من الخنطة الى البصرة وكتب الى وكيله بذلك وبعد تأخير البيع واجرائه حالاً ، الا ان وكيله في البصرة ارتأى بمشورة بعض التجار هناك حجب الخنطة زمناً ، ليبعها : فيما بعد ، فربح اضعافاً . فكتب صاحب الخنطة الى وكيله : يا هذا انا كنا قد قمنا بربح يسير مع سلامة ديننا وانك قد خالفت وما نحب ان نربح اضعافه بضياع شيء من الدين فقد جئت علينا فاذا اتاك كتابي هذا فخذ هذا المال كله وتصدق به على الفقراء من اهالي البصرة ، وليتني انجو من اثم الاحتكار ، كفاف ولا لي ولا علي (١٠٠) .

١١ — بل ان الغزالي يحتاج — انطلاقاً من ذات الاعتبارات العامة : واستهدافاً للصالح الاسلامي العام — عملية تزيف النقود : والتزييف عموماً ، ويعدهم من المجرمين بحق المجتمع ، وهو — كالعادة — يعزز اقواله بالاحاديث والروايات الماثورة .

— فهو يقول « قال بعضهم : اتفاق درهم زيف اشد من سرقة مائة درهم » . ويروي عن « الاسلاف » حديثاً يقول : ان الاحتياط لمثل هذه الامور افضل عند الله من المواظبة على نوافل العبادات (١٠١) .

— ويروي الغزالي ايضاً « قصصاً » و « عبراً » بليغة في ذلك منها قصته عن بعض المقاتلين ، التي يرويها على لسان المقاتل نفسه : « جاءت علي برس لانقل بئحاً فنقرني الفرس وكنت لا اعتاد عند ذلك فرجعت حزينة وجلست منكسر الاسى منكسر القلب لما قاتني من الثمر ، وما ظهر لي من خلق الفرس ، ووضعت رأسي على عمود القنطاس والفرس قائم ، قرأيت في النوم كأن الفرس يخاطبني

ويقول لي بالله عليك اردت ان تأخذ علي البليح ثلاث مرات وانت بالاسى الشريت لي علفاً ودفعت في ثمنه درهما زيفاً فلا يكون هذا ايماناً ابداً » . قال « فانتصبت فزعاً فذهبت الى العلف وابدلت ذلك الدرهم » (١٠٢) .

١٥ — ويمنع الغزالي الربا فقد خص المتعاملين بالربا بهجاء بليغ ، واستعدى عليهم السلطة ، وغضب المؤمنين ، ذلك انه يرى ان الربا ضار كل الضرر بالمجتمع ، مناف للدين ، فهو ينطوي على الاستغلال والغبن والظلم ، وكل هذه امور لا يجمعها جامع مع جوهر الشريعة ، ولا مع اصول الدعوة الاسلامية (١٠٣) .

١٦ — ويضع الغزالي القواعد والضوابط للعمل الاجير في المجتمع ، ويتشدد في ذلك ، بحيث لا يلحق العامل المأجور الظلم او الغبن ، وبحيث تتحقق المنفعة للطرفين : الطرف العامل بأجر ، والطرف المؤجر . وهو يرى وجوب مراعاة الامور التالية في العمل الاجير :

١ — ان يكون العمل واجره معلوماً ، مفهومًا للطرفين .

٢ — ان يكون متقوماً بان يكون فيه تعب وكلفة .

٣ — الا يكون مقدوراً على تسليمه حراً وشرعاً .

٤ — وان لا يكون واجباً على العامل بأجر (١٠٤) .

— ويبين الغزالي الحالات التي يبطل فيها ايجار العمل ، ومنها الحالات السابقة ، ومنها حالات يقول الغزالي فيها بالحرص : « وكذلك لا يجوز استئجار الضعيف على عمل لا يقدر عليه ، أو استئجار الاخرس للتعليم » (١٠٥) .

١٧ — اما اذا اصبح الامر شركة ، وليس عملاً بأجر ، فان الغزالي يضع ضوابط اخرى (مر بها بعضها سابقاً) : منها القول بان المقدم السليم شرعاً هو المدعو (شركة العنان) ، وهي : اختلاط مالي الشريكين (الطرفين) ، بحيث يتمذر التمييز بينهما الا باقتسامهما ، وبإسماح كل طرف لصاحبه في التصرف ، وتوزيع الربح والخسارة على قدر مالي الطرفين (١٠٦) .

— * —

ولعلنا مدعوون الآن ، أكثر من أي وقت آخر للاعتراف للغزالي بعقله الكبير ، وعقليته الشمولية الفذة . فهذا الرجل ، رغم تناقضاته ، وكثرة تحفظاته ، ونفقاته ، إلا أن منظومته الفكرية النظرية والتطبيقية الشاملة حيائية ، عملية ، تشهد للغزالي بالواقعية ، في حدود مواضع العصر ، ونسبيا ، في بنائه دولته الفاضلة ، التي اكتملت ، أكثر من مرة ، أنها دولة الدين والنيان مهمها ، رغم تأكيد الغزالي أن الصدارة ينبغي أن تكون للعلماء ، فهم ورثة الانبياء ، وأن صلاح الدولة بصلاح علمائها وفسادها بفسادهم . وعلى أية حال ، فالعلماء هنا هم علماء الدين - والدنيا ، باعتبار أن الشريعة الإسلامية أكثر الشرائع الدينية عملية ، واهتماما بأمور الحياة .

والمتتبع لكل ما كتبه الغزالي يجد خطأ نظوريا صاعدا ، رغم انكشافاته العديدة ، ونفقاته الكثيرة . أن ما تضمنه كتاب « احياء علوم الدين » ، بالذات ، يعني احياء حقا ، وبعثا احياءا ، للشريعة الإسلامية في سني فتوة الدين ، ولكنه ليس بعيدا عن تأثيرات العصر ، عصر الغزالي ، فمن المستحيل أن تعيش في عصر ، وأن تكون خارجة في أن واحد . أن هذا الكتاب هو كتاب الحياة ، ودستور الغزالي الديني - العملي الأكبر .

٩ - استنتاجات ختامية

— دولة الغزالي الفاضلة

— مكانة الغزالي ومفراه

تشرى ، ما الذي يتحصل لدينا ، من كل بحثنا هذا عن الغزالي ، وما الذي يمكن لنا أن نتعرفه ونستنتج من عموم البحث الذي كرسناه لدراسة فتوح الغزالي وأقطار فكره (التي يستحيل على بحث مفرد ، كالنا ما كان حجمه أن يحيط بها جميعا) ؟

١ - أن الغزالي مفكر إسلامي لاهوتي ، جدلي ، تنويري بارز ، ينفرد بخصوصيات عديدة تميزه عن سواه من المفكرين المسلمين ، وتضع له الصدارة في محاولات توظيف الفلسفة والمنطق وعلم « الكلام » والجدل في خدمة الشرع ، وتوطيد أركان الدعوة الإسلامية . وهذا ما يتضح للمتتبع من عموم كتب الغزالي الكثيرة ، التي وإن بدت متناقضة (بعضها مع البعض الآخر) ، أحيانا ، إلا أنها منسجمة

في خط عام ، وخطة مركزية واحدة ، هي توظيف كل قدرات العقل الواعي (في الفلسفة ، و « الكلام » والجدل ، والعلوم) في خدمة الدين ، وحين لا تكفى كل هذه ، أو تبسده في رأيه متهاففة ، فإنه يوظف قدرات العقل الباطن والكشف القلبي ، الصوفي ، لذات الغرض .

٢ - وكان الغزالي يدعو إلى نظام إسلامي خاص من أنظمة الدول الإسلامية ، وهو نظام قريب من نظام الحكم أيام الخلفاء الأربعة (الراشدين) .

٣ - وقد دعا الغزالي : منسجما مع أفكاره حول دولته الفاضلة والمستبد العادل ، إلى نظرية الحق الإلهي . وأسمى السلطان « خليفة الله » ، وقال إن « السلطان ظل الله في أرضه » (كما مر بنا شرح ذلك سابقا) ، وبهذا يكون الغزالي قد دعم السلطة الأوتوقراطية (على كل تحفظاته عليها) ، وبهذا يكون الغزالي قد أقر النظام السلجوقي القائم على سلطة الخليفة العباسي الرمزية . وسلطة السلطان (أو السلاطين) السلجوقي الفعلية ، وسلطات الوزراء وحكام الأقاليم (وذلك بالرغم من نقد الغزالي للمظالم ، ومحاولته الإصلاحية التي تدعو دائما للاستبداء بأركان الدين الإسلامي كما كان في البدء ، ... أيام النبي وخلفائه الأربعة) . بل أن الغزالي يصرح ، حرقيا ، في « احياء » (وكأنه ينفي التهمة عنه - تهمة الفتننة أو عدم الاعتراف بالسلاجقة ونظامهم) ، فيقول :

« ... فالذي نراه أن الخلافة منعقدة المشكف بها من بني العباس رضي الله عنه ، وأن الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة ، وقد ذكرنا في كتاب المستظيري المستنيط من كتاب كشف الأسرار وهتك الأسرار تأليف القاضي أبي النقيب في الرد على أصناف الروابض من الباطنية ما يشير إلى وجه الصلحة فيه - والقول الأخير أننا نراعي الصفات

والشروط في السلاطين تشوفا الى مزايا المصالح . ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً فكيف يغوث رأس المال في طلب الربح لا بل الولاية الآن لا تنفع إلا لساحب الشوكة . فمن بابعد صاحب الشوكة فهو الخليفة . ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والشوكة فهو نافذ الحكم والقضاء في اقطار الارض ولاية نافذة الاحكام » (١٠٧) .

٤ - ويؤمن الفزالي في استنبجان وتحريم « الفتن » و « التمردات » والثورات التي يخشى منها تقويض النظام القائم ، ويحيد الوعظ والارشاد ، والنصح - حتى ولو كان قويا - ، وهو مخلص في ذلك لمذهبه في الإصلاح الاجتماعي - الاقتصادي ضمن مواضع الدين الاسلامي . وضمن منطلقاته (هو الفزالي) التي تحرس كل الحرص على وحدة العالم الاسلامي ، وعلى ارتباط الحكام الصغار والكبار والسلاطين بالخليفة العباسي في بغداد (مهما كانت صفات هذا الخليفة) ، وعلى التبعية المتبادلة (حتى لو كانت اسمية) .

٥ - ويؤغل الفزالي كثيرا (وبإخلاص) فهو لم يكن منتفعا ، وقد عاش ومات معافا ، فقيها ، زاهدا (في محاولته الإصلاح الداخلي وتوطيد أركان الدولة الاسلامية وتعزيزها بأسباب القوة) ومنها « العدل » العربي الاصل (و « الهيبة » الرومانية الاصل) ولكن من دون « غرور » ومن دون استعلاء على « الرعية » . وهو يقول في « هيبة » السلطان : « مثلا (في كتابه » التبر المسبوك ») : « ويجب ان تكون هيبة بحيث اذا رأتها الرعية خافوا ولو كانوا بيذا ... واذا كان السلطان ضعيفا او كان غير ذي سياسة او هيبة فلا شك ان ذلك يكون سبب خراب البلاد » (١٠٨) . ويقول في « الهيبة والقوة دون غرور » : « سئل ملك كان قد زال عنه الملك فقيل : لا ي سبب انتقلت الدولة عنك ؟ فقال : لاغتراري بالدولة والقوة ورضائي برأيي وعقلي وغفلتي عن المشورة ، وتوليشتي لصغار العمال على اكابر العمال » (١٠٩) .

٦ - ويؤمن الفزالي بالعلاقة الوثيقة بين قوة الدولة ونوطتها من ناحية ومنعها جهازا الاداري

الحاكم من جهة اخرى . ويرى الفزالي ان الحاكم مسؤول عن جهازه الاداري ، مثلما يكون هذا الجهاز مسؤولا عن الحاكم ونظامه . ويروي في ذلك ، عن الخليفة الثاني ، عمر بن الخطاب (رض) ، قوله المشهور :

« الامراء اربعة ، فامير قوي ظلف نفسه وعماله فذلك كالجهاد في سبيل الله ، يد الله باسطة عليه الرحمة ، وامير فيه ضعف ظلف نفسه وارفع عماله لضعفه فهو على شفا هلاك الا ان يرحمه الله ، وامير ظلف عماله وارفع نفسه فذلك العظمة الذي قال فيه رسول الله : شر الرعاة العظمة ، فهو الهالك وحده ، وامير ارتع نفسه وعماله فهلكوا جميعا » (١١٠) .

ويرد الفزالي - في معرض تعزيز نظريته في وجوب عدل الجباز الاداري ، ووجوب التدقيق في اختيار الوزراء والمسؤولين - روايتين ذات دلالة بليغة ، اولاهما - قصة حطيط الزيات مع الحجاج ، وثانيتهما - حوار مواطن عربي مع مؤسس بغداد ، الخليفة العباسي المشهور ، ابي جعفر المنصور .

٧ - وقد نهج الفزالي نهجا خاصا في استئان السن للعدل - باعتباره القوم الاول : في مفهومه : لتبوت قدم الدولة الاسلامية . وهذا النهج ليس جديدا تماما : فلخفاء الراشدين الاربعة ، وللخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز . وللصحابي البارز ابي ذر الغفاري وكثير سواهم من صحابة النبي المخلصين للدين الاسلامي ... سننهم وطرائقهم في انتياج العدل والانصاف سبيلا للإصلاح وتنفيذ مقولات الشريعة : الا ان نهج الفزالي : هنا ، خاص . وتقصد بذلك انه يحمل سمات اسلوب الفزالي الخاص (في مزج العلم بالدين ، وانقاء الصفات الشخصية من تحرق ، وحماس ، وجراة ، ومعرفة غزيرة ، وإخلاص في البحث المضي عن الحقيقة) . كما يحمل سمات العصر - عصر الفزالي - وبصماته وآثار ثقافته . وهكذا ، فان الفزالي يقدم في (التبر المسبوك) نشر وسايا للحكام في الدولة الاسلامية تلتخص في :

١ - وجوب معرفة الحاكم قدر الولاية وخطرها

(اي التزام جادة العدل : وتجنب الجور - استنادا الى حديث نبوي يقول : « عدل السلطان يوما واحدا احب الى الله من عبادة سبعين سنة » ، والى حديث آخر ينص على القول : « احب الناس الى الله تعالى واقربهم اليه السلطان العادل وابتنهم اليه وابعدهم منه السلطان الجائر » (١١١) .

٢ - استشارة العلماء الخبيرين والحذر من علماء السوء « فانهم يشنون عليك ويفرونك ويطلبون رضاك طمعا فيما في يديك من خبث الحطام ووبيل الحرام ليحصلوا منه شيئا بالكر والحيل ، والعالم هو الذي لا يطمع فيما عندك من المال ، وينصفك في الوعظ والمقال » (١١٢) .

٣ - التدقيق في المظالم ومنع المسؤولين من اقترافها ، والموضوعة في التشخيص والمعالجة (وكما يقول الغزالي : « اعلم ايها السلطان وتبين ان ظهور العدل من كمال العقل ، وكمال العقل ان ترى الاشياء على ما هي وتترك حقائق باطنها ولا تغتر بظاهرها » (١١٣) .

٤ - تجنب التكبر ، وانتهاج سبل العفو والتجاوز عن الاخطاء ، ذلك « ان الوالي في الغلب يكون متكبرا ، ومن التكبر يحدث عليه السخط الداعي الى الانتقام ، والغضب غول العقل وعدوه واقتد وقد ذكرنا ذلك في كتاب الغضب في ربع المهلكات (من كتاب : احياء علوم الدين) . واذا كان الغضب غالبا فينبغي ان يميل في الامور الى جانب العفو ، ويتعود الكرم والتجاوز ، فاذا صار ذلك عادة لك ماثلت الانبياء والاولياء » (١١٤) .

٥ - « هو انه في كل واقعة تصل اليه وتعرض عليه ، يقدر انه واحد من جملة الرعية وان الوالي شخص سواء ، فكل ما لا يرضاه لنفسه يكون قد خان رعيته وغش اهل ولايته » (١١٥) .

٦ - (ان لا يحقر انتظار ارباب الحوائج ووقوفهم ببابه فان قضاء حوائج المسلمين افضل من نوافل العبادات) (١١٦) .

٧ - تجنب الاسراف واعتياد القناعة « فلا عدل بلا قناعة » (١١٧) .

٨ - الجنوح نحو الرفق كلما امكن العمل به (١١٨) .

٩ - الحذر من الانتهازيين والمناققين ، والتعرف بدقة على اتجاهات الراي العام ومظالم الناس بحجمها الطبيعي ، لازالة اسباب الشكوى (وكما يقول الغزالي : « ان تجتهد ان ترضى عنك رعيته بموافقة الشرع .. وينبغي للوالي ان لا يفتر بكل من وصل اليه والى عليه وان لا يستقد ان الرعية مثله راضون عنه ، وان الذي يشي عليه انما يفعل ذلك من خوفه منه ، بل ينبغي ترتيب معتمدين يسألون عن حاله من الرعية ليعلم عيبه من السنة الناس » (١١٩) .

١٠ - تحكيم الشريعة في كل شيء وعدم تجاوزها من اجل الاسترخاء (١٢٠) .

٨ - وقد اعتمد الغزالي ، في منظومته الهرمية ل بناء الدولة الاسلامية ، بالطريقة التي يرتأها اعتمد نظام الوزارة (اي هكذا : الخليفة في القمة ، فالسلطان او السلاطين ، فالوزراء ..) . وقد اولى الوزراء اهتماما فائقا ، فقد افرد لهم بابا خاصا (في كتابه « التبر المسبوك ») ، جاء فيه : « اعلم ان السلطان يرتفع ذكره وقدره بالوزير اذا كان سالحا كافيا عادلا لانه لا يمكن لاحد من الملوك ان يصرف زمانه ويدبر سلطانه بغير وزير ، ومن انفرد برايه زل من غير شك . الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره وعظم درجته وفصاحته ، اسره الله تعالى بالمشاورة لاصحابه العقلاء العلماء فقال عز من قائل (وشاورهم في الامر) واخبر في موضع آخر عن موسى عليه السلام (واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي) اشدد به ازري واشركه في امري) . اذا لم يستغن الانبياء عليهم السلام عن الوزراء واحتاجوا اليه كان غيرهم من الناس اخس » (١٢١) .

- وقد حدد الغزالي للسلطان اصول معاملة وزيره في تقنين بارخ : فيه من الابداد السيكولوجية قدر ما فيه من الابداد السياسية والمنطقية ، وقد جاء في هذا التقنين ان على السلطان ان يسمح لوزيره اذا ما خطا ، وان لا يطمع في ثروته اذا

ما اغتنى ، وان يقضي له حاجته اذا ما سأل ، كما على السلطان ان لا يحجب وزيره عنه ، وان لا يسمع كلام الوشاة فيه ، وان يمنحه كل سر ، لان « الوزير الصالح » حافظ سر السلطان (١٢٢) .

— اما الوزير نفسه فعليه (وفقا لثلاثيات الفزالي) : ١ — ان يكون نزاهة الى الخير ٢ — وان يدفع سلطانه نحو المزيد من الخير والمزيد من الاعتصام بالدين ٣ — وان يرشد سلطانه ليمنحه ، تدريجيا ، من الوقوع في مزالق الغضب العام . وعلى العموم ، فان على الوزير ان يعرف (ان دوام الملك بالوزير ، ودوام الدنيا بالملك) (١٢٣) .

— ويستعين الفزالي بمذخورات وخبراته الخيانية (وهي جد مطوعة في أنظمة الإدارة وآداب « الآيين ») ليقتن ، حرقيا وآليا ، صفات الوزير ومواصفاته (فما كل خلق ليكون وزيرا !) ، وذلك مفهوم في نظام الفزالي الهرمي ، القائم على هيئة السلطان وسواته . وهكذا فإنه ينقل عن أحد أهم انه قال : « ... يجب ان يكون الوزير ساكنا ، متمهلا ، شجاعا ، واسع الصدر ، حسن المقال ، مليح الوجه ، مستجيبا صامتا حيث يحسن الصمت ، ومتكلما اذا حسن الكلام ، ومع ذلك يجب ان يكون تقيا حسن المذهب لطيف نفسه وينقي عنها كل ما لا يليق ، ولا بد له من حسن الاعتقاد . وينبغي ان يكون ذا تجارب ليسهل الامور على الملك ، متيقظا لينظر عواقب الامور » (١٢٤) .

— بل ان الفزالي الذي حاول ان يكون موضوعيا ، متجردا من الهوى والتحيز ، مكرسا للدين فقط ، بعيدا عن « المفريات » والجهل والمنصب ، كان مفتونا بنظام الحكم السلجوقي فكرس نفسه ، عبر الكتاب المنسوب اليه « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » لنصح ملوك السلاجقة ، وللإشادة بوزرائهم ، خصوصا نظام الملك (ابو علي الحسن بن اسحاق بن العباس الطوسي) ، الذي انشأ المدرسة النظامية () ، وهو الذي اثر الفزالي (الطوسي مثله) بالتدريس في المدرسة النظامية ، وغمره « بأفضاله » فهذا الكتاب (التبر المسبوك) — الذي وضعه في نصيح السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي — انما هو بمثابة رد الفضل من

قبل الفزالي الى « ولاة نعمته » — سلاطين السلاجقة ووزرائهم . وهو يمثل انعطافا في فكر الفزالي الاصلاحى (كما رأيناه في « احياء علوم الدين ») و « المنقذ من الضلال » ، و « الاقتصاد في الاعتقاد » () ، كما يمثل خروجاً او تناقضا — في احسن الاحوال — مع دعاوى الفزالي الزهدية — الاصلاحية ، كما عرضنا لها في كتبه السابقة ، المنار اليها آنفا ، وغيرها .

٩ — وتتمركز « أخلاقيات » الفزالي (أي مباحثه في الاخلاق) ، كما يرى ذلك محمد يوسف موسى ، في كتابه « فلسفة الاخلاق في الاسلام » — في محورين هما « الفضيلة » و « السعادة » . ويلخص هذا الكاتب العربي المعاصر رأي الفزالي في (الفضيلة) فيقول : « الفضيلة حالة كمال للنفس تنالها اذا اعتدلت قواها فلم تجنح الى الافراط او التفريط ، واذا كان للقوة الساقطة سياسة القوتين الاخرتين . هذا الكمال اذا تم للنفس قربت من الله بالمرتبة طبعا لا بالمكان ، وذلك السعادة . واذا كان من المعروف ان للنفس ثلاث قوى ، كانت أهميات الفضائل اربعاً ؛ تنشأ ثلاث منها من اعتدال كل قوة من هذه القوى ، وتكون الرابعة بانسجام هذه القوى بعينها مع بعض حتى لا تبغى واحدة منها على الاخرى . هذه الفضائل التي هي جماع كل خير ، هي : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدل . وكل فضيلة من هذه الاربعة تنظم فضائل اخرى تنطوي تحتها . فمن الحكمة يكون حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وثقافة الرأي ، واصابة الظن ؛ ومن الشجاعة يكون الكرم والشجاعة ، وكسر النفس ، والاحتمال وكظم الفيظ ، والحلم ؛ ومن العفة يكون الحياء ، والقناعة ، والورع ، والصبر ؛ والعدل في اخلاق النفس وقواها يتبعها لا محالة العدل في المعاملة ، وفي السياسة ، وفي عامة الحالات . على ان لنا ان نقول ان العدل جماع كل فضيلة ، كما ان الجور جماع كل رذيلة ، وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الاربعة بل تكون جملتها معا (١٢٥) .

اما « السعادة » — وهي مبحث جمالي — اخلاقي مثل « الفضيلة » لدى الفزالي وانراه من فلسفة الاسلام ومفكره —

فيلخص ذات الكاتب العربي المعاصر (محمد يوسف موسى) رأي الفزالي ومفهومه فيها بالشكل التالي (الذي سنرى منه أنه متلاحم مع رأيه في الفضيلة ومتمم له) : « من الممكن أن نقول عن الفزالي بأن السعادة هي الخير الأعلى كما رأى أرسطو قبله ، ولكن ما هذا الخير الأعلى ، أو بعبارة أدق ما الخيرات بوجه عام ، وما الخير الذي هو من بينها الخير الأعلى ؟ يرى فيلسوفنا أن الخيرات في هذه الحياة كثيرة ، ولكنها ترجع إلى أربعة أنواع : ١ - خيرات النفس ... تعني : العلم ، والحكمة ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة ٢ - خيرات لبدن وفضائله ، وهي أربع : الصحة ، والقوة ، والجمال ، وطول العمر ٣ - الخيرات الخارجية ، وجماعها أربعة أيضا : المال ، والاهل ، والعز ، وكرم الارومة ٤ - الخيرات أو الفضائل التوفيقية ، وهي أربعة كذلك : هداية الله ، ورشده ، وتسيده ، وتأيبده ... وهذه الخيرات التي لا بد من بعضها للتوصل إلى البعض الآخر ، أو ليبلغ ذلك البعض كماله ، ليس شيء منها هو الخير الأعلى ، أي السعادة ، في رأي الفزالي ، وإن كانت في حاجة لشيء لتكون كاملة ... أن سعادة كل كائن في وصوله إلى الكمال الخاص به ، وكمال الانسان ، بوصف أنه إنسان ، في ادراكه العقليات والامور الالهية على ما هي عليه ، هذه الامور التي يقف العقل حبرا أمامها ، لا يملك إلا أن يتخيلها أو يتصورها نوع تصور ... إذن سعادة الانسان وكماله ، أن تتقن نفسه بحقائق الامور الالهية وتتحد بها حتى كأنها هي ؛ وذلك بأن تصير النفس عالما عقليا مرتسما فيه صورة العالم ونظامه ، المحسوس منه والمقول ، أي أن تستوفي هيئة الوجود كله لا يشد عن علمها به علما حقا شيء منه » (١٢٦) .

١- ويتحصل لدينا ، مما اقتبسناه من الكاتب العربي المعاصر : دارس الفزالي حسن دراسته « فلسفة الاخلاق في الاسلام » (في كتاب بذات العنوان) : أن الفزالي لم يكن مثاليا كاملا ، بل أنه زاوج : بطريقته الخاصة بين المثالية والواقعية ، فقد اعترف بمسببات الحواس ، ومطالب البدن ، ومتطلبات الحياة المادية في المجتمع البشري (فثلاثة ارباع الخيرات لديه ذات اساس عملي ، واقعي :

خيرات النفس ، وخيرات البدن ، والخيرات الخارجية) ، غير أنه أخضع كل هذا للطريق الصوفي نحو السعادة ، وبكلمة - الطريق الروحي . ومع ذلك ، فإن « العملية » التي تحتل حيزا لا يستهان به في فكر الفزالي وتطبيقاته ، تظل : إلى جانب الزهد ، منطلقا لا يمكن الاستهانة أو التقليل منه ، انسياقا في الطريق السهل (طريق اتهام الفزالي بالظلامية والرجعية الكاملة ، لا شيء إلا لأنه حارب الفلاسفة في عصره) .

١١- ونجد لدى كاتب عربي معاصر آخر هو طه عبد الباقي سرور ، في كتابه « الفزالي » (١٩٦٥) ، محاولة في جلاء الحيرة التي تنشأ لدى دارسي الفزالي ومصنفيه (بين المثالية ، والواقعية) ، وهي محاولة مخلصة ، ويمكن أن تثبت أمام النقاش . فهو يقول (في فصل - تحت عنوان : « خطأ الجمهور والكتاب في فهم الفزالي ») ما نصه : « آراء الفزالي في العلم على لونهين ، لون صوفي ينادي بالعلم الاخروي والسزوف عن سواد ، ولون آخر يقدر العلوم كافة ويدعو إليها ويأسر بها . وقد التبس هذا الامر على كل دارسي الفزالي والمتبعين لآرائه بل ان لسوء فهم آراء الفزالي في العلم أثرها بعيد المدى جسدا في التفكير الاسلامي . فالفزالي قد هيمن على عقول القرون التي تلتها هيئة كاملة ، وقد فهم جمهرة اتباعه ، ومن تشقف على آرائه ، أنه يخاضع العلم الدنيوي ، بل لقد وقع في هذا الخطأ كثير من العلماء والسادة فظنوا ، وأثر الظن انهم ، أن الفزالي يحارب علوم العقل والتجربة بل يدمها ويحقرها ، ولا يدعو إلا إلى علوم الآخرة . وقد حسب كثير من الناس في قرون متتالية انهم يتابعون الفزالي ، وهو حجة الاسلام اذا عرضوا عن الدنيا اعراضا كاملا ، نعيمها وطيباتها وعلومها أيضا . وتسلسلت هذه الفكرة مع القرون وتتابعت مع السنين ، وجارى العلماء العامة في تفهم الفزالي ، بل جارى العامة كثيرا من رجال الفكر والقلم ، فظنوا بالفزالي ما ظنوا ، ووقفوا من آرائه في العلم والتعليم موقفا مضحكا ! حسبوا منه انهم يسخرون من الفزالي لتعدد آرائه وسوء فهمه ، وهم يسخرون من انفسهم لانهم لم يتفهموا حقيقة آرائه » (١٢٧) .

« - وسر هذا الخطأ في الفهم ان الفزالي كان يكتب في اواخر حياته كتبه للصوفية وعلى طريقتهم ، وما كتب للصوفية لا يصلح الا لهم ولا يباح للناس جميعا ، وليس هو الحق وحده والفزالي يقول « ان هذا الطريق ليس للناس جميعا ولو تبعه الناس وعملوا به لحزن العالم وبطلت الحكمة منه » فالفزالي حينما عرف العلم « بأنه العلم الاخروي » وحينما دعا الى الاشتغال بالعلم الحقيقي كالعلم بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر : واهمال علوم العقل والتجربة ، انما كان يخاطب الصوفية وحدهم ، ويقرر مذهبهم القائم على الفناء في الله والاعراض عن الدنيا بالكلية : كان يصف صورة مثالية لقوم مثاليين في عبادتهم . وهو اذ يعرف علم الله بأنه من علوم الدنيا ، ويقول ان الفقيه هو العابد الرشد لا المجادل العالم بأصول الفقه وتخريجات أحكامه ، انما قصد بهذا التبريد وجهة النظر الصوفية : وقد تبه الفزالي على ذلك في مواقف مختلفة من كتبه : فهو يقول بعد ان اشاد بعلوم الآخرة وحث عليها وأمر بتدرك ما سواها من علوم الدنيا : « ولا ينبغي ان يفتقر رأيك في طلب العلوم الدنيوية بما حكيانه عن طريق الصوفية فانهم لا يعتقدون حقارة العلوم ، بل يعتقد كل مسلم حرمتها وعظمتها ، وما ذكروه انما اوردوه بالاضافة الى مرتبة الانبياء والاولياء » . ثم يقول : « ومن قصد التقرب الى الله بالعلوم نفسه الله ورفعته لا محالة » (١٢٨) .

« - ذلك هو قول الفزالي في وضوح وصراحة : وكانما احس بما سيحدث من سوء فهم لأرائه فتور الرأي في طلب العلوم العقلية بما يحكى عن الصوفيين . لان ذلك لهم خاصة وهم لا يحتقرون العلوم بل يجاونونها ويعتقدون عظمتها وحرمتها وقد استلما . بل يقرر الفزالي ان من قصد التقرب الى الله بالعلوم على اختلاف أنواعها تبعه الله ورفعته . بل هو يقرر في يقين ان الله سبحانه حبيب العلوم الى الناس لصالح العالم ، فيقول في كتابه (ميزان العدل) : « فاولا ان الله حبيب علم الفقه والنحو والطب والرياضة الى آخر العلوم في قلوب طوائف من الناس لبقيت هذه العلوم معطلة ولتشوش النظام الكلي » (١٢٩) .

« - الفزالي عالم رحب الافاق تشهد بذلك كتبه وآثاره ، عالم بالعلوم وفنونها على اختلاف ألوانها وغاياتها ، تشهد بذلك ايضا كتبه رائدة ، فهو عالم يدعو الى رسالة العلم كاملة في يقين وايمان ، لانه يؤمن بأن نظام العالم ، ونظام القوة والسيادة في الدنيا انما ينبغي على العلوم والمعارف الكونية والعقلية فمن الخطأ في حق العلم . ومن الخطأ في حق العقل ان يقول قائل ان الفزالي يحارب علوم العقل والكون والتجربة ، وهو امام من أئمتها . ولكنه حين يتحدث في اساليب الصوفية ومبادئ الصوفية ينطلي شأن العلوم الآخروية لأنها روح العبادة واليقين ، ويجري المقارنات بينها وبين علوم الدنيا فيذمها بالقياس اليها وتمجيداً لها ، والصوفية فئة من الناس ارتضوا لانفسهم وضعاً معيناً ، وحياة معينة ، ومسلكاً في الوجود قريباً كالرهبان مثلاً ، فما يصلح لهم لا يصلح لغيرهم ، وهم لم يقولوا للناس هلم اليها . ولم يقولوا لهم تكلفوا ما تكلف واتبعوا ما تتبع وتحملوا ما تحمل . ولفسة الفزالي الصوفية شديدة الخطورة في فهم آرائه ، بعيدة الاثر في تشويه تلك الآراء ، وتشويه آثارها في النفوس والعقول . وقد فتن كثير من الناس وضلوا بسبب خطائهم في فهم الصوفية وأغراضها ولفسة مباحثها وعلومها . وهو يعرض سورة الصوفية في براعة وتشويق شأن اساليب ، والقلوب تسارع الى التمسك بتلك الصور المعطرة بذكر الله والجنة ، فتنس في تلك الوتيرة الروحية في ختام البحث مثلاً . ان الفزالي قد بدأ بقوله :

« من لم تكن بصيرة عقله نافذة فلا تعلق به من الدين الا قشوره ، بل خيالاته وامثله دون لبابه وحقيقته ، فلا تدرك العلوم الشرعية الا بالعلوم العقلية ، فان العقلية كالادوية للصحة والشرعية كالغذاء ، والنفس المريضة المحرومة من الدواء تنصر بالاغذية ولا تنتفع بها » (١٣٠) .

« ويختتم الكاتب رأيه ، المعزز بنصوص من الفزالي نفسه ، بالقول :

« وذلك اعتراف سريع من الفزالي بان العلوم الشرعية والآخروية لا تدرك الا بعد التمسك من العلوم العقلية لأنها الميزان والدواء ، بل هو يربط معرفة الله بمعرفة علوم الكواكب

والإتارة العلوية ، ومعرفة أقسام الموجودات وآيات الأفاق في كثير من بحوثه ، فكيف ينتهم الغزالي بعد ذلك بأنه من خصوم العلوم والفنون « (١٢١) » .

١٢- أن هذا الدفاع الحار عن الغزالي ، بخصوص موقفه من العلوم العقلية أو « الدنيوية » ، من قبل الكاتب العربي المعاصر طه عبد الباقي سرور ، يبدو مفهوما ، ضمن الإطار العام لأفكار الغزالي ، ودولة الغزالي الفكرية والبشرية ، القائمة على أساس ديني ، في نظام إقطاعي راسخ ، عريق ، في عصر السلاجقة وأسلافهم البويهيين ، والتأثيرات الفارسية - التركية - الرومانية . صحيح أن الغزالي لم يكن خصما لدراسة العلوم ، ولكنه ربط ذلك كله ببناء الدولة الدينية ، وأخضع ذلك كله لهدف توطيد أركان هذه الدولة ، بتوطيد مقومات وأصول الشريعة فيها . وإلى هذا يفتن كاتب عربي معاصر آخر ، سبق أن اقتبسناه (في مواضع سالفة من بحثنا هذا) ، وهو محمد يوسف موسى (صاحب « فلسفة الأخلاق في الإسلام ») ، حيث يقول ، بخصوص الطريق الذي ينبغي انتهاجه للوصول إلى السعادة : « لقد عرض الغزالي على نفسه هذه المشكلة وخلص منها بعدم البت فيها برأي واحد للناس جميعا ، بل توسط في الأمر بأن جعل الحال تختلف حسب الأشخاص والأحوال ، وهذا فيما نعتقد ، القول الحق والرأي الصحيح الذي يأمر به العقل الرشيد الطب بعلاج المشكلات . أن العامة من الناس تعتمد بهم فطرهم وعقولهم عن طلب العلم بالنظر العقلي والدليل المنطقي الذي يتدرج من المقدمات إلى النتائج ، ومن الظواهر إلى العلل والأسباب ، ولهذا يكون من الخير لهؤلاء ، وهم أكثر الناس » الاستفال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به الممل . والبقية من الناس : من منح منهم الاستعداد الطيب للفهم والعلم وكملت له آلات الطلب وأدواته ، ومنها شيخ ثقة له بصره واستقلاله بالعلوم ، كان أولى به يسلك سبيل النظر ، فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم » . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله ، فلا بأس بعده أن

يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق ، والأعراض عن الدنيا والتجرد لله ، وأن ينتظر فمساء يفتح له . بذلك الطريق ما التبس على سالكي هذه الطريق » . بهذا يكون الغزالي قد أنصف الفطر المختلفة والعقول المتعددة ، ويكون قد أنتهج نهج الرسول الحكيم إذ يقول : « نحن ، « مآشر الأنبياء » ، أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم » . أما أن يأخذ الفيلسوف الناس جميعا بالرأي الواحد ، وينزلهم المنزلة الواحدة ، فليس من الحكمة في شيء « (١٢٢) » .

- ويتحصل مما يقوله محمد يوسف موسى أن الغزالي صنف الناس (حتى تجاه المعرفة وتحصيل العلوم) طبقات ، كانت أسماها طبقة المتفرغين للعلوم الإلهية ، ولكنه يرى أن السبيل إليها هو اتقان العلوم الطبيعية أو « الدنيوية » . وهكذا فحتى نظرية المعرفة طبقية ، مقننة .

١٢- ويتصل بذلك ، اتصالا وثيقا ، أن الغزالي يرى أن العلوم والمعارف أصيلة في النفس الإنسانية : مثل النار في الحجر والماء في الأرض ، وهكذا ينبغي السعي للتعمق لتعود النفس إلى فطرتها ، ولا بد من الصبر والمجاهدة في ذلك . ولأنك أن الغزالي متأثر ، هنا ، بالمتصوفة ، فهؤلاء يقولون أن كافة العلوم موجودة في القلب ، « وإنما أسدلت على القلوب حجة من الظلمة طمس تلك الأنوار » . فلورفعت الحجب بالرياضة والمجاهدة لامتلأت القلوب حكمة وعلما « (١٢٣) » .

- ويخضع الغزالي نظرية المعرفة للباعث الديني ، والفيض الروحي ، والكشف فهو يقول في « أحياء أصول الدين » : « ونبات باعث الدين حال ثمرها المعرفة بسداوة الشهوات ومضادتها لأسباب السعادات في الدنيا والآخرة ، فإذا قوي يقينه ، أعني المعرفة التي تسمى إيمانا وهو اليقين بكون الشهوة عدوا قاطعا لطريق الله تعالى ، قوي ثبات باعث الدين ، وإذا قوي نباته تمت الأفعال على خلاف ما تنقاضه الشهوة ، فلا يتم ترك الشهوة إلا بقوة باعث الدين المضاد لباعث الشهوة » (١٢٤) » .

- أن هذا الرأي في وظيفة المعرفة (في مكافحة الشهوات ، وتثبيت أركان الدين

ومقومات الشريعة) يجعل لنظرية المعرفة لدى الفزالي وجهين : وجهها مثاليا ، ووجهها عمليا ، واقميا . وقد ظل هذا الرأي متغلدا في أفكار المفكرين الذين جاوزوا بعد الفزالي ، وصولا حتى عهد ابن خلدون . فقد أثبت الباحث العراقي د. عبدالرزاق مسلم ، في أطروحته « دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية » ، تأثر ابن خلدون بالفزالي في بعض أصول نظرية المعرفة لديه : فهو يقول : « وليس من شك في أن اتجاه ابن خلدون التجريبي التصوري في نظرية المعرفة كان موجها بالأساس ضد مذهبي النك والواقعية اللذين استازت بهما نظريات بعض الفلاسفة المسلمين ولا سيما الفزالي . وليس بإمكان الاحترام والمطف الكبيرين تجاه الفزالي واللذين تفصح عنهما بعض صفحات المقدمة أن ينفي ذلك الاختلاف الجذري بين فكرتي الرجلين عن نظرية المعرفة . بيد أن ابن خلدون وهو ابن عصره لم يكن قادرا على تدليل صوفية الفزالي حتى النهاية ، فانعدام الفهم الجدلي للانتقال من مرحلة الاحساس إلى مرحلة التفكير المجرد وفهم الروح على أنها بداية من نوع خاص تختلف جوهريا عن المادة قد أربكا فيلسوفنا وقاداه إلى الانزلاق إلى مواقف مثالية ، فإلى جانب المعرفة التي تكون الاحساسات مصدرها الأساس اعترف ابن خلدون بنوع ثان للمعرفة وهو المعرفة بدون واسطة ، المعرفة التي تمكن عليها الروح بطبيعتها . « أن الإنسان مركب من جزئين أحدهما جسماني والآخر روحاني مختزج به ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به ، والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية ، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة الجسم من الدماغ والحواس ... ولا شك أن الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية إذا شعرت بأدراكها الذي لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة ، والمتصوفة كثيرا ما يمتنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة ، فيحاولون بالرياضة إمانسة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من

الدماغ وليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشوائب والموانع الجسمانية » (١٢٥) .

١١- وبعد أن بينى الفزالي ، في نظريته المتكاملة الشاملة ، « العلماء » لدولته الدينية - الأوتوقراطية ، والعلوم والمعارف (الدنيوية ، والالهية) ، وسبل الوصول إليها ، بما فيه السبيل الصوفي (الأرفع في نظرهم) ، والطرق الموصلة إلى السعادة والفضائل بنسب أنواعها ، فإنه يلتفت (مائلا الثغرات التي استطاع أن يشخصها) إلى العلاقات بين أبناء هذه الدولة ، بين عناصر « الرمية » في هذه الدولة الدينية - الأوتوقراطية ، « الفاضلة » ، في مفهوم الفزالي . أن هذه العلاقات تخضع (مثلما أخضعت كافة العوامل والعناصر والعلوم والمعارف والفضائل والسعادات) لهدف مركزي واحد : بناء الدولة الإسلامية ، الدولة الدينية - الأوتوقراطية ، على نظرية « المستبد العادل » ، وتوطيد وتعزيز أركان هذه الدولة بنسب الوسائل ، ومكافحة واستئصال شائفة كل العناصر « الفريضة » و « المثيرة للفتن » فكرية كانت أم بشرية .

— ينطلق الفزالي من مفهومه المركزي (كما سبق أن أكدنا أكثر من مرة) في تحديد ماهية العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع ، بين مواطني الدولة الدينية - الأوتوقراطية المسلمة الواحدة المترامية الأطراف . وهذه العلاقات ، كما يمكن أن يتوقع المرء سلفا ، هي علاقات تعاون وتكاتف ، علاقات أخوة إسلامية حميمة . ويسرز الفزالي ، كالمادة ، آراءه ، هنا ، بالآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والأقوال المأثورة المتواترة من الصحابة « والسلف الصالح » .

— أن (آداب الأخوة والالفة والصحة والمعاصرة مع اصناف الخلق) تنطلق ، بالذات ، من أخلاقيات الفزالي . ويتمثل الفزالي بجملة من الآيات والأحاديث التي تجري مجرى الدستور الإسلامي ، مثل الآية الكريمة التي جاء فيها (في مخاطبة النبي) : « أنك لعلی خلق عظیم » ، وأحاديث النبي : « انقل ما يوضع في الميزان خلق حسن » ، و

« المؤمن الف مالموف ولا خير في من لا يالف » (١٢٦) .

— ويؤكد الغزالي (وهذا يدخل . بالطبع ؛ في عداد نظراته ذات الدلالة الانتولوجية والانتروبولوجية) ان الالف والصحية قد تنشا نتيجة للجوار في السكن ، او الاجتماع والمزاملة في مواطن الاعمال ، او رفقة السفر والسلاح . كما يؤكد ان سبب التجاذب بين ابناء المجتمع قد يكون ماديا ذاتيا محضا ؛ كحب المرء للذهب والمجوهرات ، او نزوعه الى الجاه ورغبته في الاثراء) ، وقد يكون اجتماعيا مثل احترام الاستاذ والمعلم وحب لقاء علمه وتعليمه . وعلى العموم ، فان الغزالي يخضع كل هذه العلاقات لضرورات الاستقرار الاجتماعي ، والتضامن الاخوي بين مواطني دولة واحدة ، ذات دين واحد ، واهداف مشتركة واحدة . بل ان الغزالي يربط ذلك بالنعمة الالهية ، والتفويض العاوي ؛ فيقول (في كتاب « احياء اصول الدين » : ان « كل زيادة في الحب لولا الايمان بالله لم تكن تلك الزيادة ؛ فتلك الزيادة من الحب في الله » (١٢٧) .

— ومن المتوقع ؛ والطبيعي ؛ ان ينهال الغزالي بسيطرته على الفئات التي تحاول (او يتسبب عن تصرفاتها) تخريب العلاقات الاخوية ، ومن هؤلاء أولا (الكفار ؛ الذين لا ينبغي معاشرتهم او مخالطتهم ، فهم مكروهون محرم على المسلمين الاتصال بهم ، ومنهم ثانيا ايضا (اصحاب البدع) الذين يتبعون ما يشق عصا الطاعة او ما يثير الفتنة ، ومنهم ثالثا ؛ غير الملتزمين بنواهي وضوابط الشرع . ويخشى الغزالي (متبررا بمنطقه الديني — الجدلي ، وانطلاقا من الصالح العام ؛ ان تعيث هذه الفئات في كيان الدولة الاسلامية ؛ وذلك لاباحة بعضهم القتل وانتهاك الحرمات ، واباحة البعض الآخر انتهاك الاموال ، وظلم الايتام والارامل ، ومخالطة المحرمات ؛ وغير ذلك من الوان الانحلال والفوضى الشاملة . ونصح الغزالي يعزل هذه الفئات عن المجتمع ، وعدم مخالطتها ؛ وحتى باستئصال شائتها ، اذا امكن ، صونا لوحدة المجتمع ، وسراعاة لاعتبارات الامن الاجتماعي والاستقرار الشامل .

— ويعصل الغزالي في حقوق الاخوة وبطيعة العلاقات الاخوية الاسلامية ؛ وذلك ايمانا منه في ترصين عناصر ودعائم التضامن الاجتماعي . وهو يضع هذه الحقوق (او يتكاد يشعبها) في ذات مصاف حقوق الزوجية ، فهو يقول : (كما ان النكاح يوجب حقوقا يجب الوفاء بها فكذلك الاخوة) . ومن الحقوق التي يفرد بها الغزالي ويوليها اهتمامه بهذا الصدد : (الحق في المال — وحق الاعانة بالنفس على قضاء الحاجات ، وحق اللسان ، والعفو عن الزلات والنفقات) (١٢٨) .

— ويقصد بالحق الاول (الحق في المال) حق المواصلة بالمال مع الاخوة ؛ في كل مراتبه وما يترتب عليه . وقد وثق ذلك بأحاديث عن (ابي هريرة) — (ابراهيم بن ادهم) . اما الحق الثاني فهو (حق الاعانة بالنفس على قضاء الحاجات) ويسوق الغزالي هنا عديدة من الامثلة التي توضح تسابق المسلمين الاولين والاسلاف الصالحين في قضاء حاجات اخوانهم المؤمنين ؛ حتى من غاضبهم او شتمهم ؛ عملا ببسايء الشريعة ، فيذكر حالات كان فيها المؤمن يتفقد عائلة اخيه وابنته « ابراهيم ثامنا » (يقوم بمحاجتهم ويشرد كل يوم عليهم ويمسحهم من ماله فكانوا لا يفتقدون من ايهم الا غيبه) . ومن هذا الحق إشار الآخرين على النفس ، وعلى الولد ؛ والاقارب (١٢٩) .

— ويؤكد الغزالي ؛ فيما يخص الحق الثالث (حق اللسان) ضرورة الحفاظ على اسرار الاسدقاء ؛ وذكر المحاسن دون السيوب ؛ وذلك منعا للغيرة والحسد والبغضاء والقطيعة ؛ وترسيخا للعلاقات الاجتماعية ؛ والاواصر بين اعضاء المجتمع (١٣٠) .

— اما الحق الرابع (العفو عن الزلات والنفقات) فهو يضم الحقوق الثلاثة السابقة ويكمن ابعادها ومغزاها ؛ فان مسامحة « الاخوان » ، والصفح عن النفقات ؛ انما هو حفاظ للوادة ؛ وترصين للالفقة . ويسوق في ذلك احاديث لبعض الحكماء تقول : (الصبر على مقصود الاخ خير من معانفته ، والمعاينة خير من القطيعة ، والقطيعة خير من الوقعة) . ويمثل الغزالي في ذلك بالاية القرآنية التي تقول « عسى ان يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة » ؛ وبا لحديث النبوي

الذي يقول : « أحب حبيبك هونا ما عسى
ان يكون بغيضك يوما ما وابغض بغيضك هونا
ما عسى ان يكون حبيبك يوما ما » ، وبمقولة
الخليفة عمر : لا يكن حبك كلفا ولا بغضك
تلفا (١٢١) .

— ولا شك ان كل هذه الحقوق التي ينص
عليها الغزالي (اضافة الى حقوق اخري منها
حقوق الجوار ، وحقوق وواجبات التحية) ،
انما تؤكد مدى سمي الغزالي من اجل تمتين
البيان الاجتماعي وترصين العلاقات الايجابية
الودية بين عناصر المجتمع الاسلامي ،
والحيولة دون احداث الفرقة والتناؤد لا سيما
سبب من الاسباب .

١٥- يبقى التساؤل الملح : ترى — ابن يقف
الغزالي في صفوف الفلاسفة المسلمين ، وقبل
كل شيء هو هل فيلسوف ، ام فقيه منطيق ،
واذا كان كذلك فلماذا وقف موقفه المشهور
من الفلسفة والفلاسفة يونانا كانوا ام مسلمين ؟
وما هو مفتاح شخصيته ؟

— جواب هذه الاسئلة نجده : جزئيا ،
لدى احمد محمود صبحي ، صاحب كتاب
« في علم الكلام » ، فقد قرر شيئا مهما
بخصوص عقلية الغزالي (وهذا امر مهم
لتبيان موقف الغزالي بشكل عام من الفلسفة
عموما) : فهو يقول (في كتابه المنار الية) :

« لقد كانت عقليته فاحصة ناقدة
مدركة ان ما ينكر بعضه لا يترك كله وان
ما يحسن بعضه لا يقبل كله ، وفي رأيي
ان هذا هو مفتاح شخصيته ، بل ذهب
الغزالي الى ابعد من ذلك فلم يجد حرجا
من ان يستعين بأراء فرقة لا يدين بأرائها
لهاجمة فرقة تعارضها . كأن يستعين بأقوال
المعتزلة في بيان تهاافت الفلاسفة مبررا
ذلك بأنه يدافع عن العقيدة الاسلامية عامة
لا عن مذهب معين وأنه عند الشدائد تذهب
الاحقاد : ان سر خلود آرائه اذن أنه لم
يكن مذهبيا . وانما تمثل معظم جوانب
العقيدة الاسلامية فأصبح ممثلا لها مبرر
عنها ... » (١٢٢) .

— وقد استطاع الغزالي ، الموسوعي في
فكره : ان يتعدى الفقه والتصوف الى
تعالطي علم الكلام والجدل ، والتبحر في
الفلسفة فقد علم علم المتكلمين والفلاسفة

والتصوفة : واستطاع ان يحتوي التيارات
الفكرية المتصارعة في عصره : كما استطاع
ان يستوعب التراث العربي — الاسلامي
، وهو تراث ضخم كما وكيفا) وان يخلق
سمات شخصيته عليه : وان يبلور مذهبيا
فكريا ، دينيا ، انتقانيا : يعتمد الاختيار ،
والمرونة . وان كان ينكفي ، أحيانا في ظلامية
تصل الى حد المطالبة بـ « إلجام العوام عن
علم الكلام » ، ولكن ذلك مفهوم ، في ظروف
عصره : وفي اطار نوعة الغزالي للحفاظ على
الدولة الاسلامية الواحدة امام غزوات
الصلبيين ، والانتفاضات الداخلية .

— اما السبب الاساس لموقفه السلبي
المشهور من الفلسفة والفلاسفة فهو راجع الى
الهيئة الصوفية التي نشأ فيها ، وإلى نتيجة
المخاض الذي عاينه في فكره وروحه (حيث
انتهى الى سلوك الطريق الصوفي) ، وإلى النقمة
العامة على الفلسفة والفلاسفة الذي كانت
شخصه قد جنحت الى الاول ، اضافة الى
جزع المتكلمين من الحكام والفقهاء المتزمتين
السائرين في ركابهم . من الفلسفة ونظرها
العقلي واجتهادها المفتوح ، وإلى الاصل
اليوناني (الوثني) للفلسفة في أصولها الاولى
بالترجمة والاخذ عن الفلسفة اليونانية ريشا
اشد ساعدها وتباورت شخصيتها المستقلة
المحددة . فاذا أضفنا الى كل هذه الاسباب
جزع الغزالي من تخريجات المتكلمين
والفلاسفة وخوفه من ان تهز هذه التخريجات
اركان الدين والدولة الاسلامية المهددة باخطار
الداخل والخارج : اذا أضفنا هذا السبب ،
وهو بالغ الاهمية ، الى الاسباب السابقة ،
فإننا سنتفهم — دون ان نبرر طبعا — موقف
الغزالي الحذر فالمتحفص على الفلاسفة ،
والكفر لهم .

— ومع ذلك ، فإن الغزالي لم يسلك
الطريق السهل ، الطريق الماطفي الانفعالي
المتشنج ، في ثورته على الفلسفة والفلاسفة ،
بل سلك طريقا فيه كثير من العناء والاخلاص
— رغم انتقائيته — فهو يقول في مقدمة كتابه
« مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية
والحكمة الطبيعية » : « اما بعد فانك
التمست كلاما سافيا في الكشف عن تهاافت
الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبسهم
واغوائهم ولا مطمع في اسدافك الا بعد تعريفك

مذهبهم واعلامك معتقدتهم فان الوقوف على
فساد المذاهب قبل الاطاحة بمداركنا محال
بل هو رمي في العصابة والضلال (١٤٢) .

— ويؤكد الباحثون العرب المعاصرون ،
ومنهم د. ابو العلا عفيفي ، و د. عمر فروخ
ان الفزالي (هادم الفلسفة) كان فيلسوفا
من نوع خاص : فقد كانت فلسفته اشراقية ،
او انها احتوت نواة مذهب فلسفي اشراقي .
ويقول د. عفيفي ، بخصوص كتاب « منكاة
الانوار » للفزالي : « ... اننا بازاء عمل
فلسفي له قيمته وطابعه المميز : وانها (أي
الرسالة) بمثابة اللبنة التي يمكن ان يضاف
اليها لبنات اخرى ليتألف منها مذهب
فلسفي كامل ومتناسق ، ومعنى هذا ان
الفزالي الذي كثيرا ما وُصف بأنه هادم
الفلسفة : كانت له فلسفة ... ولكنها كانت
من نوع جديد » (١٤٤) .

— ويذهب احمد امين ، في كتابه (فيض
الخطار) : الى ان ابا سليمان المنطقي قد
سبق الجميع في الفصل بين الفلسفة والدين ،
ولو انه كان اكثر تسامحا من سواءه : فكان
يقول : « ان الفلسفة حق ، لكنها ليست من
الشريعة في شيء ، والشريعة حق ، ولكنها
ليست من الفلسفة في شيء ، وصاحب
الشريعة مبعوث : وصاحب الفلسفة مبعوث
اليه : واحدهما مخصوص بالوحي والاخر
مخصوص بوحيه . والاول مكفّي والثاني
كادح » . ويضيف احمد امين قائلا : وعلى
هذا الاساس كره علم الكلام والمتكلمين ...
ذلك لان الدين في نظره كما يقول مبني على
القبول والتسليم : فمتى آمن المرء بشي سلم
بما جاء به من غير لم وكيف الا بقدر ما يؤكد
أسله ويشد ازده ، وينفي عارض السوء
عنه ، لأن ما زاد على هذا يوهن الاصل
بالشك ، ويقدح في الفرع بالتهمة ... (١٤٥) .
فما الذي تفيد من كلام احمد امين هذا ؟
تفيد ، أنه تياسا على هذا الكلام فان ابا
سليمان المنطقي يكون سابقا للفزالي في
دعوته : غير ان الفزالي تجاوز المنطقي وتجاوز
سواءه ، فهو قد كفر الفلاسفة والمتكلمين
وحرّم الاشتغال بالكلام ... وان كان يتفق
مع المنطقي في الباعث (الذي هو لا شك :
حماية الدين من التشكيك : وصيانة الشريعة

من وضعها موضع الجدل . او وضع اصولها
موضع الاستقيام العقلي) .

— وعلى العموم ، فان كتب الفزالي المهمة
: احياء علوم الدين : القسطاس المستقيم ،
فيصل التفرقة : المنقذ من الضلال ،
المستقصى في اصول الفقه ، المستظهر في
التبر المبولك في نصيحة الملوك : منكاة
الانوار . مقاسد الفلاسفة في المنطق والحكمة
الالائية والحكمة الطبيعية ، تهافت الفلاسفة (انما
تشكل فصولا متلاحمة) تناقض احيانا
بعضها مع البعض الآخر) في سيرة واحدة
هي سيرة الفكر « الفزالي » ، وهي سيرة
محاولة بحث اصول الدين الاسلامي وتوطيد
اركانه بالجدل احيانا ، والفلسفة احيانا ،
والمنطق احيانا ، والادب احيانا ، والاجتهاد
والتأويل احيانا ، والكشف الصوفي احيانا
اخرى .

وقد ترك الفزالي تأثيره الكبير في محمد بن
تومرت ، مريده المتحمس ، وفي دولة
الموحدين التي ساعد هذا على اقامتها في
الاندلس . كما ان كتب الفزالي قد تركت
تأثيرها البين في فلسفة توما الاكويني ، وفي
منهجية ديكرت الشكية ، وفي افكار « شاه
ولي الله » في الهند ، خصوصا في كتابه
« حجة الله بالافقة » ، وفي عموم الطرق
والكتابات والجماعات الصوفية التي لعب بعضها
دورا ثوريا .

١٦- على ان التناقض الاكبر الذي وقع الفزالي
فيه هو تركه التأويل الحر (الذي يقول هو
نفسه فيه . في كتابه « فيصل التفرقة ») :
ولا يلزم كفر المؤولين ماداموا بلازمون قانون
التأويل كما سنشير اليه . وكيف يلزم الكفر
بالتأويل ، وما من فريق من أهل الاسلام الا
وهو مضطر اليه (١٤٦) . فان ادراجة التأويل
والاجتهاد (وهو قانون ثوري) ادى بالفزالي
الى الانفلاق والتفوق الذي تبسدت
مظاهره في :

- ١ - مهاجمة الفلاسفة وتحريمها وتكفير الفلاسفة
(كتابه تهافت الفلاسفة) .
- ٢ - مهاجمة النقاش الحر والجدل حتى انه
اصدر كتابا سماه « البجام العوام من أهل
الكلام » !
- ٣ - انحيازه الشام ، في اواخر حياته ، الى

السلطين السلاجقة ووزرائهم وتحريمه الثورة او حتى مجابتههم بالنقد العنيف (مع انه فعل هو نفسه ذلك سابقا) . وقد تجلى ذلك بخاتمة في كتابه « الشبر المسجوك في تصحيحه الملوك » .

٤ - مهاجمته العقل (مع انه مجده غاية التمجيد ، في مراحل من نشاطه العقلي والحياتي ، حتى انه يؤكد ، فيما يقرره د . محمود قاسم في كتابه « دراسات في الفلسفة الاسلامية » ، ان من يقبل القرآن ، دون ان يستخدم عقله في فهمه وتمثله شيئا بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء) (١١٧) . . . وادعاءه قصور العقل في الملاحظة والتفسير والمحاكمة . . . ويقول الكاتب العربي المعاصر سليمان دنيا : في ذلك : يحاول الغزالي ان ينتزع ثقة الناس من العقل . . . ولكن الغزالي اذ يحاول تقبيد سلطة العقل يتخذ من العقل نفسه مدلية للرسول الى هذه الغاية (١١٨) !

٥ - ارتداده الى وجوب التقليد (مع انه عاجبه في البداية وقال بنهجية الشك المؤدي الى اليقين . وبالمبدأ التجريبي . فقد قال - في كتابه « القسطاس المستقيم - » اعلم ذلك علما ضروريا يحصل لي من مقدمتين : احدهما تجريبية والاخرى حسية (١١٩) .

٦ - والادعى من ذلك كله . . . ان الغزالي انتهى في كتابه الشهير « احياء احوال اهل الدين » (الذي امتدحه هو نفسه ، فجعله اخر مؤلفاته ، وقال فيه بالحرف : « ولقد سنف الناس في بعض المعاني كتابا ، ولكن يتميز عنها هذا الكتاب بخمسة امور : الاول : حل ما عقده ، وكشف ما اجملوه . الثاني : ترتيب ما بددوه ، ونظم ما فرقوه . الثالث : ايجاز ما طولوه ، وضبط ما قرروه . الرابع : حذف ما كرروه ، واثبات ما حرروه . الخامس : تحقيق امور غامضة اعتاصت على الافهام لم يشعروا لها في الكتب اسلا : اذ الكل وان تواردوا على منهج واحد فلا مستكر ان يفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لامر يخصه وينقل عنه رفقاؤه (١٢٠) . . . انتهى في هذا الكتاب (الذي يكاد يكون دستور الغزالي : ان لم يكن فعلا) الى القول بفضائل الزهد ، والهروب من الحياة : بالتوكل ، والعكوف في التكايا ، والروايا ، بسيدا عن الواقع ،

والعمل من اجل تغييره ، فكان يقول مثلا (في غمار وجدده الصوفي المطلق) و (بلهجة مثالية . لا علمية ولا واقعية) :

- « والتوكل على درجات : الثقة بالله دون العبد وترك الاماني ، ثم ان يجعل توكله على الله وحده وان يرقى في خلوة اخرى بان ينسى حاجاته وامواله ويوقن بان الله يتكفل بذلك كله ، كما تتكفل الام بحال ولدها الرضيع . هنالك اعلى درجات التوكل ، وذلك ان يكون العبد بن يدي الله في حركاته وسكناته مثل الميت بين يدي الفاسل » (١٢١) .

- واذا ما استشرنا صاحب كتاب « فلسفة الاخلاق في الاسلام » (محمد يوسف موسى ، الذي رجسنا اليه اكثر من مرة) ، فاننا نجد ، مع اعجابنا المفرط بالغزالي لا يستطيع ، بصفته كاتباً عربياً جاداً يعيش روح العصر - بطريقته الخاصة - ، الا ان يعلن مخالفته للغزالي ، وابرار مجافاة وتناقض تعاليمه في (الاحياء) مع الفكر الفلسفي والديني السليم ، كما يؤكد خطورة تعاليم الغزالي الزهدية - الصوفية - السلبية ، والفرقة في التنازم وكرهية الحياة ، والتقص ، على نفوس الاجيال العربية المعاصرة ، الامر الذي تحدد الامبريالية فيه طمعا دسما لاستيلاء المتفنيين والكادحين العرب والمسلمين وتعطيلهم عن النضال ضدّها وضد مشاريعها التي تستهدف استعباد الشرق استعبادا تاما .

- يقول محمد يوسف موسى (في كتابه المشار اليه) : « . . . كما عرفنا ان الفقر فضيلة ، وان الجوع فضيلة ، وان الخمول فضيلة . . . ثم بعد ذلك كله تجيء فضيلة التوكل ؛ حقيقة لقد اكد حجة الاسلام انه من الجهل ان يظن ان معنى التوكل ترك الكسب بالبدن والتدبير بالقلب ، وذكر ان ليس من التوكل ان يترك الانسان الاسباب كلها منتظرا ان يخرق الله لاجله سنته ، فيرزق بلا سبب ، حتى وان تفرد في سبب من شعاب الجبال حيث لاماء ولا كلاً ولا يمر به سار بالليل او سار بالنهار . ان هذا ، كما يقول فيلسوفنا بحق ، مراغمة للحكمة وجهل بسنة الله تعالى ، والعمل بموجب سنة الله تعالى ، مع الاتكسار على الله تعالى عز وجل دون الاسباب لا يناقض التوكل . . . كل هذا حسن . وجميل هذا الفهم والتصوير للتوكل

الذي يتفق مع ما اثر عن عمر من قوله :
 « لا يعقد احدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم
 ارزقني وقد علم ان السماء لا تمطر ذهبا
 ولا فضة » . ولكننا نراد بعد ذلك يذكر ان
 اعلى مقامات التوكل : بالنسبة الى ملائكة
 اسباب الارتزاق - مقام الخواص ونظرانه ،
 وهو الذي كان يدور في الهوادي بغير زاد لغة
 بفضل الله تعالى في تقويته على الصبر
 اسبوعا وما فوقه : أو تيسر حشيش له أو
 قوت : أو تثبته على الرضا بالموت جوعا .
 وبليه مقام من يلزم البيت أو المسجد في قرية
 أو مصر انتظارا لما يبعثه الله له من رزق .
 كما يذكر ان القعود في البيت افضل من
 الخروج للسوق والسعي للكسب : ان كان
 بالاول يتفرغ للذكر والفكر والعبادة ، وكان
 الكسب يشوش عليه ذلك (١٥١) .

— ولا يثبت محمد يوسف موسى ان
 ينتقد أفكار الغزالي السلبية التفاضلية هذه
 ويبين خطورتها على العرب والنسب المسلمة
 في هذه الأونة المصرية وفي كل الاوقات
 فيقول : « ... وقد كان حريا به ، وهو
 من الذين وصلوا لفهم الدين واسرارها ، ان
 يجعل من الدين ، الذي أشرنا من قبل الى
 بعض مزاياه ونفائده للحياة : عاملا اجتماعيا
 يأخذ منه مذهب الاخلاق الاجتماعية يتميز
 بالنبل والصلاحية ليشاء الاسم وسعادتها : كما
 فعل الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد :
 لان الاسلام جاء لسعادة المجتمع لا لسعادة
 فريق دون فريق ... » (١٥٢) .

— ويربط محمد يوسف موسى بذلك بين
 هذه السلبية والقعود عن العمل والجهاد
 الذي تأتي به هذه الافكار السلبية
 « الغزالية » وبين هدف الامبريالية في الشرق
 العربي والمسلم . ذلك ان هذه السلبية تخدر
 الشعب العربي وتقدم وطنه وثرواته لقمة
 سائفة لاجبي الامبريالي . وبواصل القول :
 « ... وان اسعد أيام أهم الغرب التي تتقاتل
 في سبيل استعمار الشرق ، وخصوم الاسلام
 وأعدائه الذين يتربصون به الدوائر ، لهو
 اليوم الذي يرون فيه المسلمين أخفدين
 — لا قدر الله تعالى — بمذهب الغزالي ،
 فيجعلون الغاية التي عين غايتهم ، والمنهاج
 الذي رسم منهاجهم ، فيصيرون عدما أو

كالحصم في هذه الحياة التي لا ترحم الضعيف ،
 والتي تذكرنا بقول الشاعر :

« عدو الذئب على من لا كلاب له
 وتقى سربض المستنفر الحامي » (١٥٣)

١٧- وأخيرا . فما هو القول في مكانة الغزالي في
 الفكر العربي - الاسلامي ومنزاد كظاهرة
 فكرية - دينية بالنسبة لعصره ، والعصور
 اللاحقة ؟ وما مخرى الغزالي في الفلسفة
 والفكر العالي ؟

١ - يتفق كل دارسي الغزالي ، تقريبا ، من
 معاصريه ومن جاء بعده في العصور الاسلامية
 الوسيطة . ومن ورثة تراثه من ابناء الشرق
 العربي والمسلم . على ان الغزالي ظاهرة
 متفردة في الفكر العربي - الاسلامي ، ويفتخر
 الشرق العربي والمسلم باسمه وبمآثره ،
 حتى ان اسمه قد اطلق ولا زال يطلق على
 كثير من المؤسسات العلمية والتربوية
 والاحياء ، والشوارع والمشاريع الاجتماعية -
 الاقتصادية تاحيك عن الدينية ، ويقرنون
 اسمه بلقطة « الامام » . وعنده لفظة نادرة
 الاستعمال . كبيرة الدلالة في حدود مطالعنا
 في كتب التراث الاسلامي . ويتعصب
 الكثير من المسلمين له اليوم ، في سائر ارجاء
 الشرق العربي والمسلم ، ويحاولون ان
 يبرروا كل تناقضاته وكل الثغرات في
 منظومته الفكرية .

٢ - ومن هذه التبريرات التي ترقى الى مستوى
 التفسيرات ما يقرره د. عمر قروخ (الكاتب
 العربي اللبناني المعاصر . صاحب كتاب
 « تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون »
 — ١٩٧٢) . بخصوص هجوم الغزالي
 الشاربي على الفسفة والفلاسفة ، وانقلابه
 على الجدل والجدليين وحرية الجدل :
 فيقول (بخصوص كتابه سي ، الصيت
 « تنافت الفلاسفة ») بلهجة معتدلة :

« تهافت الفلاسفة (١٨٨ هـ) ، رد
 الغزالي فيه على الفلاسفة وأراد به تسويد
 صفحاتهم في نظير العامة وتهديم الفلسفة
 نفسها . وقصد الغزالي بالتعبير « تهافت
 الفلاسفة » ، فيما ارى . تناقض الفلاسفة
 في ادلتهم وقصورهم من اقامة الادلة المقنعة
 على صحة ما يؤمنون به من الآراء . والذي
 حمل الغزالي على الرد على الفلاسفة انه

رأى شبان زمانه الدين رزقوا حظا قليلا من
الذكاء، أو كانوا مسطحا يسيرا من العلم
يستهيئون بأمور الدين . ويحتجون لذلك بأن
الفلاسفة العظام كإفلاطون وأرسطو ما كانوا
يعومون بمثل هذه العبادات . وبأن تسمين
من غير المسلمين تاجعون في حياتهم الدنيا .
وهم لا يتقيدون بمثل هذه العبادات أيضا .
وبأن هذه العبادات تليق بالجماعير الجاهلة
وهم أرفع من هؤلاء درجة . وأراد الغزالي
أن يبين في هذا الكتاب أن المرموقين من
الفلاسفة كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر .
وأن الفيلسوف المرموق أيضا قد يصيب في
رأيه الرياضية والطبيعية والسياسية ثم
يكون مخطئا في رأيه الإلهية والدينية . ويرد
الغزالي كثيرا مما روي عن كبار الفلاسفة .
سما يخالف الدين . إلى التبديل والتحريف
الذين وتما في نقل كتب هؤلاء الفلاسفة من
اليونانية إلى العربية « (١٥٥) » .

— ويعتذر عن الفلسفة والفكر انتحاشي
السلبى ، الذي يشكل بعض المنطقة المظلمة
في فكر الغزالي (في كتابه « الإحياء .. ») ،
بالقول بلهجة توصيفية : « والذي تلاحظه أن
هذا الكتاب كتاب قبيح وأخلاق ممزوجة
بالنصوف . وفي هذا الكتاب عدد كبير من
الإحاديث لا يعرفها رواد الحديث ، منها
ما هو صحيح المعنى جميل مثل « اطلبوا
العلم ولو في الصين » ، ومنها غير ذلك ؛ كما
أن فيه آراء عبقرية إلى جانب استطرادات
ليست كذلك . ويبدو لي أن تأليف
« الإحياء » قد امتد زمانا طويلا قبل أن يشعر
الغزالي بعرضه وبعد ذلك : فالغزالي
العبقرية تعود إلى الفترات التي كان الغزالي
فيها في اعتدال وصحة . والاستطرادات التي
هي غير ذلك كانت تناج الأزمات الأرضية
التي كانت تمر به « (١٥٦) » .

٢ . — أما محمد يوسف موسى صاحب كتاب
« فلسفة الأخلاق في الإسلام وسلاطيسها »
بالفلسفة الإغريقية : « الذي مر بنا ذكره
« مر » : « والذي كرس للغزالي أكبر حيز
في كتابه (ما يزيد على مائة صفحة) ، فهو
يرى أن الغزالي عبقرية فذة متأنرة بالفكر
اليوناني وأنه « قد قرأ الفلسفة ، كما قرأ
القرآن والحديث والتوراة والإنجيل ،
وهضم هذا كله وتمثله . ثم أخرجته على

الصورة التي شاء له ذهنه الناقد وعقله
الجبار . فكان ما كتب كأنه خلق جديد على
طراز خدش . على أنه إن خدع جمهور القراء
مراود تسبيح وحده : فإن الباحث الذي قرأ
الفلسفة الإغريقية : لن يجد عناء في رؤية
أن هذه الفلسفة في ثنايا الصورة التي رسمها
للاخلاق وفي تسمياتها : كما سيتضح
بدراسة مذهبه في الأخلاق : هذا المذهب
الشامل لكل مشاكلها « (١٥٧) » .

— ومع أن محمد يوسف موسى ممتاز
بالتحليل الاستثنائي في دراسته (التي عرضنا
لها سابقا) . إلا أنه لا يستطيع إلا أن ينحاز
للغزالي « غافرا » له تناقضاته . فيقول في
ختام دراسته المسبهة : (رحم الله الغزالي !
أقد كان عظيما فعدت عظمته ما في رأيه من
خطئ : وشغل عظمته من أتوا بعده يذكرونه
بالمديح كثيرا وبالتقد قليلا . ولئن كنت
نسوت أحيانا في الحديث عنه ، فما غير
الحق أردت ، الحق الذي أثنى حياته في
دعائه والدفاع عنه « (١٥٨) » .

١ . — وأما أحمد محمود صبحي ، الكاتب العربي
المعاصر ، الذي يدرس الغزالي باعتباره
« متكلم » في كتابه « في علم الكلام . دراسة
فلسفية : المتمركزة - الأشاعرة - النيسية » ،
فهو : مع دراسته المتعمقة (على إيجازها
النسبي) يقول : بلهجة متجردة (أو أرادها
متجردة) في الختام : « هذه محاولة لإبراز
الخطوط السريضة التي تقطع عن الملامح
الرئيسية في فكر هذه الشخصية الفذة في
دعوات معدودات مع أن ذلك ليس يسيرا .
شأنه تعددت مسائل تفكيره وتعدد منحنى
تخصصاته وخلف للفكر الإسلامي تراثا مهما
اختلف عليه فيه الخصوم ، يتم بالعمق
والخصوبة ، وسيظل الغزالي شخصية كبرى
في الفكر الإسلامي بوجه عام . ومذهب
الأشاعرة بوجه خاص « (١٥٩) » .

٥ . — وربما كان الباحث العربي المعاصر ، طه
سيد الباشي سرور : أكثر الباحثين انحيازاً إلى
كل ما في الغزالي : وأشدهم اعتذاراً
لتناقضاته (حتى أنه يسب إليه التنبؤ
بالعنوم العصرية . والاعتذار إلى الكهنة
والديناميت ، فيقول : في كتابه « الغزالي » ،
الذي اشترى إليه أنفا : « وقد أشار غير
واحد من المؤرخين إلى أن الغزالي قد

أشار ... إلى الكهرباء، والديناميت والهواء الخفيف « ! » (١٦٠) ...

— وقد عقد هذا الباحث فصلا آخر في كتابه المشار إليه : بعنوان « الغزالي بين تضارده وخصومه » ، فأكد أن الغزالي « أحد مشاغل الفكر في التاريخ الإسلامي » ، ويقارنه بعلي (الخليفة الرابع) فيورد مثل هذا : (كان الرسول يقول لعلي : هلك فيك رجلان : رجل غالي في محبتك ، ورجل غالي في عداوتك . وما أصدق تلك الكلمة على الغزالي : فقد غالى قوم في محبته حتى جحدوا المنطق فأقاموا الهوى علما ومحجة ، وغالى قوم في عداوته حتى فقدوا قداسة الانصاف . فأضاعوا الحقيقة التاريخية ، وسوهموا حقائق العلم والهدى » (١٦١) .

— وينقل لنا هذا الباحث مناقشة قوية تسم بالوجاهة والقرب من الجدل العلمي المنحرر ، وهي ما جاءت على لسان ابن القيم الذي انتقد أسراف الغزالي والصوفية في الابتعاد عن المظاهر الإسلامية ، واسعائهم في التحريف والتخريف (وجاء في المناقشة : (١) قول الغزالي « ليس في الامكان أبدع مما كان » فقد اعتبروا أن في تلك الكلمة ما يوهم السجذ في قدرة الله تعالى (٢) وصفه الرياضة الروحية : بأنها تفرغ القلب بالخلوة والجلوس في مكان مظلم . فإنه في مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق تعالى . ويشاهد جلال الربوبية ، فيقول له ابن القيم : « وما أدراك أن ما يسمعه هو حديثان روحه ووسوسة شيطانه ، فإن الامتناع عن الأكل والاختلاء في الظلام يبعث الوساس والجنون (٣) تأييده لقول الجنيد . إذا كان الأولاد عقوبة شهوة الحلال ، فما ظنك بعقوبة شهوة الحرام ؟ (٤) تقريره أن بعضهم بات عند السباع في البرية ليتحقق من صحة توكله على الله ؟ (٥) قوله أن بعض السيوخ كان يكسل في بدايته عن قيام الليل فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل لتخفيف نفسه بحيث تجيبه إلى قيام الليل اختيارا ! (٦) قوله في الأحياء : إذا طلب الرجل علم الحديث أو سافر في طلب المماش أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا (٧) قوله نقلا عن أبي حمزة البغدادي « أني لأستحي من الله أن أدخل البادية وأنا شبعان ، وقد اعتقدت التوكل : لئلا يكون شبعي زادا

تزودت به » . (٨) تقريره ما حكاه عن أبي حسن الدينوري أنه حج أنتني عشرة حجة وهو حائف مكتشف الرأس (١٦٢) .

— « قال ابن القيم : « هذا من أعظم الجهل في ذلك من الأذى للرأس والرجلين ولا تسلم الأرض من الشوك والوعس ، وكان هؤلاء الصوفية ابتكروا من عند أنفسهم شريعة سموها بالتصوف وتركوا شريعة محمد صلى الله عليه وسلم بجانب ، فنصوب بالله من تلبس إبليس . فإن مثل هذه الحكايات تعد عقائد الشوام فيظنون أن فعله من الصواب » ... ويقول ابن القيم أيضا : « وأنني لأعجب من ابن حامد هذا كيف بأسر بهذه الأمور التي تخالف الشريعة وكيف يحل لأحد أن يقوم على رأسه طول الليل ؟ وكيف يحل رمي المال في البحر فيما رواه عن السبلي من أنه كان يرمي ما معه من الدنانير في الماء ويقول « ما أعزك عبد إلا أدله الله » (١٦٣) ...

— ثم يعقب ابن القيم بقوله : « كانت الزنادقة في العصر الأول يكتفون حالهم ولم يتجاسروا على إظهار ما عندهم حتى جاءت الصوفية فرفضوا الشريعة جهرا ونستروا بسمى الحقيقة وساروا بقولون : هذا شريعة وهذا حقيقة : وهذا من أقبح الأمور ، لأن الشريعة قد رتبها الله تعالى لصالح العباد في الدارين فما الحقيقة بعد ذلك إلا إلقاء الشيطان في النفس : وقد تمادى هؤلاء الجهلة في غيهم حتى صار أحدهم يقول : حدثني قلبي عن ربي : وذلك تصريح بالاستغناء عن بعثة الرسل وهو كفر ، وحي حكمة مدسوسة في الشريعة تحتها هذه الرندقة . ولكن قد صار الخروج عن الشريعة كثيرا بالسكوت على هؤلاء الجهال الذين سوا أنفسهم بالصوفية » (١٦٤) .

— ويعلق طه عبد الباقي سرور على كل هذه المناقشة بالقول : (لا جدال في أن الغزالي قد أسرف على نفسه ، وأسرف على قرانه بتلك السبحات الصوفية التي تدل ظواهرها على ما يخالف ظواهر الشريعة الإسلامية) (١٦٥) . وينسى طه عبد الباقي أن ابن القيم فقيه مسلم متمكن ، ومتضلع في أصول الشريعة ، وأن مناقشته لم تكن لظواهر مقولات الغزالي ، بل لجوهرها ، وأن التوكل والقلو في الزهد ليس

من الشريعة في شيء ، فقد أوردت الاحاديث المتواترة ان محمد (ص) نفسه قال عن الاسلام انه ليس بدين رهبانية ، كما ان الاسلام ، باعتراف كل دارسيه المنصفين - دين عملي ، يتميز في كثير ، تطويرا لمقولات الاديان السماوية ، لصالح الاعتراف بالحقيقة الواقعية .

٦ - اذن فقيم يكمن جوهر « انحراف » الفزالي ومريديه واخرابه من المتصوفة ؟ وابن يكمن تناقضه الاكبر مع تعاليمه الاولى ، ومع تعاليم الدين نفسه ؟

- ربما نجد جوابا لمثل هذا السؤال الضخم في اجتهادات الاستنراق الغربي (وخصوصا البروفسور جب) ، فهو يؤكد في كتابه « دراسات في حضارة الاسلام » ، ان جماهيرية التصوف ، وامعانه في الابتعاد عن اصول الشريعة الاسلامية ، جعله خطرا على الاسلام نفسه ، اضافة الى انه ناقض دعاوى التصوف المبكر ، واصبح بدعة تقرب من الهرطقة والتخريف . يقول جب : « الم يحتاج التصوف المبكر على وجود سلطة متوسطة بين الله والانسان ويتنكر لها ، فماذا فعل التصوف التاخر ذو الطرق والتقايات ؟ لم يكتف باستمادة تلك السلطة الوسيطة بل استعادها ايضا على سعيد ادنى من ذي قبل . ولم تعد العبادة والسلطة متمركزتين حول موضوع كوني مفهوم عقليا بل ضربت عليهما الفوضى بالاسداد بدلا من ذلك ، وذلك عن طريق ما يمليه عدد جب من افراد ذوي طبائع عاجلة او مأخوذة بغيوبة النشوات ، تقوم تعاليمهم على جدسية ذاتية مهيوزة وتختلف غالبا بين واحد وآخر وتناهى عن فروض القرآن (١١١) .

- ويسوق البروفسور جب امثلة وجيهة ، في محاجة تسم بالقوة والافتناع معا ، فالقداسة ، ونظام المريدين ، والايمان بالكرامات والمعجزات ، وعبادة القديسين قد زيف جوهر الاسلام ، فالاسلام بعيد عن الصوفية والرهبانية ، بعيد عن السحر ، بل انه جاء لكافحته ومكافحة الخرافة ، والوثنية ، والتعاريض ، والطقوس الارستقراطية جاهلية وفارسية ورومانية .

وقال جب في ذلك : (هكذا اعادت « عبادة القديسين » الى الاسلام ، تحت ستار التصوف ، ذلك الترابط القديم بين الدين والسحر ، وحين يعود ذلك الترابط الى الوجود لا يستطاع منعه من التفلل لادنى المستويات حتى تصبح قراءة البخت وكتابة التعاويذ وسائر فنون الدجل وسيلة بتميش منها الجيم الغفير من الدراويش الذين يخدمون انفسهم او يخدمون غيرهم عمدا . ولذلك كان من العسير في الواقع ان ترى احيانا فرقا بين « الدروشة » الشعبية المتأخرة وبين التسمية الجاهلية الا في مظاهر خارجية فحسب (١١٧) .

- ويأتي الباحث المصري المعروف ، احمد امين ، في كتابه (ظنر الاسلام) بما يؤيد نظرية جب هذه ، فقد ارتكن المتصوفة خصوصا في بلاد فارس والاطراف ، الى الخرافة ، والخرق ، والجهالة ، واللقائنة ، وجعلوا يحاربون العلم والمعرفة والفلسفة والمنطق والجدل . وهو يقول في ذلك : « وظل الصوفية ينشغلون الناس بأعمالهم ، وزهدهم ، وذكرهم ، ورقصهم ، وامطلاحاتهم ، من قناء في الله ، وحب له ، وادعاء للولاية ، والتوسع فيها كل عصورهم . وكان منهم المخلصون والدجالون . واستفادت الامة منهم ، ولبت بهم . وقد اعتزوا بتصورهم ، كما اعتز الفقهاء بمذاهبهم . وهم لم يأنقوا من هذا الجهل . بل كان بعضهم ينصح أتباعه ومريديه ألا يقرأوا في صحيفة . وقال بعضهم :

قلو طالبوني بعلم الورق

برزت عليهم بعلم الخرق

ويتصدون بعلم الورق العلم الذي في الكتب ، وبعلم الخرق الشمر الذي يرمز اليه بلبس الصوف (١١٨) .

٧ - وكان الفزالي قد حاول ان يوفق بين الفلسفة والدين ، موظفا « علوم الفلسفة والكلام » في خدمة الدين ، الا انه انحاز ، آخر الامر ، الى المتصوفة . وعم اهل اللقائنة في التعاليم الدينية كما حاول ان يوفق بين الفقه والتصوف ، فلم يستطع . فظل مع المتصوفة ، وإن ظل مؤمنا مخلصا ، بعيدا عن الدجل والشعوذة ، أمينا لتعاليمه هو ، وكما يقول احمد امين (في ذات الكتاب المشار اليه آنفا) ، فإن

الغزالي (رغم تعصبه التصوف ، واعتقاده بالكشف والمكاشفة ، وموافقته المتصوفة على القول بكرامة الأولياء واتباعهم بخوارق العادات) كان مخلصا في فتوحاته العقلية ، وكشوفاته الفكرية ، وقد اتبع طريقا مخلصا في سبيل الوصول الى الحقيقة ، وان كانت النتيجة قد افضت به الى سلوك سبيل المتصوفة ، الذي يتفهم العالم الخارجي لا عن طريق العقل بل عن طريق القلب ، والوحي ، والالهام .

ولربما خشي الغزالي من انتهاج طريق النظر العقلي الذي بدا به ، لخطورة ما كان يعتقد انه سيصل اليه ، مما لا يستطيع فهمه ، هو المؤمن المخلص لجوهر الدعوة الاسلامية .

٨ - ولعل الغزالي كان ، مثل ابن عربي ، ازدواجيا : امرنا مرونة مطلقة (متأثرة بالظروف ومواسفات العصر) في البحث من اجل الحقيقة . وفي ذلك نستفيد باحمد أمين (في كتابه « ظهير الاسلام » : المشار اليه آنفا) مقولته التي تقول : « . . . ولذلك يفهم الصوفية بعضهم بعضا ، في المشرق او المغرب . وكلهم يقول : ان اللغات تعجز عن الوصف ، بعد الوصول الى حد من المعرفة . وهم يتداولون العبارة المأثورة وهي « وهناك ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . ومن الأدلة على ذلك ان هناك بعض الصوفية الصادقين أمثال الغزالي ومحي الدين بن عربي ، وكانوا في حياتهم المادية صاحبين واعين ، يؤلفون في المسائل العلمية : كما يؤلفون في التصوف . فاذا القوا في الحياة العلمية كانوا صاحبين متنبئين دقيقين ، واذا القوا في التصوف عليهم المشفق واليهام والرمز : ولو كانوا قد جنوا ما استطاعوا ان يؤلفوا في العلم : فالعقل لا يتجزأ (١١٩) .

٩ - وهكذا : فان الغزالي قدمه الطريق لانعطاف خاص في الفكر الاسلامي . وهو الانعطاف نحو الصوفية والتصوف ، الذي تسالت عبره تيارات مختلفة للغاية : تتراوح بين الحدود القصوى . ولكنها كلها او معظمها مخربة عن جوهر الدين الاسلامي .

١٠ - وأخيرا : لا ينبغي دراسة الغزالي بعيدا عن

عصره وظروفه الذاتية والموضوعية ، وظروف الدولة التي عاش في كنفها . والتيارات الفكرية والفلسفية والدينية الاسلامية المتنوعة . لقد مر الغزالي بمراحل مختلفة : وترك تأثيره في كل المتصوفة من فارس وما بين النهرين الى الهند الى المغرب والاندلس (دولة الموحدين) ، بل وقد بلغ تأثيره أوروبا الغربية نفسها . ولنا ان نتولى هنا بمقتبس من البروفسور غريغوريان : الدارس السوفيتي المعروف بالفلسفة العربية - الاسلامية (في كتابه : فلسفة شعوب الشرقين الأدنى والوسطى في القرون الوسطى) : وهو مقتبس ذو دلالة مهمة في انتشار تعاليم الغزالي . يقول غريغوريان (في كتابه الذي نشرنا اليه نوا) : « لقد اجتذب الغزالي اهتمام علماء (الالبيات) في القرون الوسطى ، وقتا طويلا . وهو : شأنه شأن خصمه الكبير ابن رشد : واحد من تلك الشخصيات ، التي كرس لها في أوروبا مؤلفات كثيرة . . . ان واحدا من مريديه الاوربيين هو توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) . فقد كان هذا ملما بالانثرات الفلسفية للغزالي ، وابن رشد : والفلاسفة العرب الآخرين » (١٧٠) .



واسوف يظل الغزالي شارا اهتمام الدارسين في شرق وغرب ، من سنى الانظمة الاجتماعية ، ومن مختلف وجهات النظر والفلسفات الفكرية - الايديولوجية . ان شخصيته الفذة . ومكانته بين فلاسفة الشك . ومنهجيته التجريبية (في ظروف معينة من حياته) : وإخلاسه اللاشك فيه ، وذكاؤه الاستثنائي . وموسوعيته الفكرية . وانعطافاته المتنوعة . ودوره ونفوذه في اتساع تيار الصوفية والاشويات الصوفية ، التي لم يخل بعضها من جوهر تقدمي ، وتأثير ثوري : فيما ظلع بعضها الآخر في الفتن . وتكريس الرجعية واللقائنة والقييات والتعصب (الاعمى) : وكثرة كتبه التي خاضت في شتى المجالات التي تبرز الغزالي منظرا وفيلسوبا لدولة السلاجقة ، وأسلوبه الادبي الجدلي ذا الابعاد الجدالية والاخلاقية والفلسفية . ومذهبه الخاص في التربية والسيكولوجيا والتنويرية . . ان كل هذا يجعل الغزالي بحرا لا ينضب معينه لشتى الدراسات والبحوث : من مختلف الروايات الفكرية (١٧١) .

نورد في البداية: حوامش المؤلف كما هي في الأصل ، ونعتمد بملاحظاتنا ، حيثما يكون ذلك ضروريا المترجم

- الراوندي : راحة الدواوي : * ١٦٦ ١٦٧ *
 [هاشم التريجم : الترجمة كسلا هو : راحة الصدور و رية
 الصدور : * ترجمه آرايندې : راحة الدواوي : و رية الصدور :
 * ترجمه آرايندې : راحة الدواوي : * ١٦٦ ١٦٧ *
 * ١٦٦ ١٦٧ *
 الدواوي : راحة الصدور : * ١٦٧ ١٦٨ *

- Osborn, H. D. Islam Under the
Khalifs of Baghdad. London,
1877.

- [illegible]

[illegible]

١٢٥. المصدر ذاته .
١٢٦. المصدر ذاته .
١٢٧. المصدر ذاته ، ص ١٢٦ - ١٢٨ .
١٢٨. المصدر ذاته ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .
١٢٩. المصدر ذاته .
١٣٠. ١٢٩ - ١٣٠ المصدر ذاته : الصفحات ١٢٨ - ١٣١ .
١٣١. المصدر ذاته : ص ١٣١ - ١٣٢ .
١٣٢. ١٣٢ المصدر ذاته . ص ١٥١ - ١٥٢ .
١٣٣. المصدر ذاته : ص ١٥٢ - ١٥٣ .
١٣٤. الترتيبي . إير . شحات : « أسئلة خارج الدين » : السبع
الطاس : ج ١ : ص ٢ .
١٣٥. المصدر ذاته : ج ١ : ص ١٥١ .
١٣٦. ١٣٥ - المصدر ذاته : ج ٢ : ص ١٢ .
١٣٧. المصدر ذاته : ج ١ : ص ١٦ .
١٣٨. المصدر ذاته : ج ١ : ص ١٣ .

(٢٠) المصدر ذاته ، ج ١ ، ص ٢٨ ، ٢٤ .

(٢١) القزالي ، أبو حامد ، « أخبار علوم الدين » ، ج ٢ ، ص ٢٥١ .

(٢٢) المصدر ذاته ، ص ٢٥٢ .

(٢٣) المصدر ذاته .

(٢٤) القزالي ، أبو حامد ، « المنقذ من الضلال » .

(٢٥) القزالي ، أبو حامد ، « ميزان العمل » ، ص ١٥٩ .

(٢٦) القزالي ، أبو حامد ، « المنقذ من الضلال » ، ص ٦٩ - ٧١ .

« هاشم الترحيم : وجدنا في تصانيف بحثنا عن الحجج المؤيدة لفكرة المؤلف في انتشار القزالي للاجتهاد الحر ، ودعوته إلى حرية الرأي والفكر ، في مرحلة من حياته (نصوصا للقزالي تقدم مقولات المؤلف هذه ، وأبرز هذه النصوص ما احتواه كتاب « فصل الشريعة » : الذي منحه القزالي رداً على ما يقول « المير طائفة من الحسنة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار مسائل الدين » ، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المعتبرين ، والمشافع المتكلمين ، وأن المدول من مذهب الأشعري وأبو في تيد غير كفر : ومباينته ولو في شيء ، نزل خبر » (ص ١١٤) . فهو يقول : مهاجمة التقليد الأعمى ، والترديد اليقائوي لاقتدار جامعة سابقة) .

« ... فإن زعم أن أحد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلية أو غيرهم ، فإمام أنه غير بليلة ، قد قردد النقطة ، فهو أصح من المصيان » (ص ١٤٦) . ويأتى القزالي بالحجة الأقوى ، في حاجيته الطبيعة الذاتية ، ببيان أن من توسيع ، فيقول (على ص ١٤٨) : « وشروط القلدان مسدودات وشككت منه لأنه قاصر عن سلك طريق الحجج ، ولو كان أهلاً له كان مستتبها لا تابعاً ، وأماماً لا مأموماً . فإن خاض القاد في الحاجة فذلك منه فضول : والمشتغل به صار كشارب في حديد بارد : ومطالب إصلاح القاسد - وهل يصلح المطار ما أقصد الدهر ! وأما أن أصدقت علمت أن من جعل الحق وفقاً على واحد من النظار بعينه ، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب . أما الكفر فلاه نزله منزلة النبي المسموم من الزلل الذي لا يثبت الايمان الا بموافاقته ، ولا يلزم الكفر الا بمخالفته . وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظار وأنت لا ترى في نظرك إلا ما رأيت : وكل ما رأيت حجة . وأي فرق بين من يقول : قلدي في مذهب مذهب ، وبين من يقول : قلدي في مذهبي وتقليدي جميعاً ؟ وهذا الا التناقض ! » .

(٢٧) القزالي ، أبو حامد ، « ميزان العمل » ، ص ١٥٩ .

[هاشم الترحيم : يؤكد الأستاذ الدكتور فيصل السامر في كتابه « العرب والحضارة الأوربية » ، (الموسومة الصغيرة / ١) ، على ص ٢٩ - ٣٠ ، أن ديكرت لابد أن اطلع على كتب القزالي ، ولا سيما كتابه الشهير « المنقذ من الضلال » ، فيقول : « ... فقد الكاتب الفرنسي شارل سومان فصلاً عن القزالي في ديكرت (رد فيه بين تيد من مؤلفي ديكرت) (رسالة في الأجوب) : « : التاملات في الفلسفة الأولى » - اللذين ضمتها في كتابه « الفكر الفلسفي » - يشيد من كلام القزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » . وقد توصل من هذه المقارنة : ومن دراسة حياة ديكرت إلى أن هذا الأخير اطلع على كتب القزالي التي جاء

بها المستشرقون إلى أوروبا في القرن السابع عشر ، وعنه أخذ شارب الفكر الفلسفي من أجل الوصول إلى الحقيقة . ويقول : « من أن مدينة لندن حوت في جامعتها عدداً من المستشرقين من أمثال : ديكرت ، أحمد بن يعقوب غوليوس ، أمثال اللغة العربية والأوريشيات ، الذي عاد في سنة ١٦٢٩ من رحلة إلى الشرق استغرقت أربع سنوات مزودة بمجموعة من المخطوطات العربية عرف أن فيها كتاب « المنقذ من الضلال » للقزالي . وقد ذكر المستشرق دور في قائمته من لندن مؤلفاً للقزالي ضمن الأجوبة التي يدلي بها ديكرت كان لا يطلع عليها غير مسوقة خلاله ، ولا أثر لهذا الكتاب اليوم » .

(٢٨) القزالي ، أبو حامد ، « ميزان العمل » ، المقدمة .

(٢٩) القزالي ، أبو حامد ، « تهافت الفلاسفة » ، ٦١ .

[هاشم الترحيم : وجدنا لدى الأستاذ الدكتور أحمد محمود مسيحي ، صاحب كتاب « في علم الكلام » ، دراسة فلسفية : « الميزلة » ، الإخبارية : الشيعة » ، ١٩٦٩ ، وهو كتاب يستلزم المؤلف ، وجدنا ما يوضح الالتباس الذي نشأ بسبب انكسار القزالي بهذا المسألة ، وما ترتب على ذلك فهو يقول : « على ص ٢٨٩ - ٢٩٠ : « ... ومن الخطأ الظن أن القزالي قد عدم العلية التي من أساس العلم الطبيعي ، أنه انكر الضرورة في العلية ، ولقد كان على من بالنتائج الخطيرة المترتبة على ذلك إذا يقول : فإن قيل فهذا يجبر إلى ارتكاب محاللات شنيعة ، فإنه إذا انكسر لزوم السببية من أسبابها وانسحب إلى إرادة مفسرها ولم يكن للإرادة أيضاً منبع مخصوص متميز بل أحياناً بعينه ومصدره : فليجوز لكل واحد منا أن يكون مع يديه سببان متساوية وتيران مشتملة وجعل راسية وأعداد مستعدة بلاسلعة لقله وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يتلقى الرؤية له ، ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً ، أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه سحكاً وانقلاب العنبر ذهباً والذهب حجراً ، وإذا سئل عن شيء من هذا فيسبب أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وأما القدر الذي أحسنه إلى تركت في البيت كتاباً ولكنه الآن قرس . فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة القرس أن تخلق من العنطة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورة أن تخلق من شيء ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧) ويريد القزالي بأنه ما من شك أن الله لم يفعل ولكن إذا كان ما يجري في سائر الطبيعة قد فعله الله فليس ذلك بواجب بل هو ممكن . كما إذا أخبرني أن فلاناً لن يحضر فلان فمع صدقه فإن حضوره مع ذلك ممكن وليس بمسحيل : فلا مانع الآن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدرات الله تعالى مع أنه قد جرى في سابق بطله أنه لا يفعله .

وهذا يريد القزالي أن يؤكد قاطبة الله في الطبيعة دون أن يتوهم التساهل أو اللا أدوية من موقفه ، ولأن سببه البائلائي الم. تأتي الضرورة قائلة هو الذي صاغ النظرية صياغة متاملة ويتعب الكاتب بهامش ميسر : يقول فيه : « مفهوم أنه سيكون لهذه النظرية شأن كبير سواء برقتها أم بقولها : فقد شغلت الفكر الإنساني في الفلسفات الإسلامية والمسيحية والمعدنية : لدى ابن رشد ونوماس الكويني ، وماليوش ، و«جون كويندين ، بل إنها هي التي ابتليت كانت من صياغة القائل » .

(١٠٠) القزالي : أبو حامد : « المنقذ من الضلال » : ص ٦٠ .
(١٠١) القزالي : أبو حامد : « نهانت الفلاسفة » : ص ٢١ .
٢١ : « طبعة إحياء الكتب العربية » .

(١٠٢) ذات المصدر .

(١٠٣) : (١٠) ذات المصدر .

(١٠٤) : (١٠٦) : « شرح » : م . م . : « في علم الكلام » : دراسة
فلسفية : المتزلة ، الانتصرة : النسخة : «
١٩٦٩ : القاهرة ، ص ٢٨٠ .

(١٠٥) : (١٠٧) : القزالي : أبو حامد : « نهانت الفلاسفة » ص ١١٨ .

(١٠٦) : القزالي : أبو حامد : « فيصل التفرقة بين الإسلام
والزندقة » : طبعة الترقى : ص ٦٧ - ٦٨ .

(١٠٧) : المصدر ذاته : ص ٦٩ - ٧٠ .

(١٠٨) : القزالي : أبو حامد : « الجامع الدعوى من علم الكلام » :
الطبعة السنية : ص ٢٠ .

(١٠٩) : « دنيا » سليمان : « هاشم » : « نهانت الفلاسفة » : ص
٢٠ د وما يلحقها .

(١١٠) : القزالي : أبو حامد : « الشجر المسبوك في تصحيح الملوك »
ص ٥٠ .

[هاشم المترجم : يورد هذا الكتاب ضمن الكتب النبوية
الى القزالي : في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي ، صدرت
طبعته الثانية (١٩٧٧) من وكالة المطبوعات في الكويت : بعنوان
« مقالات القزالي » . وقد أورد د . بدوي على ص ١٨٦ : في
ترجمة هذا الكتاب (التفسير ...) : نقلا عن حاجي خليفة
(١٢٨٣٧) : قوله : « الشجر المسبوك في تصحيح الملوك » فارسي .
للإمام أبو حامد محمد بن أحمد القزالي المتوفى سنة ٥٠٥ لله
للسلطان محمد بن ملك شاد السلجوقي ثم تربط بعضهم . ونقله
محمد بن علي المعروف بمناشق جلبى الى التركية ... الخ .
ويذكر الدكتور بدوي أن الكتاب : « حريبا » : طبع في القاهرة في
سنة ١٣١٧ : طبعة الزيد والاداب : أ .

(١١١) : القزالي : أبو حامد : « ميزان العمل » : ص ٨٧ .

(١١٢) : القزالي : أبو حامد : « الشجر المسبوك في تصحيح الملوك »
ص ٨١ .

(١١٣) : القزالي : أبو حامد : « إحياء علوم الدين » : ج ٢ :
ص ١٢٧ .

(١١٤) : شرحه : ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(١١٥) : القزالي : أبو حامد : « ميزان العمل » : ص ٧٢ .

(١١٦) : القزالي : أبو حامد : « إحياء علوم الدين » : ج ٢ :
ص ٢٩١ .

(١١٧) : المصدر السابق : ج ٢ : ص ٧٧ .

(١١٨) : « م . ي . » : « فلسفة الاخلاق في الإسلام وصلاتها
بالفلسفة الاخرى » : مؤسسة الخاتمي بالقاهرة ،
١٩٦٣ : الطبعة الثالثة : ص ١٩٢ .

(١١٩) : (١٢٠) : (١٢١) : (١٢٢) : (١٢٣) : (١٢٤) : (١٢٥) : (١٢٦) : (١٢٧) : (١٢٨) : (١٢٩) : (١٣٠) :
(١٣١) : (١٣٢) : (١٣٣) : (١٣٤) : (١٣٥) : (١٣٦) : (١٣٧) : (١٣٨) : (١٣٩) : (١٤٠) : (١٤١) : (١٤٢) : (١٤٣) : (١٤٤) : (١٤٥) : (١٤٦) : (١٤٧) : (١٤٨) : (١٤٩) : (١٥٠) : (١٥١) : (١٥٢) : (١٥٣) : (١٥٤) : (١٥٥) : (١٥٦) : (١٥٧) : (١٥٨) : (١٥٩) : (١٦٠) : (١٦١) : (١٦٢) : (١٦٣) : (١٦٤) : (١٦٥) : (١٦٦) : (١٦٧) : (١٦٨) : (١٦٩) : (١٧٠) : (١٧١) : (١٧٢) : (١٧٣) : (١٧٤) : (١٧٥) : (١٧٦) : (١٧٧) : (١٧٨) : (١٧٩) : (١٨٠) : (١٨١) : (١٨٢) : (١٨٣) : (١٨٤) : (١٨٥) : (١٨٦) : (١٨٧) : (١٨٨) : (١٨٩) : (١٩٠) : (١٩١) : (١٩٢) : (١٩٣) : (١٩٤) : (١٩٥) : (١٩٦) : (١٩٧) : (١٩٨) : (١٩٩) : (٢٠٠) : (٢٠١) : (٢٠٢) : (٢٠٣) : (٢٠٤) : (٢٠٥) : (٢٠٦) : (٢٠٧) : (٢٠٨) : (٢٠٩) : (٢١٠) : (٢١١) : (٢١٢) : (٢١٣) : (٢١٤) : (٢١٥) : (٢١٦) : (٢١٧) : (٢١٨) : (٢١٩) : (٢٢٠) : (٢٢١) : (٢٢٢) : (٢٢٣) : (٢٢٤) : (٢٢٥) : (٢٢٦) : (٢٢٧) : (٢٢٨) : (٢٢٩) : (٢٣٠) : (٢٣١) : (٢٣٢) : (٢٣٣) : (٢٣٤) : (٢٣٥) : (٢٣٦) : (٢٣٧) : (٢٣٨) : (٢٣٩) : (٢٤٠) : (٢٤١) : (٢٤٢) : (٢٤٣) : (٢٤٤) : (٢٤٥) : (٢٤٦) : (٢٤٧) : (٢٤٨) : (٢٤٩) : (٢٥٠) : (٢٥١) : (٢٥٢) : (٢٥٣) : (٢٥٤) : (٢٥٥) : (٢٥٦) : (٢٥٧) : (٢٥٨) : (٢٥٩) : (٢٦٠) : (٢٦١) : (٢٦٢) : (٢٦٣) : (٢٦٤) : (٢٦٥) : (٢٦٦) : (٢٦٧) : (٢٦٨) : (٢٦٩) : (٢٧٠) : (٢٧١) : (٢٧٢) : (٢٧٣) : (٢٧٤) : (٢٧٥) : (٢٧٦) : (٢٧٧) : (٢٧٨) : (٢٧٩) : (٢٨٠) : (٢٨١) : (٢٨٢) : (٢٨٣) : (٢٨٤) : (٢٨٥) : (٢٨٦) : (٢٨٧) : (٢٨٨) : (٢٨٩) : (٢٩٠) : (٢٩١) : (٢٩٢) : (٢٩٣) : (٢٩٤) : (٢٩٥) : (٢٩٦) : (٢٩٧) : (٢٩٨) : (٢٩٩) : (٣٠٠) : (٣٠١) : (٣٠٢) : (٣٠٣) : (٣٠٤) : (٣٠٥) : (٣٠٦) : (٣٠٧) : (٣٠٨) : (٣٠٩) : (٣١٠) : (٣١١) : (٣١٢) : (٣١٣) : (٣١٤) : (٣١٥) : (٣١٦) : (٣١٧) : (٣١٨) : (٣١٩) : (٣٢٠) : (٣٢١) : (٣٢٢) : (٣٢٣) : (٣٢٤) : (٣٢٥) : (٣٢٦) : (٣٢٧) : (٣٢٨) : (٣٢٩) : (٣٣٠) : (٣٣١) : (٣٣٢) : (٣٣٣) : (٣٣٤) : (٣٣٥) : (٣٣٦) : (٣٣٧) : (٣٣٨) : (٣٣٩) : (٣٤٠) : (٣٤١) : (٣٤٢) : (٣٤٣) : (٣٤٤) : (٣٤٥) : (٣٤٦) : (٣٤٧) : (٣٤٨) : (٣٤٩) : (٣٥٠) : (٣٥١) : (٣٥٢) : (٣٥٣) : (٣٥٤) : (٣٥٥) : (٣٥٦) : (٣٥٧) : (٣٥٨) : (٣٥٩) : (٣٦٠) : (٣٦١) : (٣٦٢) : (٣٦٣) : (٣٦٤) : (٣٦٥) : (٣٦٦) : (٣٦٧) : (٣٦٨) : (٣٦٩) : (٣٧٠) : (٣٧١) : (٣٧٢) : (٣٧٣) : (٣٧٤) : (٣٧٥) : (٣٧٦) : (٣٧٧) : (٣٧٨) : (٣٧٩) : (٣٨٠) : (٣٨١) : (٣٨٢) : (٣٨٣) : (٣٨٤) : (٣٨٥) : (٣٨٦) : (٣٨٧) : (٣٨٨) : (٣٨٩) : (٣٩٠) : (٣٩١) : (٣٩٢) : (٣٩٣) : (٣٩٤) : (٣٩٥) : (٣٩٦) : (٣٩٧) : (٣٩٨) : (٣٩٩) : (٤٠٠) : (٤٠١) : (٤٠٢) : (٤٠٣) : (٤٠٤) : (٤٠٥) : (٤٠٦) : (٤٠٧) : (٤٠٨) : (٤٠٩) : (٤١٠) : (٤١١) : (٤١٢) : (٤١٣) : (٤١٤) : (٤١٥) : (٤١٦) : (٤١٧) : (٤١٨) : (٤١٩) : (٤٢٠) : (٤٢١) : (٤٢٢) : (٤٢٣) : (٤٢٤) : (٤٢٥) : (٤٢٦) : (٤٢٧) : (٤٢٨) : (٤٢٩) : (٤٣٠) : (٤٣١) : (٤٣٢) : (٤٣٣) : (٤٣٤) : (٤٣٥) : (٤٣٦) : (٤٣٧) : (٤٣٨) : (٤٣٩) : (٤٤٠) : (٤٤١) : (٤٤٢) : (٤٤٣) : (٤٤٤) : (٤٤٥) : (٤٤٦) : (٤٤٧) : (٤٤٨) : (٤٤٩) : (٤٥٠) : (٤٥١) : (٤٥٢) : (٤٥٣) : (٤٥٤) : (٤٥٥) : (٤٥٦) : (٤٥٧) : (٤٥٨) : (٤٥٩) : (٤٦٠) : (٤٦١) : (٤٦٢) : (٤٦٣) : (٤٦٤) : (٤٦٥) : (٤٦٦) : (٤٦٧) : (٤٦٨) : (٤٦٩) : (٤٧٠) : (٤٧١) : (٤٧٢) : (٤٧٣) : (٤٧٤) : (٤٧٥) : (٤٧٦) : (٤٧٧) : (٤٧٨) : (٤٧٩) : (٤٨٠) : (٤٨١) : (٤٨٢) : (٤٨٣) : (٤٨٤) : (٤٨٥) : (٤٨٦) : (٤٨٧) : (٤٨٨) : (٤٨٩) : (٤٩٠) : (٤٩١) : (٤٩٢) : (٤٩٣) : (٤٩٤) : (٤٩٥) : (٤٩٦) : (٤٩٧) : (٤٩٨) : (٤٩٩) : (٥٠٠) : (٥٠١) : (٥٠٢) : (٥٠٣) : (٥٠٤) : (٥٠٥) : (٥٠٦) : (٥٠٧) : (٥٠٨) : (٥٠٩) : (٥١٠) : (٥١١) : (٥١٢) : (٥١٣) : (٥١٤) : (٥١٥) : (٥١٦) : (٥١٧) : (٥١٨) : (٥١٩) : (٥٢٠) : (٥٢١) : (٥٢٢) : (٥٢٣) : (٥٢٤) : (٥٢٥) : (٥٢٦) : (٥٢٧) : (٥٢٨) : (٥٢٩) : (٥٣٠) : (٥٣١) : (٥٣٢) : (٥٣٣) : (٥٣٤) : (٥٣٥) : (٥٣٦) : (٥٣٧) : (٥٣٨) : (٥٣٩) : (٥٤٠) : (٥٤١) : (٥٤٢) : (٥٤٣) : (٥٤٤) : (٥٤٥) : (٥٤٦) : (٥٤٧) : (٥٤٨) : (٥٤٩) : (٥٥٠) : (٥٥١) : (٥٥٢) : (٥٥٣) : (٥٥٤) : (٥٥٥) : (٥٥٦) : (٥٥٧) : (٥٥٨) : (٥٥٩) : (٥٦٠) : (٥٦١) : (٥٦٢) : (٥٦٣) : (٥٦٤) : (٥٦٥) : (٥٦٦) : (٥٦٧) : (٥٦٨) : (٥٦٩) : (٥٧٠) : (٥٧١) : (٥٧٢) : (٥٧٣) : (٥٧٤) : (٥٧٥) : (٥٧٦) : (٥٧٧) : (٥٧٨) : (٥٧٩) : (٥٨٠) : (٥٨١) : (٥٨٢) : (٥٨٣) : (٥٨٤) : (٥٨٥) : (٥٨٦) : (٥٨٧) : (٥٨٨) : (٥٨٩) : (٥٩٠) : (٥٩١) : (٥٩٢) : (٥٩٣) : (٥٩٤) : (٥٩٥) : (٥٩٦) : (٥٩٧) : (٥٩٨) : (٥٩٩) : (٦٠٠) : (٦٠١) : (٦٠٢) : (٦٠٣) : (٦٠٤) : (٦٠٥) : (٦٠٦) : (٦٠٧) : (٦٠٨) : (٦٠٩) : (٦١٠) : (٦١١) : (٦١٢) : (٦١٣) : (٦١٤) : (٦١٥) : (٦١٦) : (٦١٧) : (٦١٨) : (٦١٩) : (٦٢٠) : (٦٢١) : (٦٢٢) : (٦٢٣) : (٦٢٤) : (٦٢٥) : (٦٢٦) : (٦٢٧) : (٦٢٨) : (٦٢٩) : (٦٣٠) : (٦٣١) : (٦٣٢) : (٦٣٣) : (٦٣٤) : (٦٣٥) : (٦٣٦) : (٦٣٧) : (٦٣٨) : (٦٣٩) : (٦٤٠) : (٦٤١) : (٦٤٢) : (٦٤٣) : (٦٤٤) : (٦٤٥) : (٦٤٦) : (٦٤٧) : (٦٤٨) : (٦٤٩) : (٦٥٠) : (٦٥١) : (٦٥٢) : (٦٥٣) : (٦٥٤) : (٦٥٥) : (٦٥٦) : (٦٥٧) : (٦٥٨) : (٦٥٩) : (٦٦٠) : (٦٦١) : (٦٦٢) : (٦٦٣) : (٦٦٤) : (٦٦٥) : (٦٦٦) : (٦٦٧) : (٦٦٨) : (٦٦٩) : (٦٧٠) : (٦٧١) : (٦٧٢) : (٦٧٣) : (٦٧٤) : (٦٧٥) : (٦٧٦) : (٦٧٧) : (٦٧٨) : (٦٧٩) : (٦٨٠) : (٦٨١) : (٦٨٢) : (٦٨٣) : (٦٨٤) : (٦٨٥) : (٦٨٦) : (٦٨٧) : (٦٨٨) : (٦٨٩) : (٦٩٠) : (٦٩١) : (٦٩٢) : (٦٩٣) : (٦٩٤) : (٦٩٥) : (٦٩٦) : (٦٩٧) : (٦٩٨) : (٦٩٩) : (٧٠٠) : (٧٠١) : (٧٠٢) : (٧٠٣) : (٧٠٤) : (٧٠٥) : (٧٠٦) : (٧٠٧) : (٧٠٨) : (٧٠٩) : (٧١٠) : (٧١١) : (٧١٢) : (٧١٣) : (٧١٤) : (٧١٥) : (٧١٦) : (٧١٧) : (٧١٨) : (٧١٩) : (٧٢٠) : (٧٢١) : (٧٢٢) : (٧٢٣) : (٧٢٤) : (٧٢٥) : (٧٢٦) : (٧٢٧) : (٧٢٨) : (٧٢٩) : (٧٣٠) : (٧٣١) : (٧٣٢) : (٧٣٣) : (٧٣٤) : (٧٣٥) : (٧٣٦) : (٧٣٧) : (٧٣٨) : (٧٣٩) : (٧٤٠) : (٧٤١) : (٧٤٢) : (٧٤٣) : (٧٤٤) : (٧٤٥) : (٧٤٦) : (٧٤٧) : (٧٤٨) : (٧٤٩) : (٧٥٠) : (٧٥١) : (٧٥٢) : (٧٥٣) : (٧٥٤) : (٧٥٥) : (٧٥٦) : (٧٥٧) : (٧٥٨) : (٧٥٩) : (٧٦٠) : (٧٦١) : (٧٦٢) : (٧٦٣) : (٧٦٤) : (٧٦٥) : (٧٦٦) : (٧٦٧) : (٧٦٨) : (٧٦٩) : (٧٧٠) : (٧٧١) : (٧٧٢) : (٧٧٣) : (٧٧٤) : (٧٧٥) : (٧٧٦) : (٧٧٧) : (٧٧٨) : (٧٧٩) : (٧٨٠) : (٧٨١) : (٧٨٢) : (٧٨٣) : (٧٨٤) : (٧٨٥) : (٧٨٦) : (٧٨٧) : (٧٨٨) : (٧٨٩) : (٧٩٠) : (٧٩١) : (٧٩٢) : (٧٩٣) : (٧٩٤) : (٧٩٥) : (٧٩٦) : (٧٩٧) : (٧٩٨) : (٧٩٩) : (٨٠٠) : (٨٠١) : (٨٠٢) : (٨٠٣) : (٨٠٤) : (٨٠٥) : (٨٠٦) : (٨٠٧) : (٨٠٨) : (٨٠٩) : (٨١٠) : (٨١١) : (٨١٢) : (٨١٣) : (٨١٤) : (٨١٥) : (٨١٦) : (٨١٧) : (٨١٨) : (٨١٩) : (٨٢٠) : (٨٢١) : (٨٢٢) : (٨٢٣) : (٨٢٤) : (٨٢٥) : (٨٢٦) : (٨٢٧) : (٨٢٨) : (٨٢٩) : (٨٣٠) : (٨٣١) : (٨٣٢) : (٨٣٣) : (٨٣٤) : (٨٣٥) : (٨٣٦) : (٨٣٧) : (٨٣٨) : (٨٣٩) : (٨٤٠) : (٨٤١) : (٨٤٢) : (٨٤٣) : (٨٤٤) : (٨٤٥) : (٨٤٦) : (٨٤٧) : (٨٤٨) : (٨٤٩) : (٨٥٠) : (٨٥١) : (٨٥٢) : (٨٥٣) : (٨٥٤) : (٨٥٥) : (٨٥٦) : (٨٥٧) : (٨٥٨) : (٨٥٩) : (٨٦٠) : (٨٦١) : (٨٦٢) : (٨٦٣) : (٨٦٤) : (٨٦٥) : (٨٦٦) : (٨٦٧) : (٨٦٨) : (٨٦٩) : (٨٧٠) : (٨٧١) : (٨٧٢) : (٨٧٣) : (٨٧٤) : (٨٧٥) : (٨٧٦) : (٨٧٧) : (٨٧٨) : (٨٧٩) : (٨٨٠) : (٨٨١) : (٨٨٢) : (٨٨٣) : (٨٨٤) : (٨٨٥) : (٨٨٦) : (٨٨٧) : (٨٨٨) : (٨٨٩) : (٨٩٠) : (٨٩١) : (٨٩٢) : (٨٩٣) : (٨٩٤) : (٨٩٥) : (٨٩٦) : (٨٩٧) : (٨٩٨) : (٨٩٩) : (٩٠٠) : (٩٠١) : (٩٠٢) : (٩٠٣) : (٩٠٤) : (٩٠٥) : (٩٠٦) : (٩٠٧) : (٩٠٨) : (٩٠٩) : (٩١٠) : (٩١١) : (٩١٢) : (٩١٣) : (٩١٤) : (٩١٥) : (٩١٦) : (٩١٧) : (٩١٨) : (٩١٩) : (٩٢٠) : (٩٢١) : (٩٢٢) : (٩٢٣) : (٩٢٤) : (٩٢٥) : (٩٢٦) : (٩٢٧) : (٩٢٨) : (٩٢٩) : (٩٣٠) : (٩٣١) : (٩٣٢) : (٩٣٣) : (٩٣٤) : (٩٣٥) : (٩٣٦) : (٩٣٧) : (٩٣٨) : (٩٣٩) : (٩٤٠) : (٩٤١) : (٩٤٢) : (٩٤٣) : (٩٤٤) : (٩٤٥) : (٩٤٦) : (٩٤٧) : (٩٤٨) : (٩٤٩) : (٩٥٠) : (٩٥١) : (٩٥٢) : (٩٥٣) : (٩٥٤) : (٩٥٥) : (٩٥٦) : (٩٥٧) : (٩٥٨) : (٩٥٩) : (٩٦٠) : (٩٦١) : (٩٦٢) : (٩٦٣) : (٩٦٤) : (٩٦٥) : (٩٦٦) : (٩٦٧) : (٩٦٨) : (٩٦٩) : (٩٧٠) : (٩٧١) : (٩٧٢) : (٩٧٣) : (٩٧٤) : (٩٧٥) : (٩٧٦) : (٩٧٧) : (٩٧٨) : (٩٧٩) : (٩٨٠) : (٩٨١) : (٩٨٢) : (٩٨٣) : (٩٨٤) : (٩٨٥) : (٩٨٦) : (٩٨٧) : (٩٨٨) : (٩٨٩) : (٩٩٠) : (٩٩١) : (٩٩٢) : (٩٩٣) : (٩٩٤) : (٩٩٥) : (٩٩٦) : (٩٩٧) : (٩٩٨) : (٩٩٩) : (١٠٠٠) : (١٠٠١) : (١٠٠٢) : (١٠٠٣) : (١٠٠٤) : (١٠٠٥) : (١٠٠٦) : (١٠٠٧) : (١٠٠٨) : (١٠٠٩) : (١٠١٠) : (١٠١١) : (١٠١٢) : (١٠١٣) : (١٠١٤) : (١٠١٥) : (١٠١٦) : (١٠١٧) : (١٠١٨) : (١٠١٩) : (١٠٢٠) : (١٠٢١) : (١٠٢٢) : (١٠٢٣) : (١٠٢٤) : (١٠٢٥) : (١٠٢٦) : (١٠٢٧) : (١٠٢٨) : (١٠٢٩) : (١٠٣٠) : (١٠٣١) : (١٠٣٢) : (١٠٣٣) : (١٠٣٤) : (١٠٣٥) : (١٠٣٦) : (١٠٣٧) : (١٠٣٨) : (١٠٣٩) : (١٠٤٠) : (١٠٤١) : (١٠٤٢) : (١٠٤٣) : (١٠٤٤) : (١٠٤٥) : (١٠٤٦) : (١٠٤٧) : (١٠٤٨) : (١٠٤٩) : (١٠٥٠) : (١٠٥١) : (١٠٥٢) : (١٠٥٣) : (١٠٥٤) : (١٠٥٥) : (١٠٥٦) : (١٠٥٧) : (١٠٥٨) : (١٠٥٩) : (١٠٦٠) : (١٠٦١) : (١٠٦٢) : (١٠٦٣) : (١٠٦٤) : (١٠٦٥) : (١٠٦٦) : (١٠٦٧) : (١٠٦٨) : (١٠٦٩) : (١٠٧٠) : (١٠٧١) : (١٠٧٢) : (١٠٧٣) : (١٠٧٤) : (١٠٧٥) : (١٠٧٦) : (١٠٧٧) : (١٠٧٨) : (١٠٧٩) : (١٠٨٠) : (١٠٨١) : (١٠٨٢) : (١٠٨٣) : (١٠٨٤) : (١٠٨٥) : (١٠٨٦) : (١٠٨٧) : (١٠٨٨) : (١٠٨٩) : (١٠٩٠) : (١٠٩١) : (١٠٩٢) : (١٠٩٣) : (١٠٩٤) : (١٠٩٥) : (١٠٩٦) : (١٠٩٧) : (١٠٩٨) : (١٠٩٩) : (١١٠٠) : (١١٠١) : (١١٠٢) : (١١٠٣) : (١١٠٤) : (١١٠٥) : (١١٠٦) : (١١٠٧) : (١١٠٨) : (١١٠٩) : (١١١٠) : (١١١١) : (١١١٢) : (١١١٣) : (١١١٤) : (١١١٥) : (١١١٦) : (١١١٧) : (١١١٨) : (١١١٩) : (١١٢٠) : (١١٢١) : (١١٢٢) : (١١٢٣) : (١١٢٤) : (١١٢٥) : (١١٢٦) : (١١٢٧) : (١١٢٨) : (١١٢٩) : (١١٣٠) : (١١٣١) : (١١٣٢) : (١١٣٣) : (١١٣٤) : (١١٣٥) : (١١٣٦) : (١١٣٧) : (١١٣٨) : (١١٣٩) : (١١٤٠) : (١١٤١) : (١١٤٢) : (١١٤٣) : (١١٤٤) : (١١٤٥) : (١١٤٦) : (١١٤٧) : (١١٤٨) : (١١٤٩) : (١١٥٠) : (١١٥١) : (١١٥٢) : (١١٥٣) : (١١٥٤) : (١١٥٥) : (١١٥٦) : (١١٥٧) : (١١٥٨) : (١١٥٩) : (١١٦٠) : (١١٦١) : (١١٦٢) : (١١٦٣) : (١١٦٤) : (١١٦٥) : (١١٦٦) : (١١٦٧) : (١١٦٨) : (١١٦٩) : (١١٧٠) : (١١٧١) : (١١٧٢) : (١١٧٣) : (١١٧٤) : (١١٧٥) : (١١٧٦) : (١١٧٧) : (١١٧٨) : (١١٧٩) : (١١٨٠) : (١١٨١) : (١١٨٢) : (١١٨٣) : (١١٨٤) : (١١٨٥) : (١١٨٦) : (١١٨٧) : (١١٨٨) : (١١٨٩) : (١١٩٠) : (١١٩١) : (١١٩٢) : (١١٩٣) : (١١٩٤) : (١١٩٥) : (١١٩٦) : (١١٩٧) : (١١٩٨) : (١١٩٩) : (١٢٠٠) : (١٢٠١) : (١٢٠٢) : (١٢٠٣) : (١٢٠٤) : (١٢٠٥) : (١٢٠٦) : (١٢٠٧) : (١٢٠٨) : (١٢٠٩) : (١٢١٠) : (١٢١١) : (١٢١٢) : (١٢١٣) : (١٢١٤) : (١٢١٥) : (١٢١٦) : (١٢١٧) : (١٢١٨) : (١٢١٩) : (١٢٢٠) : (١٢٢١) : (١٢٢٢) : (١٢٢٣) : (١٢٢٤) : (١٢٢٥) : (١٢٢٦) : (١٢٢٧) : (١٢٢٨) : (١٢٢٩) : (١٢٣٠) : (١٢٣١) : (١٢٣٢) : (١٢٣٣) : (١٢٣٤) : (١٢٣٥) : (١٢٣٦) : (١٢٣٧) : (١٢٣٨) : (١٢٣٩) : (١٢٤٠) : (١٢٤١) : (١٢٤٢) : (١٢٤٣) : (١٢٤٤) : (١٢٤٥) : (١٢٤٦) : (١٢٤٧) : (١٢٤٨) : (١٢٤٩) : (١٢٥٠) : (١٢٥١) : (١٢٥٢) : (١٢٥٣) : (١٢٥٤) : (١٢٥٥) : (١٢٥٦) : (١٢٥٧) : (١

المؤلف ، كلاتي : (١) حديث : النكاح سنتي لمن أحب فطرني
فليستن بسنتي : أبو يعلى في مسنده مع تقديم وناخير (من
حديث ابن عباس بسند حسن) : (٢) حديث : تنكحوا نكحوا فاني
اباهي بكم الامم يوم القيامة حتى بالسقط . أبو بكر بن مردويه
في تفسيره ، من حديث ابن عمر ، دون قوله حتى بالسقط .
واسناده ضعيف ، وذكره بهذه الزيادة البيهقي في المعرفة ، من
الشافعي انه بلغه (٣) من ترك التزويج خوف العيلة فليس منا .
رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس ، من حديث أبي
سعيد بسند ضعيف ، والدارمي في مسنده ، والبيهقي في صحيحه ،
وأبو داود في المراسيل ، من حديث أبي نجيع : من قدر على
أن يتكح فلم يتكح فليس منا ، وأبو نجيع اختلف في صحبه
(٤) من تكح لله وانكح لله استحق ولاية الله عز وجل . أحمد
بسند ضعيف ، من حديث معاذ بن انس : من اعطى لله ، وأحب
لله ، وابغض لله ، وانكح لله ، فقد استكمل ايمانه
الصفحات ٩٧ - ٩٨] .

(٩١) ، (٩٢) ، (٩٣) ، (٩٤) ، (٩٥) ، (٩٦) ، (٩٧) ، (٩٨) ،
(٩٩) ، (١٠٠) ، (١٠١) ، (١٠٢) ، (١٠٣) ، (١٠٤) ، (١٠٥) ،
(١٠٦) - النزالي ، أبو حامد ، « احياء علوم الدين » ، ج ٢ .
[هوامش المترجم :

١ - تمتع هذه الهوامش بعضها من كتابين من كتب الجدل
الثاني من « احياء » النزالي وهما :

١ - كتاب آداب الكسب والعاش ، وهو الكتاب الثالث من ربع
المعاني من كتاب « احياء علوم الدين » ، وقد جاء في
مقدمته : اما بعد ، فان رب الارباب ومسبب الاسباب
جعل الآخرة دار التواب والعقاب ، والدنيا دار التلجلج
والانطراب والنسر والاكساب ... والناس ثلاثة : رجل
شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ، ورجل شغله
معاده عن معاشه فهو من الفائزين والاقراب الى الاعتدال
هو الثالث الذي شغله معاشه معاده فهو من القاصدين .
ولن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلزم في طلب المعيشة منهج
السداد ، ولن ينتهي من طلب الدنيا وسيلة الى الآخرة
وفريضة عالم يتأدب في طلبها بآداب الشريعة . وهما تحسن
نورد آداب التجارات والصناعات والشروط الاكتسابات
ومنها ، ونفرضها في خمسة ابواب :

الباب الاول : في فضل الكسب والحث عليه ، الباب
الثاني : في علم صحيح البيع والشراء والمعاملات الباب
الثالث : في بيان العدل في المعاملة ، الباب الرابع : في
بيان الاحسان فيها ، الباب الخامس : في شفقة التاجر
على نفسه ودينه .

٢ - كتاب الحلال والحرام : وهو الكتاب الرابع من ربع
المعاني من كتاب احياء علوم الدين . وقد جاء في مقدمة
هذا الكتاب « الهام في بيان ايدولوجية النزالي
الاصلاحية - الكفائية - كما تجلت في دستوره « احياء
علوم الدين » ، وفي مرحلته (مرحلة مزج التصوف
بالتقوى) ... جاء فيها : اما بعد : لقد قال صلى الله
عليه وسلم « طلب الحلال فريضة على كل مسلم » رواه
ابن مسعود رضي الله عنه . وهذه الفريضة من بين سائر
الفرائض اخصها على المسئول لهما ، وانقلها على
الجوارح فلا . ولذلك ادرس بالكلية طمنا وعملا ، وصار
شغلي عملي سببا لاندراست عملي : اذ ظن الجهال ان الحلال

مفقود : وان السبيل دون الوصول اليه مسدود ، وانه
لم يبق من الطيبات الا الله الفرات ، والحنين الثابت
في الموات (هذا ما كان يقول به ثلاثة الصوفية ، احتجابا
على تفذي الظالم والجهل والفساد - الترجيم) ، وما هذه
فقد اخبته الايدي الدابة وافسده المعاملات الفاسدة .
واذا تعدت القناعة بالحنين من النبات ، لم يبق وجه
سوى الاتساع في الحرمان . فرغوا هذا القلب من
الدين اصلا ، ولم يدركوا بين الاسوال قرنا وفصلا .
وهيات عيبت ، فالحلال بين والحرام بين وبينهما أمور
مشبهات . ولا تزال هذه الثلاثة محترقات كيفما تقلبت
العالات ، ولما كانت هذه بدعة عمت في الدين ضررها
واستطاع في الخلق شررها ، وجب كشف الغطاء عن فسادها
بالارشاد الى حدك الفرق بين الحلال والحرام والشيعة
على وجه التحقيق والبيان ، ولا يفرجه التضييق من حيز
الامكان . ونحن نوسع ذلك في سبعة ابواب : الباب الاول :
في فضيلة طلب الحلال ومصلحة الحرام ، ودرجات الحلال
والحرام ، و الباب الثاني : في مراتب الشبهات ومشاراتها ،
وتمييزها من الحلال والحرام ، و الباب الثالث : في
البحث والسؤال والجهل والامبال ، ومطابقتها في الحلال
والحرام ، و الباب الرابع : في كيفية خروج الناصب من
الظالم المالية ، و الباب الخامس : في ادارات السلاطين
وحملاتهم وما يحل منها وما يحرم ، و الباب السادس : في
الدخول على السلاطين ومقابلتهم ، و الباب السابع : في
مسائل متفرقة .

٢ - نية هوامش منها (١٠٨) وهو مستقى من كتاب «مبوان
المعالي» ، للنزالي (ص ١٢٥) و (١١٠) وهو ، مثله ، مأخوذ
من ذات المصدر ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

٣ - لقد رجع المؤلف الى كتاب (الحلال والحرام) في
«الاحياء» دون أن يبين ذلك ، فجاءت الاشارة غامضة (لمضي
بذلك : فصول : المصلح الجري ، فتوحات وتناقضات وغيرها)
وتنص الآن تفصل ذلك . [

(١٠٧) المصدر السابق ، ص ١٧٩ .

(١٠٨) النزالي ، أبو حامد ، الثبر المسبوك في نصيحة الملوك ،
شرحه : ص ٨١ .

(١٠٩) المصدر ذاته ، ص ١٠٣ .

(١١٠) النزالي ، أبو حامد ، « احياء علوم الدين » .
[كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، الباب
الرابع (في امر الامراء والسلاطين بالمعروف والنهي عن
المنكر) [..... (الترجيم) .

(١١١) ، (١١٢) ، (١١٣) ، (١١٤) ، (١١٥) ، (١١٦) ، (١١٧) ،
(١١٨) ، (١١٩) ، (١٢٠) - النزالي ، أبو حامد ، « الثبر المسبوك
في نصيحة الملوك » ص ١٦ وما يليها ، تحت باب الاصول
المشقة للعدل والانصاف .

(١٢١) ، (١٢٢) ، (١٢٣) ، (١٢٤) المصدر ذاته ، باب الوزارة
والوزراء .

(١٢٥) د . موسى ، م . ي . « فلسفة الاخلاق في الاسلام
ومسارها بالفلسفة الافريقية » ، مؤسسة الخانجي :
القاهرة ، ١٩٦٣ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(١٢٦) المصدر ذاته : (ص ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦) .
(١٢٧) : (١٢٨) ، (١٢٩) ، (١٣٠) ، (١٣١) : سرور ، ط .
١ . : التزالي دار المعارف للطباعة والنشر : « اقرأ » ،
٢١ ، ص ١٠٧ - ١١٢ .

(١٢٨) د . موسى ، م . ي . ، « فلسفة الاخلاق في الاسلام -
وملائها بالفلسفة الافريقية » ، مؤسسة الخانجي ،
القاهرة ، ١٩٦٢ : الطبعة الثالثة ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(١٢٩) - سرور ، ط . ، ١ . : التزالي (مصدر سابق) ، ص ١١٢ .

(١٣٠) التزالي ، ابو حامد ، « احياء علوم الدين » ، ٤ ، ٤٦ .

(١٣١) Muslim, A. R. Izuchinie Ibn Khal-
duna V Sverte Sotsialisticheskoi
Teoreie. Kand. Dis. MGU.

[هاشم المرحوم ، نشرت وزارة الاعلام العراقية ترجمة
رسالة التزاليات هذه ، في سلسلة الكتب الحديثة (١٠١) ،
١٩٧٦ : وقد ارتأنا نقل المتن من الترجمة مباشرة] .

(١٣٢) : (١٣٣) ، (١٣٤) ، (١٣٥) ، (١٣٦) : التزالي ، ابو
حامد ، « احياء علوم الدين » .

[هاشم المرحوم : تحتوي هذه الهوامش زائدا من كتاب
« ادب الائمة والاخوة والصحة والمناصرة مع اصناف الخلق » ،
وهو الكتاب الخامس من ربيع العادات الثاني من « الاحياء » .
الذي جاء في مقدمته : « اما بعد ، فان النجاة في
الله تعالى والاخوة في دينه من افضل القربات
واللطف ما يستفاد من الطاعات في مجاري الساعات .
ولها شروط بها يلتحق المتصالحون بالمتحابين في الله تعالى ،
ونجها حقوق يراعونها تصفو الاخوة من شوائب الكدورات
وتزغات الشيطان فيالقوم يحقونها يتقرب الى الله زلفى ،
وبالحافظة عليها تبال الدرجات العلى . ونحن تبين مقاصد هذا
الكتاب في ثلاثة ابواب : الباب الاول : في اخيلة الائمة والاخوة
في الله تعالى ، وشروطها ودرجاتها وفوائدها : الباب الثاني :
في حقوق الصلوة وادائها وحقيقتها ولوازمها : الباب الثالث :
في حق السلم والرحم والجوار والملك وكيفية المناصرة مع من
قد يلى بهذه الاسباب . ص ٩٣٠ ، طبعة دار الفكر ، النشر
البعث سابقا] .

(١٣٣) ميمى ، م . ي . ، « في علم الكلام - دراسة فلسفية :
المتنوعة - الاشارة - الشبهة » ، دار الكتب العلمية ،
١٩٦٩ ، ص ٢٥١ .

(١٣٤) التزالي ، ابو حامد ، « مقاصد الفلاسفة في التلحق
بالحكمة الالهية والحكمة الطبيعية » القاهرة ، طبعة
محيي الدين سبيري الكردي . المقدمة .

(١٣٥) د . عيسى ، ابو العلا ، تصدير لكتاب « مشكاة الانوار
للتزالي » .

(١٣٦) أمين ، احمد ، « قياس الخاطر » : الجزء السابع ،
مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢٢٩ .

(١٣٧) التزالي ، ابو حامد ، « فيصل التفرقة » ، ص ١٥٩
وما يليها .

(١٣٨) د . قاسم ، محمود ، « دراسات في الفلسفة الاسلامية »

دار المعارف بدمر ، ١٩٧٠ ، الطبعة الثالثة . ، ص
١٢٧ .

(١٣٩) د . دينا ، سليمان ، « هوامش » نهضة الفلاسفة ، ص
٢٢ .

(١٤٠) التزالي ، ابو حامد ، « القسطاس المستقيم » ،
مجموعة النفوس الموالى : ص ١٦ - ١٧ .

(١٤١) التزالي ، ابو حامد ، مقدمته لكتابه « احياء علوم الدين » .

[هاشم المرحوم : لم يورد المؤلف بقية حديث التزالي
من كتابه « وها هي : ... او لا يغفل عن التنبيه ولكن يسهر
عن ابراده في الكتب ، او لا يسهر ولكن يسهره من كشف القطر
منه سارف . فلهذا خواص هذا الكتاب ، مع كونه حاويا لمجامع
علمه العلوم . - « احياء علوم الدين » ، مع ١ ، طبعة دار
الفكر ، ص ٤ - ٥ ، وهي الطبعة التي اعتمدها في المراجعة
والتنقيح] .

(١٤٢) التزالي ، ابو حامد ، « احياء علوم الدين » .

[هاشم المرحوم : بعد التدقيق في المراجع والمصادر التي
استشارها المؤلف ، وجدت النص المتن من اخوذا عن د . عمر
فروخ (كتابه : تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون) ،
وهو مخترا : لم كامل . اما تمامه ، فهو ما نص عليه « كتاب
التوحيد والاثبات » من المجلد الخامس (طبعة دار الفكر لكتاب
« احياء علوم الدين » : ص ١٨٥ - ١٨٦ ، وهو كالآتي :
« وانما التكليف لك معنى التوكل ، وتلك الحالة التي سميت
توكلا ، فاعلم ان تلك الحالة لها في القوة والنسبة ثلاث درجات :
الدرجة الاولى ما ذكرناه ، وهو ان يكون حاله في حق الله تعالى ،
والثقة بكفائه ومنايته ، كحاله في الثقة بالوكيل . الثانية :
وهي اقوى ، ان يكون حاله مع الله تعالى كحال الطفل مع
امه . فانه لا يعرف غيرها ، ولا يفرغ الى احد سواها ، ولا
يعتمد الا اياها فمن كان بآله الى الله عز وجل ، ونظره
الى الله ، واعتماده عليه ، كلف به كما يكلف الصبي بأمه ، فيكون
محتكلا حقا الثالثة : وهي اعلاها ، ان يكون بين يدي الله
تعالى في حركته وسكاته مثل الميت بين يدي الفاسل ، لا يفارقه
الا في انه يرى نفسه ميتا تحركه القدرة الالهية كما تحرك بيد
الفاسل الميت ... »] .

(١٤٣) : (١٤٤) ، (١٤٥) : د . موسى ، م . ي . ، « فلسفة
الاخلاق في الاسلام وملائها بالفلسفة الافريقية » مؤسسة
الخانجي بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، الطبعة الثالثة ، الصفحات
٢٢٠ - ٢٢٢ .

(١٤٤) : (١٤٥) : د . فروخ ، عمر : « تاريخ الفكر العربي الى
ايام ابن خلدون » ، بيروت ، ١٩٧٢ ، (ص ٨٨) ، (١٤٦) .

[هاشم المرحوم : كان بإمكان المؤلف ان يفيد هنا من آراء
د . فروخ في الآثار اليونانية والسينية والهندية والمسيحية في
التصوف] .

(١٤٥) د . موسى ، م . ي . ، « فلسفة الاخلاق في الاسلام
وملائها بالفلسفة الافريقية » ، مؤسسة الخانجي
بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

[هاشم المرحوم : يفتدى د . موسى في التأثير اليوناني في
فكر التزالي ، وقد جاء في ذلك قوله : (على ص ١٢٧) ، مثلا

لا حصر : ... وثأره بالفلسفة الاغريق واضح في كتابه
و مدارج القدس في مدارج معرفة الناس : حتى في مسائل
اخلاقه على الفلسفة المسلمين ، ولها في النفس من نسبة هذا
الكتاب اليه شيء ، وان كنا نجهله مذكورا في بيت الكتاب
المصححة النسبة اليه ، ونحن نعتبره من مؤلفاته حتى يقوم
الدليل على الشك الذي في النفس : .

١٥٨ : المصدر ذاته ، ص ٢٢١ .

١٥٩ : د . مسيحي : ا . م . في علم الكلام ، دراسة فلسفية :
المتولة : الاشاعة الشيمة : دار الكتب الجامعية ،
١٩٦٦ ، ص ٢٩١ .

١٦٠ : مسرور ، ط . ، : الفرائي : دار المعارف ،
١٩٢٢ ، ص ١٢٢ .

١٦١ : ١٦٢ : ١٦٣ : ١٦٤ : ١٦٥ : المصدر ذاته ،
ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ .

Gibb, H., Studies on (١٦٦ : ١٦٧)
the Civilization of Islam, Beacon
Press, Boston, Massachusetts.

[ترجم هذا الكتاب القيم الاساتذة الدكاترة : احسان
شباب : ومحمد يوسف نجم ، ومحمود زايد ، ونشره : دار
العلم للملادين : بيروت ، وقد نقلنا القتب : مباشرة ، من

هذا الترجمة : في طبعها الثالثة ، ١٩٧٤ ، ص ٢٨٢ -
٢٨١ . (الترجمة :) .

١٦٨ : امين ، احمد : « نهر الاسلام » ، ج ٢ ، ر يبحث في
تاريخ العلوم والاداب والفنون في القرن الرابع الهجري :
القاهرة ، ١٩٥٨ : ص ٧٦ - ٧٧ .

١٦٩ : المصدر ذاته ، ص ٨٢ .

Grigorian, S. N., Srednevikovna (١٧٠ :
Filosofia Narodov Bliznevoi Sred-
nevo Vostoka, Akademia Nauk
SSSR, Izdatelstvo "Nauka", Mos-
kva, 1966, Str. 238.

[هامش الترجمة : هذا المصدر هو كتاب البروفيسور
مريشوريان : الذي سبق ان ترجمنا فصلا من فصوله عن الفارابي
ونشره « المورد » الفراء في عددها الخامس بالفارابي ، خريف
١٩٧٥] .

١٧١ : لقد درست افكار الفرائي : من زاوية اخرى ، هي زاوية
الدراسة الفلسفية القارة ، من خلال كتابه « نهالت
الفلسفة » ورد ابن رشد عليه في كتابه « نهالت التفاهة » .

[هامش الترجمة : لعلنا سنستطيع ترجمة هذا البحث
وتقديمه لقارئ « المورد » الفراء ، في مناسبة قادمة ، وعلى
ان ينسج صدر « المورد » له - والله من وراء القصد] .



أثر الفكر العربي - الاسلامي في الفلسفة الغربية

تأليف الباحث التركي

ضياء اولكن

ترجمة

عبد الصاحب بكور السعدي

بغداد - حي المطين - بوابو السايخ

هم (ابو سعيد عبد الرحمن بن يونس او (ابو علي)
الملقب بالحسن و (محمد بن جابر البتاني) . وفي
مجال الموسيقى فقد كانت الموسيقى الغربية : قبل
تأسيس العلاقات مع المسلمين ، تتألف بصورة
رئيسية من الترانيم الكنسية : فالموسيقى
الشرقية الاسلامية هي المسؤولة عن اعطاء الموسيقى
الغربية عمقا عن طريق النوتة الثابتة (Fixed - note)
استخدم المسلمون ولاول مرة المفتاح او السلم
الموسيقي (Sole - Key) ونوطات ذات خمسة اسطر
ووضعوا مؤلفات في فن الموسيقى
مثل : - (كتاب الموسيقى) للغارابي و (مجموعة
الالحان) لابي الفرج علي بن محمد والذين تمت
ترجمتهما آنذاك . هنالك في طليطلة وتائق تاريخية
تدل على تأثير الموسيقى الاسلامية : ففي مصنف
كتبه (الفونسو لي سافان Alphonso le - Savan)
انذاك ورد ذكر نوتة موسيقية الفهارا رهاب
من الرهبان يدعى (كوي دي اريزو Guy d' Arezo)
كما ورد ان تلك النوتة كانت ذات خمسة اسطر
وقد اقتبسها الراهب المذكور من مسلمين سبقوه
واستنادا الى المعلومات الواردة في المؤلف الأنف
المذكر يمكن القول بأن الحانا اسلامية ونظريات
موسيقية من الشرق قد ساعدت على تحرير
الموسيقى الغربية من محدودية الترانيم الكنسية .

تأسست مدرسة سالرنو (Salerno)

على ايدي المسلمين باديء الامر واستمرت بأيدي
الاطاليين بعد ان تحققت لهم السيطرة عليها .
وظلت هذه المدرسة مركزا من مراكز حركة الترجمة

نشأ الدين والفلسفة الاسلاميان خلال الفترة
ما بين القرنين السابع والعاشر للميلاد . واكمل
وضع مصنفاتها المهمة التي بدأت تؤثر في الغرب
خلال القرن الحادي عشر واني القرن الثالث عشر
للميلاد : ممهدة بذلك السبيل لحركة احياء العلوم
(Renaissance) : التي كانت عاملا مؤثرا في خلق
الحضارة الغربية المعاصرة . وما بين القرن التاسع
وحين القرن الحادي عشر للميلاد نضج العلم والفلسفة
الاسلاميان واخذوا بفضل ذبوع حركة الترجمة بالتوغل
في الغرب عن طريق صقلية والاندلس منذ القرن الثاني
عشر فصاعدا . وبذلك ابتدأت في الغرب حقبة تميزت
بحركة واسعة للترجمة . فترجم دون يوسف انطونيو
بانكويري (Dono Jose Antonio Banqueri)
كتاب (الخلاصة) لابي زكريا القوام والذي
ضمنه مبادئ علم الزراعة . كما
وضعت الطرق العلاجية : ل (ابو القاسم خلف
ابن عباس) الذي احترمه الغربيون احترامهم
لجالينوس : موضع التطبيق في الغرب . واعتبر
اللاتينيون (ابن زهر) اعظم عالم في حقن الصيدلة
اما في الرياضيات فقد دأبوا باستمرار على ترجمة
الكتب الاسلامية الى درجة انهم استفنوا آنذاك عن
الرياضيات الاغريقية . وقد تم اطلاعهم على
الرياضيات الاسلامية الاساسية عن طريق عرب
الاندلس . وبناء على ماتقدم فانهم اولوا ، بالدرجة
الاولى . المؤلفات الاسلامية في الطب والصيدلة
وبعدئذ في الرياضيات اهمية كبيرة . ثم تلا ذلك
الاهتمام بالكتب الفلسفية . لقد كان من اوائل
الرياضيين المسلمين الذين تعرف عليهم اللاتينيون

الفعالة . ولا برزت هذه الترجمات الى الوجود تسربت كلمات عربية كثيرة الى اللغات الغربية ومن بينها تلك المصطلحات المتداولة في الكيمياء مثل الامبيق (ammbie) والقلبي (alkalis) والقلوي (alkalin) والكحول (alkool) والقرمز (alkermes) والكيمياء (alchimie) وفي الرياضيات مثل اللوغاريتم (alkoritmi) والجبر (aijebra) والصفر (zero - chiffer) وفي الزراعة والحياة اليومية مثل السكر (Sucker) والقطن (Cotton) والزعفران (Safran) والاترجات (artichaut) والبرتقال او التارنج (Orange) والشراب (Sirop) والموسيقى (music) والكهف (alcove) وامير البحر (amiral)

كان الهنود اول من استعمل الارقام . واطلق اقدم رياضيي العرب . ومن بينهم الخوارزمي ، عليها اسم الحساب (الهندي) . وقد شاع استعمال مصطلح الحساب القباري في الاندلس . واساس هذا النوع من الرياضيات هو : تقسيم الدائرة بقطرين متعامدين على ان ترمز اجزاء مختلفة من نصف القطر بعدئذ الى الاعداد من واحد الى تسعة واعتبار الدائرة ذاتها صفرا . ان انتقال هذه الارقام الى اوربا بعد اجراء بعض التحويلات عليها ادى الى نشوء الارقام الحسابية المعروفة المتداولة في الوقت الحاضر والاستعاضة بها عن الارقام الرومانية القديمة . اما الورق فقد شاع استعماله ، ولاول مرة ، في الصين بين الاتراك وحينما وصل قتيبة بن مسلم ، سمرقند كانت توجد فيها آنذاك مصانع صغيرة واخرى كبيرة في الصين لصناعة الورق ، وبعد فترة قصيرة شرع يوسف بن عمرو المكي بصنع الورق من القطن بدلا من الحرير . وفي عهد هنري الثاني كان الناس في جميع انحاء اوربا يتحدثون عما يسمى انورق الدمشقي (Damascus - Paper) وبين عامي ١٢٧٠ - ١٢٠٠ م وصل الورق لأول مرة الى اوربا . ومن الصين اقتبس المسلمون البوصلة والبارود ، وعن طريق الغرب بلغا اوربا . اما الادعاء بان : سيوجا دي امالفي (Cioja de Amalfi) اول من اخترع البوصلة فهو ادعاء مجانب للحقيقة . وبالنسبة للطباعة فان الصينيين اول من عرفها بشكل بدائي هو الطباعة الحجرية (Lithograph) ، وعلى ايدي العرب تطور هذا النوع من الطباعة . وعن طريق الاندلس عرفت المجتمعات الغربية طباعة الحفر على الخشب بحروف ثابتة ، ثم تطورت في عهد كوتنبرك فيديء في حفر حروف منفصلة .

باتت تشار الحاضرة الاسلامية نحو الاندلس وصقلية انشئ كثير من المدارس العالية (Seminaries) والمراكز العلمية والفلسفية في هذه الاقاليم الجديدة الواقعة قرب النجوم الغربية . وقد نشأت اول مدرسة ذات طابع جامعي ضمن حدود العالم الاسلامي الا وهي المدرسة النظامية في بغداد ، التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك ، وسرعان ما تلت هذه المدرسة - التي تأسست بتظافر جهود الخلفاء العباسيين والامراء السلاجقة لتأخذ الحركات الباطنية والاسماعيلية التي هددت العالم الاسلامي آنذاك - مدارس اخرى كالمدرسة المستنصرية والكمالية وغيرها . وعلى غرار هذه ، ظهرت مدارس مماثلة في الممالك الاسلامية المجاورة للغرب فكانت مدارس قرطبة واشبيلية وطليطلة وكل منها كان جامعة عظيمة . كما لم تكن لمجرد النقل بل ومؤسسات لاجراء البحوث والدراسات المختلفة . فالى مدرسة السلطان (Sultan - Seminary) ينتسب مشاهير الاطباء والفلاسفة والرياضيين المسلمين ومن المدارس الشهيرة ايضا هي مدرسة (ابن عذر) . بلغت هذه المدارس حدا من الشهرة وذيوخ الصيت بحيث اخذ يؤمها تلامذة يهود ومسيحيون ممن يرغبون في التعلم . ومعروف لدينا ان بعض اطباء المسلمين قد استمدوا الى اوربا للتطبيب ، كما شد الرحال الى بعض الاخر منهم . فسانخو الاول (Sanch I) احد ملوك النمسا قصد قرطبة عام ١٥٥٩ م لغرض المعالجة والاستشفاء من مرض السمنة (hydroposie) وزار المدارس الاسلامية هناك . ومن تولى التدريس في هذه المدارس ابن زهر لتدريس الصيدلة وابن بونس لتدريس الرياضيات وابن باجة وابن طفيل وابن رشد لتدريس الفلسفة . ومقابل هذه المدارس الاسلامية الساعية لنشر المعرفة الاسلامية انشئ عدد من الجامعات المستقبلية (Recipient - Universities) في الغرب ، ومن اشهر هذه الجامعات واعظمها شأنها جامعة سالرنو في ايطاليا . وجامعة بولوني ومونبيليه في فرنسا . اذ في هذه المؤسسات تم انجاز جميع الترجمات من اللغتين العربية والعبرية (hobrew) الى اللغة اللاتينية . وكانت هذه الجامعات اشبه ، تماما ، بمستقبلات للمعرفة وقد انشئت بهدف التقاط واستلام العلم الذي تشقه وتنشره المدارس الاسلامية .

وفي حوالي نهاية القرن الحادي عشر للميلاد بدا اهتمام اوربا يتجه نحو الشرق ، ذلك لبروز

عوامل حتمت ايجاد علاقات مع العالم الاسلامي منها: مدارس صقلية والاندلس والممالك الصليبية في اشرق وعدم كفاية الجهاز العلمي المدرسي (Scholastic) القديم بالقياس الى كثافة واكتظاظ السكان . ففي فرنسا وبخاصة في نور مندي ظهرت النزعة العلمية بين الرهبان . فملك فرنسا روبرت الكابي كان باديء الامر من اتباع جليبرت في وقت ما ، ومحبها كذلك لارباب العلم وحينما غزا جنوب ايطاليا وكالابريا (Calabria) اطلع على المدارس الاسلامية هناك واقتبس انباء كثيرة منها وبذلك عملت مدارس صقلية ونابلي كوسيط لانتقال العلوم الاسلامية الى الغرب على مراحل :-

١ - المرحلة الاولى وفيها تلاحظ ان تلامذة كثيرين من ايطاليا واسبانيا وجنوب فرنسا قد التحقوا بالمدارس الاسلامية طلبا للعلم والثقافة . وبعد ان درس هؤلاء ، الرياضيات والطب والفلسفة والكونيات (Cosmography) اصبحوا المرشحين لمناسب التدريس في اولى الجامعات القريبة التي نشأت فيما بعد .

٢ - المرحلة الثانية وفيها تأسست اقدم الجامعات الغربية على نمط الجامعات الاسلامية ، حيث كانت مناهجها وطرار بنائها وطرق التدريس فيها مناسبة تماما لتطبيقاتها في تلك المدارس ان اقدم مدرسة عالية تأسست في اوربا هي مدرسة سالرنو في مملكة نابلي وقد شملت مقرراتها وحدات من الدروس (Courses) في اللغة والخطابة والمنطق والحساب والموسيقى والهندسة والكونيات . وعن طريق سالرنو دخلت مؤلفات ارسطو وشروحها الى ايطاليا . اشتهر فردريك ملك ايطاليا بكونه راعيا للعلوم وقد اسس مدرسة في مدينة نابلي ، وبأمر منه نقلت مؤلفات ارسطو من العربية الى اللاتينية وكانت له مراسلات مع ابن سبعم حول بعض القضايا الفلسفية . وفي اسبانيا امر الفونسو الاول (Alphonso I) ملك قشتالة وليون بصنع جداول فلكية (ازياج) بالاعتماد على الدراسات (البحوث) الواردة في المؤلفات الاسلامية . وفي ذلك الوقت تم انشاء مدارس مهمة مماثلة في انحاء مختلفة من اوربا وهكذا انتقل العلم الجديد حتى بلغ انكلترا والمانيا . ومنذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر لم يترجم من الكتب الاسلامية الا تلك التي امكن العثور عليها فقط . ونظرا لندرة النسخ الخطية لمؤلفات الفلاسفة المسلمين لم يستطع اللاتينيون من الحصول عليها واقتنائها . ذلك لان عددا من هذه المصنفات قد تعرض للضياع والتلف بسبب الحرائق

وانقذات . كما ينبغي ان نضع في بالنا ان المختارات التي اسطاعها الغربيون من بين المؤلفات الاسلامية كانت بدافع انطباق محتويات ما اختاروه منها مع معتقداتهم واراتهم بصورة كلية .

ومن بين اهم الشخصيات التي برزت في حقل الترجمة خلال القرون الوسطى هي شخصية جنديسالفي (Gundissalvi) ت - م - ١١٥١ . بالإضافة الى ترجماته الوفيرة الف هذا الرجل - الذي كان الزعيم الروحي لاسقفية سيثوف (Secove) مؤلفا بعنوان (De Division Philosophia) ترسم فيه خطا فلسفة الفارابي . وفي هذا المصنف استبدل جنديسالفي نظام المعارف الحرة السبع الثلاثية والرباعية (Trivium et Quadrivium) والتي جرى العمل بها كتقليد ثابت في الغرب خلال القرون الوسطى مستعاضا عنها بالتبويب الموسوعي للفارابي ذلك التبويب الذي كان منسجما مع فلسفة ارسطو وكان جنديسالفي امينا ومطابقا للفارابي في توضيحه وتصنيفه العلوم . وكان لهذا التبويب المبكر والمجديد للغاية بالنسبة للغرب ، تأثير بالغ استمر مدة طويلة في الجامعات التي تأسست في تلك الحقبة وقد اثرت ترجمات جنديسالفي الانفة الذكر في الفلسفة المسيحية المدرسية (الكولاسية) التي انتشرت حديثا خلال القرن الرابع عشر الميلادي . حيث تجلى هذا التأثير بصورة خاصة في القديس توماس والبرت الكبير . وقد انبت روبرت - هاموند (Robert - Hammond) مؤخرا وجود هذا التأثير في الفلسفة المسيحية في مقارنة عقدها بين ادلة القديس توماس عن وجود الله بمثلتها لدى الفارابي . راجع :

(R. Hammond, The Philosophy of Al Farabi and its influence on Medieval Thought, New - York, 1948).

وكان الفيزيائي العربي العظيم ابن الهيثم في الوقت ذاته ، متشككا وقد قادته بحوثه عن الضوء الى سيكولوجية الإدراك الحسية (Perception) تم تطورت نظريته الفلسفية من الشك الى نوع من النقدية (Criticism) . اشتهر ابن الهيثم في الغرب باسم (الحسن) واشهر مؤلفاته هو كتاب (المنظر) الذي ترجم الى اللاتينية ، واختصره كمال الدين ابو الحسين الفارسي باسم (تنقيح المناظر) . برع ابن الهيثم في علوم عصره ، وأجرى مقارنة بين فلسفة كل من الكندي والفارابي والرازي من جهة وعلوم حين وثابت والفرغاني وسهل ابن بشر والبتاني من جهة أخرى . ومع ذلك فإنه مدين للفارابي بتحويله من الشك الى مذهب (ايدولوجيته)

من التركيب - الاستدلال - توفي ابن الهيثم عام ١٢٠١م في القاهرة . كانت ترجمة بعض مؤلفات ابن الهيثم التي ألفها في فترات الشك والتجريب من حياته الى اللغة اللاتينية ، عاملا مؤثرا في ظهور آراء روجر - بيكون العلمية ، هذا بالإضافة الى ما استفاده العلم الغربي من بحوث ابن الهيثم المستفيضة في حقل البصريات (Optic) . لذا يتوجب ان نتذكر ان ابن الهيثم يؤشر بداية علم الفيزياء الحديث وكذلك بداية التجريبية (empiricism) في الغرب . وكان دوره في تاصيل التجريبية اعظم من دور الرازي . سعى ابن الهيثم جاهدا لان يوضح دور الاستقراء (induction) واثره في القياس المنطقي (Syllogism) وانتقد مسألة ما يقدمه المنطق الارسطوطاليسي من دور في هذه القضية ، حتى اعتبر الاستقراء اجدر بالأولوية وانتقد من القياس المنطقي ووصفه بكونه الشرط الاساس للبحث العلمي الصحيح .

يمكن اعتبار ابن سينا قمة المدرسة المشائية هذه الحركة التي بدأت مع الفارابي وتكامل نفسجها في شخص ابن سينا . وكان تأثير ابن سينا عظيما للغاية في الغرب . ففي عهد الترجمات الى اللاتينية كان الكثير من مؤلفاته مسروقا لدى الغربيين . وقد ترجم أشهر مؤلفاته الشفاء الى اللاتينية باسم الكفاية (Sufficiencia) الذي طبع خلال القرن السادس عشر الميلادي . وفي عام ١٩١٢م ترجمه ماكس هورتن (Max-Hortlein) من اللاتينية الى الألمانية تحت عنوان

(Das Buch des genesung der Seele)

ولكن الترجمة الألمانية والنص اللاتيني الذي نقلت عنه ناقصان . وثاني كتب هذا الفيلسوف هو الموسوم بكتاب النجاة . وقد نشر ، ن - كارامو (N. Caramo) نصه اللاتيني في روما عام ١٩٢٦م تحت عنوان (Metaphysica - Compendium) . هذا ولم تنشر ترجمة ونشر كتابه الاشارات الا عام ١٩٥١م على يد كواشون (Goichan) والذي اسماه كتاب التوجيهات والتعليقات :

(Le Livre des Directives et des Remarques).

اما كتاب النفس لابن سينا فقد ترجمه الى اللاتينية اندريه - الباكو (Andrea - Alpago) عام ١٥١٦م ثم قام تون-داياك (E. H. Von Dayak) بترجمة الكتاب ذاته الى الانكليزية ونشره عام ١٩٠٦م في فيرونا بعنوان (Compendium of the Soul) ونشر لانداور (Landauer) ترجمته الألمانية عام ١٨٧٥م باسم علم نفس ابن سينا . كما برزت الى

الوجود الترجمة الانكليزية للفصل السادس من كتاب النجاة عام ١٩٢٥م لـ (ف . رحمن) باسم علم نفس ابن سينا .

(Avicenna's Psychology, by F. Rahman, vol. xxix (1875) (EZDMG).

ان ديوج سبت ابن سينا في العالم اللاتيني افضى الى تأثر الفلاسفة اللاتين بفلسفته . وبيعت ب. هاينبرك تفاصيل ذلك التأثير في البرت الكبير في مؤلفه : -

(Zur Erkennt nislehere von Ibn Sina und Albertus Magnus, 1866).

كما يوضح (دورموين) هذا التأثير بتفصيل اكثر في مقالاته التي نشرتها دار حفظ الوثائق (ارشيف : التاريخية والادبية .

امن الكثير من الفلاسفة المسيحيين لتلك الفترة بنظرية ابن سينا في المعرفة بدلا من نظرية ارسطو . وفي استطاعتنا ان نلاحظ ذروة تنامي الاقبال على ابن سينا وترجيحه في كنف (illuminism) روجر - بيكون بصورة خاصة .

واخيرا نجد ان هذا التأثير سيكون اند واوى من الفلسفة الاوغسطينية بالذات . فنصنيف (Classification) الفارابي وابن سينا لانواع العقول يسرد مؤلفات البرت الكبير : وان القديس توماس كان متأثرا بهذين الفيلسوفين حتى اثناء نقده اياهما تماما كما كان الغزالي متأثرا بهما في كثير من القضايا اثناء رده عليهما .

اشتهر ابن سينا لدى الغرب بفضل جهود يوحنا والمقب بالاسبيلي (Hispalensis) كما ورد ذلك في بعض ترجماته . وقد ترجم هذان الرجلان وجنديسلفي بعض كتب ابن سينا ومن بينها كتاب النفس . وعلى يد يوحنا ايضا تمت ترجمة بعض من مؤلفات ابن سينا من الالهيات : (Metaphysics) . وقد جمع الاسبيلي هذه الترجمات تحت عنوان المجاميع (Opera) وتم نشرها في البندقية مرتين : الاولى عام ١٤٩٥م والثانية في عام ١٥٠٠م . وفيما يلي الكتب التي اشتملتها مجاميعه (Opera) : -

- ١ - اوجيئيا - المنطق - Logika
- ٢ - الكفاية - Sufficiencia
- ٣ - De Caelo et Mundo
- ٤ - النفس - De Anima.
- ٥ - العقل - Intellegentia.
- ٦ - الحيوانية - De Animalibus
- ٧ - فلسفة الاولى Philosophia - Prima

ان ترجمة معظم مؤلفات ابن سينا أدت ، دون شك ، الى تفسير ملحوظ في التفكير الغربي . وقد بحث ا. جيلسون (E. Gilson) تأثير ابن سينا في دوتز - سكوت في مقالته التالية :

(Avicenna et le point de départ de Duns - Scot. Arch. 1972).

وبالإضافة الى ما تقدم كان لإرائه في النفس وتعريفه وتصنيفه إياها ، تأثير كبير ، فهو يعرف النفس ، كأرسطو بوصفها نشوج للأجساد والصورة (form) والعقل (enteléchia) ، كما يعرفها أيضاً كجوهر (Substance) مستقل ومنفصل عن المادة (Matter) ان التعريف الثاني الذي يورده ابن سينا للنفس ، يؤثر بداية المفهوم الدال بجوهر النفس واستقلالها عن المادة وهو المفهوم الذي سيجد صفته المتكاملة لدى ديكارت (Descartes) .

ولكي يبرهن الفيلسوف المسلم على ان النفس (Soul) شيء مستقل عن الجسد تجده يتعمق ويسهب في شرح التعريف الثاني للنفس ويورد حججاً (argument) لتأييد ذلك . مثل الوحدة (Unity) والتماثل (identity) وغير ذلك من البراهين التي استخدم بعضها الفلاسفة الغربيون من بعده . وحتى مثل الرجل الطائر (flying-man) الذي يورده ابن سينا كدليل لإثبات جوهرية ماهية الروح وسبقه اليه الفلاسفة المتقدمون ، دون ريب ، تجده مستخدماً بنفس الاسم في الغرب من قبل بونيفينتور (Bonaventura) والفلاسفة الذين تلوه . جاءوا بعدد كافة ، كبرهان يطلق عليه اسم دليل (الرجل الطائر) ، وفي الختام تجددر الإشارة الى ان ابن سينا انطلق بفلسفة (الكشف) (illumination) التي تطورت بفعل مؤثرات من الإغلاطونية الحديثة الامر الذي مهد السبيل لظهور اتجاهات متعددة في الغرب خلال العصر الوسيط . فاستناداً لابن سينا : ان العقل الفعال لا يحتوي على الصورة المعقولة (Intelligible - Form) بشكل ملكات وقدرات ذهنية فقط ، كما يقول الفارابي بل وبشكل فعل (fact) ايضاً .

اشتهر الفيلسوف الإسباني الاندلسي (ابن باجة) في العالم اللاتيني باسم افيبـاسـي (Avambaci) ول سوء الحظ ان مؤلفاته في العربية واغلب ترجماتها قد ضاعت . ورغم ذلك كان الفلاسفة اللاتين سيبيا في تعريف الغرب به . فقد ادرج موسى النربوني (Moses de Narbonne) وهو فيلسوف لاتيني عاش خلال القرن السادس عشر ، في احده

مؤلفاته : قصولا من كتاب ابن باجة « التدبير المتوحد » . وبسبب النربوني عرف ابن باجة في الشرق والغرب على حد سواء . هذا وقد ساعد كتاب « التدبير المتوحد » في تطوير آراء ابن طفيل ايضاً .

عرف ابن رشد في العالم اللاتيني في الغرب باسم (اأبروس - Averroes) . وقد ترجمت جميع مؤلفاته تقريباً الى اللغة اللاتينية . واسبحت شهرته في العالم اللاتيني اوسع مما هي عليه في العالم الإسلامي . وبعد ابن رشد اعظم شرح لأرسطو في العالم . ولم يقتصر عمله على شرح - تفسير - أرسطو فحسب ، بل كان ايضاً ذا فلسفة أصيلة متميزة وقد استمر الانجاء الفلسفي الذي ظهر في الغرب باسم « الفلسفة الرشدية » ثروة عديدة . وكان سيجر البرابنسوي Siger de Brabant الممثل الاخير لابن رشد في الغرب ، بينما كان القديس توماس اول من عارض فلسفة ابن رشد وتصدى لنقدتها والرد عليها بأسباب . اعتبر ابن رشد شروح شارحي أرسطو السابقة تشويهات لآراء المعلم الاون لذا فهو يطرحها جانباً ويحاول شرح أرسطو كما هو على حقيقته وبمعزل عن أي اثر للإغلاطونية الجديدة . لذا فان أولئك الذين كانوا يفتشون عن أرسطو الحقيقي من أبناء العصور - وعرفوا شيئاً يسيراً عنه ممن سبق ابن رشد - اقبلوا بحماس على ابن رشد وفلسفته .

توهم بعض المستشرقين مثل كاسيري (Casari) وروسي (Rosi) وجورديان (Jardian) ان ابن رشد أول عربي ترجم (أرسطو) وفي الحقيقة لم يكن ابن رشد يجيد الاغريقية او حتى السريانية ، ناهيك عن ان يكون المترجم الاول والوحيد له . اننا نعلم بان مؤلفات أرسطو قد ترجمت وشرحت على يد الكثيرين ممن سبق ابن رشد . بيد ان عمله العظيم هو الذي جعل أرسطو ذائع الصيت للغاية في اوروبا . وقد نشرت نصوص أرسطو مشقوعة بشروح وتعليقات ابن رشد عام ١٩٥٢م في البندقية . ويزودنا ارنست . رينان (Ernest-Renan) في كتابه (ابن رشد والرشدية) بإحصائية كاملة للمتون اللاتينية الواردة في هذا الشئ . وقد نبه رينان الى وجوب انشاء الميزات التالية على ابن رشد وذلك بوصفه .

- ١ - طيباً وقد حقق هذه الصفة في سلسلة مؤلفاته الخطية المسماة بالكليات (Coliget)
- ٢ - شارحاً لأرسطو وهذا متحقق باعتبارين هما :

أ - الطبيعة مشروحة بأرسطو

ب - أرسطو مشروحا بأبن رشد

وبالإضافة إلى شروحه العديد . ألف ابن رشد بالذات كتباً متعددة في الفلسفة والعلوم الأخرى هي :

١ - (تهافت التهافت) في الرد على (تهافت) الغزالي . وقد ترجم إلى اللغتين اللاتينية والعبرية .

٢ - (فصل المقال) وهو من كتبه المهمة . وفيه ناقش العلاقة بين الدين والفلسفة . وقد ترجم إلى العبرية ثم (منهاج الأدلة) في الفلسفة وعلم الكلام وله ترجمتان لاتينية وعبرية . ومن كتبه الأخرى (المستوفي) وهو غير معروف في الغرب أيضاً ، وفيه يلخص رسائل الغزالي في الفقه ولكن مجلداته الثلاث في القانون (law) والموسومة في اللاتينية بعنوان : (Vigilia Super erroris in Textibus) معروفة وشائعة .

٣ - الترجمة العبرية لمختصر المجسطي في الفلك وهي متوفرة . كما يوجد النص اللاتيني فقط لكتابه : (De Motusphaere celestis).

٤ - بحوثه في الطب وقد جمعت بعنوان (الكليات) ، وترجمت هذه البحوث إلى اللاتينية ونشرت في سبعة مجلدات بنفس العنوان . وأصدر شابيرا (Jean, P. Champiera) المجلدات ٢ ، ٤ ، ٧ في كتاب واحد بعنوان : (Collectanea, de remedica).

هذا ولابن رشد شرح لأشعار ابن سينا في الطب : والمسمى (العروضية) ويعد من أوسع مؤلفات ابن رشد شهرة . أما رسالته (الترياق) فتوجد لها نصوص عبرية ولاتينية .

إن سبب عدم اشتجار ابن رشد وذويع صيته بدرجة كافية في العالم الإسلامي ونسباً مؤلفاته بعد موته يعزى إلى كون ما نسخ من تلك المؤلفات في الاقطار الإسلامية وتداولته الأيدي قليلاً جداً وهكذا لم يكن مسلمو المشرق عارفين بها ، ثم إن ما نقله ابن رشد في أواخر أيامه من نيز واذلال مساعد على اغفال ذكره والمتناسي عنه . وسبب آخر مهم لذلك ، ألا وهو اتلاف الكتب بأمر من شيمانيز (Ximanez) قسي الأندلس ، بحيث أحرق من المخطوطات العربية في

مبشرين عرناطة ثمانون ألف مخطوطة . وإن كل ما تبقى من المخطوطات العربية هي تلك التي نسخت في المغرب . ذكر هذه الحقيقة أرنست - رينان (ص ٨٠) والتي يؤيدها عدم العثور سكاليجر (Sealiger) على أية مخطوطة لابن رشد في الأندلس حوالي عام ١٦٠٠م رغم عدم قناعته بهذه النتيجة .

كان ابن طفيل الأندلسي فيلسوف الكشوف (Illuminism) - ١١١٠ - ١١٨٥م - معروفاً في العالم اللاتيني منذ زمن بعيد جداً ، وقد ضاعت أغلب مؤلفات هذا الفيلسوف ، ربما خلال إحدى حملات الاتلاف والإبادة التي مارسها (شيمانيز) . بيد أن شهرته الواسعة تعزى إلى قصته الفلسفية المسماة (حي ابن يقظان) . وكان ابن سينا قد تطرق لهذا الموضوع ، من قبل ، في مؤلف - كتاب - خاص نظمه ابن العبرية شعراً وشرحه ابن منصور . ومع ذلك فإن كتاب ابن طفيل ، الذي تناول الموضوع ذاته ، شيء جديد ومختلف تمام الاختلاف من حيث التعبير والأفكار . سرد ابن طفيل في ذلك الكتاب قصة طفل لا أبوين له نشأ في جزيرة تائية في المحيط الأطلسي حيث ترعرع وحيداً ونمت مداركه العقلية نمواً كاملاً دون أية مساعدة من المجتمع والعالم المتمدن ، ومن ثم يذهب ابن طفيل إلى أنه لا حاجة للتعليم والتعليم للوصول إلى حقائق ما وراء الطبيعة . قام إدوارد بوكوك الابن (Eduardo - Pocock) بترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية عام ١٦٧١م تحت عنوان : -

(Philosophus autodidactus sive epistola ebn Tophail de Hai ebn Yafdlham)

ونشر الكتاب مع النص العربي سوية . وقد ألفت في الغرب كتب عديدة في نفس موضوع هذه القصة وبوحي منها . بينها قصة فرانكس - بيكسون أطلانطس (Atlantis) وقصص خيالية أخرى كان آخرها قصة روبنسون - كروسو . إن أول ترجمة لهذه القصة - قصة حي بن يقظان - كانت إلى اللغة العبرية وقد كتب (موسى التريوني) شرحاً ممتازاً لهذه الترجمة . فضلاً عن ذلك ، ترجم بوكوك ، القصة من اللاتينية إلى الإنكليزية مرتين . أما الترجمة الثالثة فهي عن الأصل العربي إلى الإنكليزية ، أنجزها سيمون - أوكللي (Simon-Ockley) في لندن ١٧١١م وقد تم نشر نصها الهولندي في روتردام عام ١٦٧٢م ومرة أخرى عام ١٧٠١م . كما ترجمت إلى الألمانية مرتين . . وأخيراً نشر (كوثيه) الترجمة الفرنسية للكتاب مشفوعة بدراسة تحليلية موجزة عام ١٩٠٠م إن تعدد ترجمات هذا الكتاب ذات دلالة على تأثير هذه القصة البالغ في الفكر الغربي

(Western - thought)

وفي سير استمراننا للفلاسفة المسلمين يتبني لنا ، أخيراً ، الاسهاب في شرح ابن خلدون فقد انعقد الاجماع على اعتبار ابن خلدون الذي نشأ في شمال افريقيا في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي ابا لعلم الاجتماع وفيلسوفاً للتاريخ ومؤرخاً ايضاً . فابن خلدون اول فيلسوف يخالف وبكل ما في الكلمة من معنى - الفلاسفة المسلمين والافريق في التاكيد على ان المجتمعات الانسانية لا تنبني دراستها من وجهة نظر عقلية مثالية مجردة . بل يجب تناولها كظواهر طبيعية (Natural - Phenomena) .

وردت آراء ابن خلدون هذه في كتابه (المقدمة) التي مهد بها لتاريخه الكبير (كتاب العبر) - وهو تاريخ البربر - الذي طبع لأول مرة في مطبعة بولاق بمصر وظهرت اول ترجمة له باللغة التركية من قبل بيري : زاده ، صاحب ملا واحمد جودت باشا . لم يعرف الغربيون شيئاً عن هذا الفيلسوف حتى بداية القرن الثامن عشر (18) الميلادي حيث يشير اليه ولاول مرة دي هربلو (d'Herbelot) في نهاية القرن السابع عشر في كتابه (Bibliotheca - Orientalis)

واكد دي - ساسي (de Sacy) على اهميته في بداية القرن التاسع عشر / م . وفي نهاية ذلك القرن كتب (هامر . بركنتال) عدة مقالات عنه وصفه فيها بـ (مونتكيو انغرب) وبعد بضع سنين ترجم كراشييه دي تراسي بضعة فصول من مقدمة ابن خلدون الى الفرنسية . ونشر كاترمير (Quatremér) النص الاصل للمقدمة بعنوان (Prologomenés) وحاول ترجمتها بايجاز ولكنه لم يستطع اكمال ترجمته .

وبين عامي 1863 - 1886م نجح بارون دي سلين (Barone de Slane) في انجاز ترجمة كاملة لها . راجع (William Mac Guehin de Slane) Prolégomenes, 3 vols. Paris 1863-1886

وفي عام 1928م طبعت هذه الترجمة طبعا تصويريا (Photo - Print) وقد جعلت هذه الترجمة في ميسور الفلاسفة وعلماء الاجتماع الاطلاع على نص المقدمة وتدارسه . ومنذئذ نبه ذكر ابن خلدون وكثرت الاشارة اليه في الغرب . فاكد البعض على اهميته واعتبروه الرئيس لعلم جديد . ولا زالت

المقالات تدبج . حتى الان في الغرب لتقريضه والثناء عليه . فالبعض مثل رابابوت (Rappaport) و . فلت (R. Flint) و ن . شميدت (N. Schmidt) يعتبره فيلسوفاً للتاريخ .

بينما يذهب كوميلوتر (Gumplwitz) ومونييه (R. Mounier) وفندق - اوغلو (Findukoglu) (ساطع الحصري) وكذلك (شميدت) الى انه رائد علم الاجتماع وواضع أسسه . اما بوتول (Bozhov) فيرى ان ابن خلدون يجمع كلا الصفتين ويقرنه بالعلماء الموحدين . وهو ، في رأيه ، زعيم المدرسة البيولوجية في علم الاجتماع والتي من انصارها فيكو (Vico) ومونتكيو وماركس . هذا وقد نشر شولتز (H. Schultz) مقالات كثيرة عن ابن خلدون في المجلة الاسيوية - باريس ، عام 1885م (Journal - Asiatique "Paris, 1885") ومنذ نهاية القرن التاسع عشر اثار اليه ونوه بذكره عدد من العلماء منهم (روزنتال) و (كريمر) و (ليونك) و (بوتول) و (ج . كيريل) و (كولوسي) و (فيرير) و (كاري دوفو) و (ريجر) و (كوييه) و (بومباسي) و (ماكدونالد) و (كب) و (التيميرا) وغيرهم اخرون . هذا وتنبغي الاشارة الى انه نظرا للاهتمام البالغ الذي حظي به ابن خلدون فقد اصبح لذهبه في التاريخ والاجتمع تأثير بارز في العلماء المعاصرين مثل شبنكلر (Spengler) وفي فلسفته المسماة (فلسفة الانحطاط) وكذلك في بعض الفلاسفة الماركسيين او فلاسفة التاريخ مثل بريك ولا يزال ابن خلدون موضع اعجاب وتقدير كل من (ساطع الحصري) في مصر و (اوغلو) في تركيا .

استفاد الغزالي من جمع الاشاعره في فصله الثامن عشر من كتابه (التهاافت) في الرد على ابن سينا ولكنه ما ان تقدم قليلا حتى وضع هذه الحجج موضع الشك وترى ان هذه النقطة كانت موضع نقد ابن رشد حين دافع - فيما بعد - عن ضرورة الملاقاة العقلية - السببية - والعقل في كتاب (تهاافت التهاافت) . ووجهنا النظر هانان التي تمارس احدهما الاخرى نادى بهما الفلاسفة المشائيون المسلمون والمتكلمون الاشاعره باسم مذهب اليقين - يقينيات - (dogmatism) ومذهب الشك - (Scepticism) او الاستشراق العقلي (intellect' orientedness) والتجسس - (empiricism) .

ان استحالة العقل في طبيعة الوجود (Being) وادراكه عن طريق العقل او الارادة

المطلقة : استنادا الى نظرية الوجود فقد ادى الى
اشد المناقشات عنفا في العالم الاسلامي خلال القرون
الوسطى وما زالت تأثيرها مستمرة في الغرب حتى يومنا
هذا . ان نظريات المتكلمين في هذا الصدد قد وردت
في كتاب (تهاافت الفلاسفة) للغزالي الذي ترجم الى
اللاتينية وشرحت بأسباب في دليل الحائرين لابن
ميمون : وعنوان ترجمته الى العبرية
(More-Nobukhim) وترجم الى الفرنسية
بنفس عنوانه في العربية (Le Guide des égarés).
وقد اشار الى ذلك كل من : البيرت - الكبير في كتابه
Physica الذي رد به على المتكلم (الانصاري)
وكذلك القديس توماس في كتابه (Theologium)

ياتي تأثير المتكلمين المسلمين في الغرب بالدرجة
الثانية بعد تأثير الفلسفة الإسلامية . ويعزى ذلك
الى الخلاف الموجود بين الديانتين . وبرغم ذلك كان
المتكلمون المسلمون معروفين لدى الغرب ولو معرفة
جزئية . ذلك لان بعضهم قد عرفوا عن طريق الفلاسفة
المسلمين من ناحية : ولان الغزالي من الناحية
الاخرى كان معروفا في الغرب : شأن هؤلاء الفلاسفة
ايضا . يشير القديس توماس الى المتكلمين المسلمين
الذين يتقدمهم في مؤلفه : الرد على الامم غير
المسيحية (Contra - gentia) . بوصفهم
ثقات . ولكن ينبغي التنويه بان احاطة بهذا
الموضوع نافعة للأسباب التالية :-

أ- ان معرفته عن المعتزلة والمتكلمين الاوائل
كانت معارفات غير مباشرة وليست مستمدة من
مؤلفاتهم مباشرة .

ب- ان اساطين علم الكلام الفلسفي الذين
جاءوا من بعد الغزالي كانوا مضمورين بالنسبة
للغربيين . فهم لم يعرفوا . على سبيل المثال : شيئا
عن مؤلفات تشارالدين الرازي وابن تيمية وسيف
الدين الامدي وسراج الدين الارموي وسيد شريف
البحراني وسعد الدين التفتازاني والشيخ
وعليه ليس بالامكان اعطاء وصف كامل عن اثر
المتكلمين المسلمين في الغرب .

درس ميكل - اسين (Miguel - Asin) في
الكثير من بحوثه تأثير الغزالي في الفكر الغربي . وكما
اتضح سابقا ان هذا التأثير لم يكن مقصورا على
اثر كتاب التهاافت الذي نشر نصه اللاتيني خلال
القرن الثاني عشر الميلادي فحسب : وانما تحقق
هذا التأثير : في الواقع : وفيما بعد : عن طريق
اخر الا وهو كتاب (المقاصد) الذي ترجمه

جنديسالفي الى اللاتينية : وهي الترجمة التي
نشرت عام ١٥٠٦م في البندقية تحت عنوان :
(Logica et Philosophia Algazel's Arabis,
Vinetti, 1506).

وفضلا عن ذلك تمت ترجمة كتاب (النفس
الانساني) للغزالي الى اللاتينية ايضا .

وفيما يتعلق بتأثير الغزالي الانف الذكر والذي
بحثه اسن بالاسيوس بأسباب في كتابه :
(La espiritualidad de Algazel su Sentido
Cristiano).

فقد اتخذ حورا متعددة في مقدمتها التأثير غير المباشر
المتمثل في ريمون - مارتى (Ramon - Martí) الراهب
الدومنيكي والذي استفاد من مؤلفات الغزالي في
الكلام والفلسفة . ويرى بالاسيوس : ابتداء : ان
تأثير الغزالي نفسه بالمصادر المسيحية القديمة امر
ينبغي اخذه بنظر الاعتبار . وبالرغم من استحالة
التدليل على الكيفية والوسيلة التي بهما انتقلت آراء
القديس توماس الى الغزالي : فمن المحتمل تماما ان
هذه المؤثرات كانت شائعة الانتشار في الاوساط
الفكرية التي نشأ فيها الغزالي : ليس في ميسور
(بالاسيوس) العثور على اي دليل تاريخي يؤيد
سحة اقترانه انفا الذكر : ولكن في حوزته الكثير
من الوثائق التاريخية المزیدة لانتقال مؤثرات فكرية
من الغزالي الى الغرب . ومن نماذج هذا التأثير هي
شخصية المسووخ الفيلسوف ابن العسري
(Bar Hebraeus) والمعروف في العالم الاسلامي (ابو
الفرج) وهو من الاعلام المشهورين في القرن الثالث
عشر الميلادي ورئيس كنيسة اليعاقبة السريان وله
تأليف في اللغتين العربية والسريانية . فقد نقل هذا
الرجل فصولا كاملة من كتاب (الاحياء) للغزالي
وادرجها محروفا في اثنين من كتبه هما :-

كتاب (Ethicon) وكتاب
(The Book of the Colomb).

ان هذا الحادث يؤشر اول تأثير للغزالي في
الروحانية (الاكثريوس) المسيحي واذا كان مؤلف
كتاب العبري . مع بالغ نفوذه في الكنيسة المسيحية :
يستفيد من الغزالي في صنع مؤلفات خاصة تعد من
الاحول الاساسية للتعاليم الرهبانية : فسبب
ذلك : في رأي بالاسيوس . هو : ان القريب الذي
استشهد بأقواله ابن العبري كان ممن يحترم الآراء
التي تنطبق انطباقا تاما مع معتقداته الدينية . ولكن
ينبغي ان ننوه : للتبر : بأنه هو بالذات يجد في
قصيدة لابي العلاء الميري وفي الاقوال المأثورة للإمام

على جذورا لجميع الفلسفة العملية (البراقمطيقية) حول الإيمان بالحياة الآخرة . التي كثيرا ما أوردتها واستشهد بها الغزالي في العديد من مؤلفاته .

يرهن فنسك (Wensneck) في دراسته للغزالي على أن كتابي ابن العربي الاتفي الذكر قد كُتبا من حيث ترتيب فصولهما بصورة مشابهة (أورد في كتاب (الاحياء) للغزالي . بالإضافة إلى أن آراء الغزالي بالذات وحتى أمثلته ومقارنته وأحيانا العبارات والخواص الأدبية والشعرية الواردة في كتاب (الاحياء) قد استخدمها ابن العربي . بالضببط ودونما تحريف في ذلك الكتابين . وهنا يبرر آسن (Asin) ذلك بقوله : - أن ابن العربي قد فصل ذلك لأن مثل هذه القضايا منسجمة ، في الواقع ، مع روح الديانة المسيحية من جهة ، ولأن ابن العربي أراد إخفاء الأصل الإسلامي الذي أخذ عنه تلك الآراء من جهة أخرى . ولكن ليس هناك ما يدعو (آسن) اللجوء إلى خلق تبريرات كهذه فيما يتعلق بهذه النقطة المتعلقة بتأثير ابن العربي بالغزالي : وهي تبريرات تتناقض وبحته القويم .

(Palacios, M. Asin, Contacts de la Spiritualité Musulmane et de Spiritualité chrétienne, dans L'Islam et L'occident, 1953).

يتعقب آسن تطور هذه الفكرة : فكرة تأثير الغزالي في الغرب ، على النحو التالي : - اقتبس الراهب الدومنيكي رايون-مارتي الاسباني والمعاصر لابن العربي الآراء ذاتها من هناك دون الغزالي مباشرة ، فبدلاً من تحويله إلى الكتب الفلسفية وحدها ، إذا الفيلسوف المسلم ، قد استفاد وبطريق مباشر - شأنه شأن اللاهوتيين المدرسيين ، الإسكولاستيين - من نصوص مؤلفات الغزالي الكلامية والعقائدية واستعان بها في تأليف اثنين من كتبه الدينية وهما كتاب : الدفاع عن الإيمان (Fugue Fidéle) وكتاب (Explication - Symbolique) وكانت النصوص آتية الذكر التي نقلها عن الغزالي مستلة من (التهافت) و (المنقذ) و (الميزان) و (الأربعين) و (المقاصد) و (المشكاة) و (الانوار) و (الاحياء) : ويرى آسن أن الفائدة التي ترتبت على اقتباس رايون ، هذا ، من الغزالي أجدي وأنفع بكثير من اقتباسات ابن العربي والتي أنجزها دون الإشارة إلى المصدر الذي نقل عنه . بالإضافة إلى نسخة أدلة الغزالي كما هي وبالحرف الواحد .

وفضلاً عما تقدم كان القديس توماس مومن تأثروا بالغزالي ، ذلك أنه استخدم بعض نصوص

مؤلفات الغزالي في كتابه الخلاصة الفلسفية (Contra-Gentes) أما باقتباسها مباشرة أو بالواسطة عن طريق ريمون-مارتي . وحوالي نهاية العصور الوسطى كان تأثير الغزالي في الغرب بالغاً جداً . فخلال القرن الرابع عشر ظهر ثلاثة من الفلاسفة المشككين (Sceplic) ، تأثروا ببحوث (الاشعري) حول نظرية العلية - السببية - بصورة غير مباشرة عن طريق الغزالي . وهؤلاء الفلاسفة هم : -

١ - بطرس دي - ابلي .
Peter, d Ailly.

٢ - نيكولاس الاتركوري .
Nicholaus d. Autricuria

٣ - كيوم دي اوكام .
Guillaume d. Occam

وقد توصل اوكام وهو أكثر الغربيين تأثراً بآراء : كليات : (الاشعري) - إلى مذهب الحدسية (intuitive) والمعرفة الالهيّة من خلال تقسده للنظرية السببية (Causa/Theory) . فمن هذه النقطة شرع اوكام بمذهب المسمى بمذهب المال الافتراضية أو النسبية (Occasionalism) في نقد النظرية آتية الذكر متأثراً بالغزالي وبمعزل عن أي تأثير لفلسفة القديس توماس العقلية (Rationalist)

(Dr. Hornvitz : Der Einfluss der griechisch-christl. Skepsis auf die Entwicklung der philosophie bei den Araben, 1915).

نشأت أول صلة بين الفلاسفة المسلمين والمسيحيين مع ترجمات جنديسالفي وقد دعا يومك (C.Bacumker) الراي العام إلى وجوب الاهتمام بهذه الترجمات . ومن دراسات هذا العالم Scholar وتلك التي أجراها جيلسون (Gilson) : فيما بعد ، أصبح معلوماً أن ابن سينا أثر في الغرب بطريقتين هما : -

- ١ - طريقة مباشرة بسبب بحثه هو بالذات .
- ٢ - طريقة غير مباشرة بسبب ترجمات جنديسالفي لمؤلفات الغزالي المتضمنة لآراء ابن سينا .

ذلك أن الغزالي كان ، ولعلهما من مشابهي ابن

(*) هو أبو الحسن علي بن اسماعيل اللقب بالاشعري ، كان من المعتزلة ثم عارضهم بعد ذلك وتلخص مذهبه في الدفاع عن مذهب السلف بالاستناد إلى النقل والوحي بالدرجة الأولى خاصة ما يتعلق بصفات الله والعبادات تولى سنة ٢٢٠ هـ - ٢٤١ م . المترجم .

إذا تربح ستربح الجميع ، وإذا تخسر فسوف لن
تخسر أي شيء

(si vous, vous gaguez tout, si vous perdez,
vous ne perdez rien).

يزودنا الباحثون الذين عكفوا على استقصاء
الجدور التاريخية لهذا البرهان بنص تاريخي قصير
يورده أرنيبو : (Arnibion) الذي يعتبر منذ عهد
بايل (Bayle) من أقدم - سبق - الرواد لهذا
الموضوع . كما أن هناك نص تاريخي لهذا البرهان
أو الحجة (beiting) يرد في كتاب سوهند (Sohnd)
الموسم (l'héologie - naturelle) . وأخيرا تطرق
أثنان من رجال الدين الماصرين لباسكال إلى بحث
ما يماثل هذا الموضوع هما صاحون (Sillon)
وسرموند (Sirmond) في كتابين لهما ، وكان بحثهما
مشابهين ، وبدرجة ملحوظة ، لبحث باسكال
(الرحان ١٧) . هذا ويبحث كل من (بلانشيه) و
(لاشليه) كيف وبأي شكل يتفق هؤلاء المفكرون مع
باسكال ويختلفون عنه هؤلاء هم المفكرون المسؤولون
عن إبراز باسكال ببرهانه الشهير وتزويده بالمصادر
اللازمة له . وقد أثبت بلانشيه : بتحليلاته النصوص
المذكورة تحليلا بارعا ، على أن هؤلاء كانوا المصادر
التي أخذ عنها وتأثر بها باسكال سواء من ناحية
التعبير أو الأراء . وكانت خلاصة تحليلاته هذه كما
يلي :-

إن فكرة باسكال أي « الرحان » قد قال وتأثر
بها بشكلها الجنيني ، قبل باسكال كثير من
المؤلفين منذ عهد (أرنيبو) . وقد استغرقت هذه
الفكرة رحلة طويلة لتنتقل خلالها من الغزالي إلى
ريمون - مارتني ومن هذا الأخير إلى باسكال بعدئذ

والآن لنلق نظرة على المقارنات التي أجراها
بلانشيه بين الغزالي وباسكال في هذه القضية
وهي مقارنات مستندة لدراسات مفصلة بخصوص
تاريخية موثوقة . إن باسكال : كما هو الحال عند
الغزالي ، يؤمن بأن حواسنا تخدعنا ولا يمكن الاعتماد
عليها في الوصول إلى الحقيقة وهنا يقارن بلاسيوس
بين النحسين المتعلقين بذلك والواردين على التوالي
في كتاب (المنقذ) للغزالي وكتاب (الفكر) Penssé
لباسكال . مشيرا إلى أوجه التماثل والمساواة بين
النحسين . حيث يرد التعبير عن الشك أو الارتباك

سينا لم خالعه فيما بعد . وقد عكف الغزالي باديء
الأمر على الأسهاب في بحث ومعالجة الأفكار التي
استوحاها من ابن سينا ثم تصدى لنقدتها والرد
عليها بعدئذ . لذا تأثر الغزالي بهذا الفيلسوف وتبنى
وجهة نظره فيما يتعلق بتصنيفه للنفس الانساني
فابن سينا ، مثلا ، يصنف النفس (Soul) من حيث
قدراتها واستعدادها الطبيعي إلى ثلاثة أصناف هي :

النفس النباتي : Vegetabilis
النفس المدرك : Sensibilis
النفس العاقل : Rationalis

وكذلك ترد التعابير التالية عن اصناف النفس
لدى الغزالي في ترجمات جنديسالفني :-

النفس النباتي : anima - vegetative
النفس الحيواني : anima - animalis
النفس الانساني : anima - humana

أما فيما يتعلق بالنفس الناطق (المزود بهبة
الناطق) فتبين لنا ترجمات جنديسالفني عن فروق
معيّنة في المصطلحات الفنية لدى الرجلين : ومثال
ذلك تعريف الغزالي للعقل الفعال - الذي يكون فوق
سلسلة العقول المتتالية - حيث يصنفه الغزالي بأنه
جوهر مستقل بذاته لا يحتاج إلى جسد ، وهو
تعريف لا نجده عند ابن سينا وذو أهمية بالغة
بالنسبة للاهوتيين المدرسين (سكولاسيين) ايضا
هذا ويطلق الغزالي : كذلك ، على العقل الفعال تعبير
(dolor - formarum) كان القديس توماس ،
والتكلمون بصورة عامة ينتقدون المذهب الذري أو
الجوهر الفرد (atomism) لم يكن تأثير الغزالي في
الشرب مقتصر على ريمون - مارتني وحسب ، إذ أن
ميكوبيل - آسن يعدي هذا التأثير إلى باسكال
(Pascal) وحسب رأيه أن التماثل الموجود بين آراء
الغزالي وآراء باسكال حول العالم الآخر لا يعزى إلى
مجرد الصدفة . فالحجة التي يوردها ويستخدمها
الغزالي وبقياس واسع ، للدفاع عن الدين والمساواة
الرحان (beating - pari) قد استخدمها باسكال
ولمرات عديدة في كتابه الفكر (Pensée) وقد تناول
دي - كاس (D. Degani) الموضوع برمته في مؤلفه .
(pari de Pascal) بالإضافة إلى الدراسة الشجيرة
التي أجراها لاشليه (Lacheleir) حول ذلك أن
الفرض من إيراد هذه الحجة أو الدليل هو إقناع
الجاحدين وحملهم على التبات في أداء الواجب الديني
برغم الفرضيات التي تنكر وجود الحياة الآخرة نكرانا
تاماً ، ويمكن تلخيص هذه الحجة في قياس الإخراج
أو القياس المشكل dilemma التالي وتحت شقين :

(١) اسم الكتابين هما

A - "Immortalité de L'âme" مؤلفه سلمون

B - "Demonstration of d L'immortalité
de L'âme" مؤلفه سرموند

لدى باسكال في كتابه الاتف الذكر بنفس الصيغة والعبارات الواردة في كتاب (المنقذ) للغزالي كقوله مثلا : الحقيقة احلام وماحياتنا الا حلم من احلام اليقظة ، وانما عند الموت نضيف من ذلك الحلم .

لقد كان من السير ، حقا ، على الفلاسفة الغربيين ان ينظروا الى الاسلام والشرق نظرة مستندة الى الفهم والتسامح وتجرد من التعصب العنصري والاستعماري .

فبرغم حقيقة ان حركة احياء العلوم (Renaissance) نشأت بسبب استفادة الغرب من انعماليم والفلسفة الاسلاميين وشروحهم ومنقولاتهم : فقد كان موقف الغربيين ولقرون عديدة ، عدائيا تجاه تلك الحضارة التي ابدعت تلك المنجزات . ويوضح هذا الامر مدى عمق جذور ذلك التحيزات الدينية والاقتصادية والعرقية . ولكن منذ القرن السابع عشر الميلادي فصاعدا اخذ الفلاسفة الغربيون يتحررون من هذه التحيزات وكانت المؤثرات الثقافية ، التي خضعوا لها قرونا طويلة ، عاملا مهما في احداث هذه النتيجة

يشير لبتز (Leibniz) الى الاسلام بصورة تكاد ان تكون عامة في الهيته (The Odicee) منتقدا فكرة القضاء والقدر (accident & fate) . والتي يسميها (Fatum - métamorphose) بينما يستدح (كانت) الاسلام في كتابه

(La Religion dans les Limites de la simple Raison) .*

قالا (يميز الاسلام بفضيلة الشجاعة ، والافتخار في انه لا يلجأ الى العاجز (miracles) في نشر دعوته بل الى اساليب تستثير اعجاب الغير ، وفي انه مستند والى زهد (ascetism) متمم بالجرأة والبسالة وتمزي هذه الظاهرة الى مؤسس هذا الدين ودعوته الى الايمان بآله واحد يعلمو على مساواه في الكون والطبيعة . كما ان شهامة اولئك الذين خرجوا ، حديثا ، من الوثنية الى الاسلام كانت هي الاخرى من العوامل المهمة التي ادت الى هذه النتيجة . وان روح الاسلام لاتتجسد في انقياد اعنى مجرد من الارادة وحرية الاختيار بل بموالة كاملة وصادقة لله ، المنزه عن الصفات البشرية والذي هو فوق ذلك كله قدرة تنسم بطراز سام ورفيع من اللطف والطيبة) . وبضيف (كونه) في روايته (محمد) ، بعطف وحماس بالفين ، تفوق ، الدين الجديد ، المتصاعد علمي

(*) اعتمدنا على النسخة الفرنسية للكتاب المذكور (المؤلف)

الوثنية وكذلك ايمان ممتنفيه ايمانا صادقا لا رياء فيه . وقد جاءت روايته هذه جوابا استهدف به على وجه التحديد ، الرد على مؤلف لقولير يحمل العنوان ذاته (كونه) القرآن وتامل بعض آياته بامعان ، والتي وردت بعدئذ في ترجمة ميچرلين (Megerlin) الالمانية للقرآن . وانذاك كان النبي قد عرف في المانيا يوسف نبي دين وعقل مسا ومؤسسا لدين طبيعي (Natural-Religion) . وقد تم في ذلك الوقت نشر ترجمتين للقرآن هما ترجمة ميچرلين الالفة الذكر ١٧٧٢م وترجمة (بويسين) (Boyesin) ١٧٧٢ م كذلك كتاب بعنوان (حياة محمد) : لطوربين (Turpin) ، والذي يصف فيه محمدا كـ (نبي عظيم) و (عقل ثاقب نير) و (مؤمن صادق) و (المؤسس لدين طبيعي) .

وبرغم ان نيتته عاجم المسيحية بضرورة في مؤلفاته كافة والف كتابه : ضد المسيح (anti-christ) لغرض مناجمة المسيحية بالذات ، فهو لا يدرج الاسلام ضمن بحوثه وسحاكماته العقلية بل يتطرق اليه في خانة كتابه ويخصه بالثناء والتقريظ .

بلغت المؤثرات الاسلامية ذروتها خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، ثم برزت الى الوجود بعد ذلك ردود فعل ضد هذه المحاكاة المتطرفة لتلك المؤثرات وبدا الاتجاه نحو الحركة الهيلينية (Helenism) يحل محل الاعجاب والاتجاه نحو ماهو اسلامي وكانت حركة احياء العلوم الاوربية (الرينسانس) نتيجة وثمرة لهذا الارتكاس (reaction) . فخلال القرن الثالث عشر الميلادي . اصبحت مدرسة او جماعة اوكسفورد احد فروع أنشطة الترجمة والشرح وفي هذا المكان ترجم الاسكندر - نكمان (Alexander-Neckman) عن العربية ، لأول مرة ، بحوث ارسطو في النفس والله . وفي المدرسة نفسها ترجم ميخائيل سكوت كتابا لابن البطريق في الكونيات (Cosmography) والعديد من مؤلفات ابن سينا وابن رشد . ومن اعضاء مجموعة اوكسفورد الاخرين هو روبرت - كروسيتيست (Robert - Grosseteste) . وقد تجلت جهوده في ترجمته للفلسفات الاسلامية والاغريقية . ثم روجر - بيكون (R. Bacon) (١٢١٠ - ١٢٧٧ م) وهو ابرز واحم رجالات مجموعة اوكسفورد على الاطلاق . ان هذا العالم العظيم الذي بحث في اللغة والرياضيات والطبيعات قد اتهم : خلال القرون الوسطى ، كساحر من السحرة وبسبب ذلك ادين وجرم . كان تأثير

الدين والفنون

بقلم الدكتور

عبد الحميد الزبيدي

كلية الآداب - جامعة بغداد

الدينية وانطبعت بطوابعها . فبعد انتصار المسيحية في روما . وانتشارها في القارة الاوربية ، خضع التصوير والنحت والفن المعماري والفن المسرحي وغيرها للدين الجديد . ونشأت في خدمته . ولمسا انتهت القرون الوسطى بعصر النهضة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد . تطلعت الفنون للانفلات من بعض القيود . وبخاصة حين ارتد الفن الكلاسيكي الى النماذج الاغريقية والرومانية اي الى عصور ما قبل المسيحية . حتى اذا اقبل العصر الحديث خرجت فنون كثيرة عن الخط الديني ونفت طرقها بعيدا عنه .

x x x

والفنون في العالم الاسلامي لا تستثنى من هذه القاعدة او الملاحظة التاريخية اعني تعلق الفن بالدين . فما كاد الاسلام ينتشر وينتشر حتى خضع تراث الشرق الفني لسلطان الدين الحنيف فاعتنق الفنانون مبادئه او تنافروا باعتناقها . ونشروا قيمه وافكاره : واحترموا تعاليمه . وخدموا افكاره وغاياته . وكان اول ما لفت انظار المسلمين وانار اهتمامهم : قوة العلاقة بين الوثنية الجاهلية وفن النحت والتصوير . فكان موقف الاسلام من النحت صارما كل الصرامة كي يقطع كل صلة بين العرب ومناصبهم واوتانهم وانصابهم وازلامهم .

وكان موقفه من التصوير . اي رسم الصور . اقل صرامة .

لقد كان الاسلام في انطلاقة الاولى ثورة شاملة على الناحية والتخلف والجمود والضلال في كل

الاسلام والموسيقى والغناء والسمع

علاقة الاديان بالفنون قديمة جدا . فقد نشأت وتطورت اغلب الفنون : كما قرر مؤرخو الحضارة والفن : وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالاديان . فسخرتها لخدمتها . واستعانت بها في طقوسها . ووظفتها لنشر تعاليمها الروحية والاجتماعية ورست لها النهج : وحددت لها الانراض والغايات وهيئات لها الادوات والوسائل والامكنة والافاق .

وتأثرت علاقات الفنون بالاديان بما في مواقف هذا الدين او ذاك . ازاء هذا الفن او ذاك من صرامة وتشدد او اعتدال ونساهل . وهنا برزت مواهب عباقرة الفنون وتنبست براعتهم في التوصل الى اعمال ومسيغ جديدة عجز رجال الدين عن ايجاد الحجج والدلائل المشروعة لابقائها او تجميدها . فننون الامم القديمة استطاعت ان تبتعد بعض الابتعاد عن الخطوط التي رسمتها لها اديانها كما يلاحظ في الفنون اليونانية المتأخرة والفنون الرومانية فالفن المسرحي اليوناني استطاع ان يتحرك فينبجج من معالجة صيغ دراسية لم تخل من بعض التمرد على العقائد اليونانية حتى عند احد شعرائهم تمسكا بها كاسكيلوس وسوفوكليس . اما يوربيدس فكان التمرد قويا في بعض مآسبه . اما الملهة وبخاصة عند ارسطوفان وميناندر فكانت الجبراة اشد : ومواطن التمرد والخروج اكثر واظهر .

ومع هذا ، فان حالات التمرد والخروج على سلطة الدين تبدو ضئيلة نسبيته في العصور القديمة والوسطى الاوربية : لانها عجزت عن فهم المعنى بين الدين والفن . فانحصرت الفنون في مناطق النفوذ

مناحي الحياة . ثورة كانت تخزن في داخلها طاقات هائلة تدفعها الى التدفق والانتشار موجة بعد موجة كدوائر الماء يلقي فيه بالحجر . فالمعابد الإتيقية المزينة ، تعزف فيها الموسيقى وتزدان بالصور والسمائل والنقوش لا تتفق والدين الاسلامي الذي يريد ان ينطلق من كل اتجاه ليصلح المجتمع العربي والبشري من الناحيتين الروحية والمادية . وهذا ما دفعه ايضا الى ان يحدد موقفا خاصا من الموسيقى والغناء لشدة تأثيرهما في النفوس ولا سيما الالهام والافاني التي تحدث على تجاوز حدود الدين او تثير الضغائن والاحقاد . وهكذا رأينا الفنون تتحول عن أسسها الموروثة وتسير من مسارات اخرى استغرقت بمرور الزمن مراحل ومذاهب وعصورا فنية اختلفت عن مراحلها وعصورها السابقة للإسلام واهتم مؤرخو الفن والحضارة منذ القرن الماضي بهذه العصور الفنية الاسلامية فظهرت دراسات بدأ بها المستشرقون ثم العرب والمسلمون الذين اجتهدهم الموضوع فحددت دراساتهم ومباحثهم عصور الفنون الاسلامية وصنفت انواعها وكشفت خصائصها وترجمت لاسير روادها . وتغلقت في كثير من التفاصيل . فاتفق للناس تاريخ الفنون الاسلامية من عمارة وتصوير وخط ونقش وخط وفسيفساء وموسيقى وغناء . الخ . وعرف الناس ايضا الفنون العصرية الدخيلة ومذاهبها الحديثة كالنحت والتصوير وفنون المسرح والسينما والاذاعة والتلفزيون . واكتشف الباحثين المحدثين ما للفنون الاسلامية من ثراء جمالي واجتماعي . كما اثبتت الدراسات التحليلية والمقارنة تأثيرها في الفنون الاوروبية القديمة والحديثة . فكان طبيعيا . بعد هذا كله ، ان يسود الباحثون اتي دراسة مواقف الاسلام والمسلمين من عصور الفنون او من بعضها . وادى انتشار الغناء والموسيقى والتصوير والنحت بأشكالها ومذاهبها المعاصرة وامتزاجها بالأساليب الفنية الموروثة الى مبادرة الاوساط الدينية الى اعلان مواقفها وسياساتها . واشترك الادباء ورجال الفكر في الجدل الذي اتسع وتنصب فكثر الآراء وتنوعت حتى اصبح الاطلاع على ما كتب وقيل في هذا العصر امرا بعيد المنال . فضلا عن ميراث الجدل والخلاف الذي خلفته العصور الاسلامية المتعاقبة . فالمعلوم ان أغلب هذه الفنون كانت معروفة متداولة قبل الاسلام وبعضها كان مرتبطا بطقوس الوثنية الجاهلية لهذا يادر الاسلام الى فرض سياسة فنية ذات حدود واهداف مرسومة للحيلولة دون الارتداد عن دين الله .

وبانتشار الاسلام ، وتعاقب الأزمان ، وارتقاء

الحضارة وامتزاج الاقوام والثقافات . وتقدم العلوم والفنون والاداب وتنوعها تعظم اهتمام الفقهاء والادباء والمفكرين بالفنون وبخاصة ايام ازدهار وانتشار التصوير والغناء والموسيقى في عصور الخلافة العباسية والاندلسية والفاطمية . فتراكت الفتاوى والاحكام والآراء والمواقف التي اعتمدت القرآن والسنة والاجتهاد . وفتح هذا الباب على الرغم من المضاعف التي اشرفنا اليها ، الى اعادة دراسة مواقف الاسلام والمسلمين من فنون التصوير والغناء والسمع وغيرها من الفنون الموروثة .

اما الفنون التي لم توجد قديما ، او كانت لبعضها بوادر تتضاءل امام حجمها الحاضر كالمرح والسينما وفنون الاذاعة فليس لدينا سوابق ووثائق تهيئ ضرورات البحث والجدل فيها . فلجأ المتجاذون الى الاجتهاد والنظر قياسا على الفنون السابقة ، واستنادا الى التعاليم والاسس والنظرات الاسلامية في الفن والاجتماع والاخلاق وغيرها .

ولما كانت فنون الغناء والموسيقى منتشرة قبل الاسلام فقد شغل امرها المسلمين واصبح نصيبها من الاحاديث النبوية واقوال الصحابة واحكام الفقهاء اكثر من الفنون الاخرى . ولا ريب في ان ارسون اصرا واصحابه قد لاحظوا استخدام الموسيقى والانشاد في المعابد الجاهلية وغيرها وادركوا ما لها من تأثير في النفوس فوضعوا الضوابط والحدود الكفيلة بتوجيه هذا التأثير كي لا يحن شعفاء الايمان الى اديانهم السابقة فتمسوا استعمال بعض الآلات وأجازوا بعضها . وحفظوا انشاد بعض الاناسيد والاشعار وابانوا غيرها . وبادروا في الوقت نفسه الى الاستفادة من الانشاد والترجيع فنعمو الاذان وتلاوا القرآن الكريم ، فابتكروا لقراءته ما سمي بالتغنيير قديما والتجويد بعد ذلك . وتغنوا بالاشعار التي لا تخالف تعاليم الدين الاسلامي واهدافه الروحية والاخلاقية والاجتماعية . كل هذا يدل على ان المسلمين الاوائل قد ادركوا بفطرتهم وخبرتهم وذوقهم ما للموسيقى والانشاد من علاقات ايجابية وسلبية بالمصالح والاغراض الدينية . وكانت هذه الحقيقة الشغل الشاغل للذين سبقوا والقوا وبحثوا في الموسيقى والغناء والسمع في عصور ازدهار الحضارة الاسلامية فيما بعد تذكر من ذلك على سبيل المثال ما جاء في رسائل اخوان الصفا . قالوا « فنساعة الموسيقى استخرجتها الحكماء بحكمتها وتعليمها الناس منها . واستعملوها كسائر الصنائع في اعمالهم ومتصرفاتهم بحسب اغراضهم المختلفة . فاما استعمال اسحاب النوايس الالهية لها في الهياكل وبيوت العبادات . وعند القراءة في الصلوات . وعند

القرايين والدعاء والتضرع واليكاء . كما كان يفعل داود النبي عليه السلام عند قراءة مزاميره ، وكما يفعل النصارى في كنائسهم والمسلمون في مساجدهم من طيب النعمة ولحن القراءة ، فإن كل ذلك لرقعة القلوب ، ولخشوع النفوس ولخشوعها ، والانقياد لاوامر الله تعالى وتواحيه ، والتوبة اليه من الذنوب والرجوع الى الله سبحانه وتعالى باستعانة سنن النوايس كما رسمت (١١) وكانوا يستعملون عند الدعاء والتسبيح والقراءة الحاناً من الموسيقى تسمى « المحزون » وهي التي ترقق القلوب اذا سمعت ، وتبكي العيون ، وتكسب النفوس الندامة على سالف الذنوب ، واخلاص السرائر ، واصلاح القضاير . فهذا كان احد اسباب استخراج الحكماء المشيخة الموسيقي واستعمالها في الهياكل وعند القسرايين والدعاء والصلوات (١٢) وكان اهتمام اخوان الصفا بانثر الموسيقى والسماع في النفوس استمراراً وتوكيداً وتوسيعاً لما ذكره ادباء القرن الثاني والثالث وما نقله الحكماء وعلماء الالحيان والنظم والموسيقى كالكندي .

ولعل اكبر دليل على ما ذكرناه عنانية كبار الادباء والمؤرخين ومصنفي الموسوعات بالغناء واحكامه واسوله واخباره منذ بداية ازدهار حركة التأليف والكتابة والتصنيف ، فالجاحظ كتب رسالة في « طبقات المصنفين » (١٣) وتطرق في « رسالة القيان » الى موقف الفقهاء من الغناء والموسيقى وابدى رأيه بصراحة (١٤) : « لأن اكثر المغنيات والمعارفات ممن من القيان . وخص ابن قتيبة هذا الفن بفصل من كتابه « عيون الاخبار » سماه باب القيان والعبدان والغناء واقرد ابن خلدون لهذا الموضوع ايضاً فصلاً طويلاً في « المقدمة الفريدة » ثم ازداد وتوسع اهتمام الادباء المؤرخين بالامر . النويري يكرس له في « نهاية الارباب » باباً كبيراً يبدأ بمائة نحو مائة صفحة مشحونة بتفصيلاً اباحه الغناء وتحريمه اخذ اكثرها عن الفزاري وذكر دراسات ومؤلفات اخرى في الموضوع انتبس منها الكثير مما ورد في كتابه قال : « وقد تكلم الناس في اباحه الغناء وسماع الآلات والنسبات والآلات . وهي اندف والبراع والانسب والاقطار على اختلافها من العود والطنبور وغيره ، واباحوا ذلك واستدلوا عليه . وسمعوا الاحاديث الواردة في تحريمه . وتكلموا على رجالها وخرجواهم . واستدلوا

في ذلك الصنفات . وسمعوا القول وشرحوا الادلة . وطلعت من ذلك عدة تصنيفات في هذا الفن مبررة له . ومضايفة الى غيره من العلوم . وكان ممن تكلم في ذلك وجرد له تصنيفاً الشيخ الامام الحافظ ابو الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي (١٥) ومن اشهر المؤرخين الاوائل الذين اهتموا بالغناء والموسيقى المسمودي في (مروج الذهب) . ومن المتأخرين ابن فضل الله العمري في (مسالك الابصار) . اما كبار المحدثين والفقهاء الاوائل فقد كان اهتمامهم كبيراً فقد اثبت البخاري ومالك ومسلم وابن حنبل والشافعي وابو حنيفة وجعفر الصادق احاديث واقوالاً كثيرة للصحة والتأنيب في هذا الشأن . وتابعهم الفقهاء جيلاً بعد جيل . ثم اتسمت الاحكام والدراسات عند متأخريهم كالغزالي وابن الجوزي وابن حجر العسقلاني وغيرهم وتأثرت بفلسوف عصرهم واحوالها . وتقيدت بمذاهبهم الدينية والفقهية . وكان كبار الادباء من القدامى والمتأخرين في جانب الاباحه المطلقة وغير المطلقة . اعني ان فيهم الذين يتحققون فيأخذون ببعض القيود التي تلزم حدود الدين واخلاص . فالجاحظ يقول في رسالة القيان « ولا ترى بالغناء باساً اذا كان اصله شعراً مكسواً ثمناً ، فما كان مثله كذباً فقيحاً . وقد قل النبي (س) « ان من الشعر لحكمة » وقال عمر بن الخطاب (رض) الشعر كلام فحسنه حسن وقبحه قبيح » ولا ترى وزن الشعر ازال الكلام عن جيته . فقد يوجد ولا يضره ذلك ولا يزيل منزلته من الحكمة .

فاذا وجب ان الكلام غير محرم . فان وزنه وتقييده لا يرجبان تحريماً لعله من العليل . وان الترجيع له ايضاً لا يخرج الى حرام . وان وزن الشعر من جنس وزن الغناء ، وكتاب العروض من كتاب الموسيقى . وهو من كتاب حد النفوس . تحده الالسن بعد مقنع . وقد يمرز بالباحس كما يعرف بالاحصاء والوزن . فلا وجه لتحريمه ولا اصل كذلك في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه (س) .

فان كان . اما يحرمه لانه يلهي عن ذكر الله فقد نجد كثيراً من الاحاديث والطائفة والمشارب والنظر الى الجنان والرياحين واقتناس الصبيد والتشاكل بالجماع وسائر اللذات . تصيد وتلهي عن ذكر الله . وتعلم ان قطع الدهر بذكر الله لمن امكنه الغسل . الا انه اذا أدى الرجل الفرض فهذه الامور نزهة المأمم (١٦) هذا هو رأي

(١١) رسائل اخوان الصفا ١٨٦/١ .

(١٢) نفسه ١٨٧/١ .

(١٣) الرسالة منشورة في هامش طبعة قديمة لكتاب الكامل للمبرد طبعت في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

(١٤) رسائل الجاحظ (تحقيق عبدالسلام هارون) القاهرة ١٩٦١ م .

(١٥) النويري : نهاية الارباب ١٢٧/١ ط . دار الكتب .

(١٦) رسائل الجاحظ ١٦٠/٢ .

الجاحظ وقد مهد له بذكر سماع عبدالله بن جعفر الطيار لجوار يتغنين : ولغلامه (بديع) يتغنى وقوله لما عابه بذلك الحكم بن مروان : « وما على ان اخذ الجيد من اشعار العرب والقيح على الجوارى فيترنمن به ويشدونه بخواقين وتشمهن » (١٧) .

اما ابن عديده فقد استهل كتابه (الياقوتة الثانية في الغناء ..) بقوله :

« قد مضى قولنا في اعراض الشعر وعمل القوافي : ونسردنا جميع ذلك بالمنظوم والمنثور وننحن قائلون بعون الله واذنه في علم الغناء واختلاف الناس فيه : ومن كرهه ولاي وجه كرهه : ومن استحسنه ولاي وجه استحسنه .

وكرهنا ان يكون كتابنا هذا بعد اشتغاله على فنون الادب والحكم والنوادر والامثال : عطلا من هذه الصناعة التي هي مراد السمع . ومرتع النفس : وربيع القلب : ومجال اللوى . وسلاة الكئيب : وانس الوجد . وزاد الراكب . لعظم موقع الصوت الحسن من القلب واخذ به جميع النفس » ويمضي ابن عديده على هذا المنوال فيورد اقوالا واشعارا تؤيد ميله الواضح الى الاباحة ثم يورد الكلام الذي تردد وشاع في كتب الادب والفقه بعد ذلك وهو قوله : « اختلف الناس في الغناء : فاجازد عامة اهل الحجاز : وكرهه عامة اهل العراق : فمن حجة من اجازده ان اسلمه الشعر الذي امر النبي (ص) به : وحض عليه : وتذب اسحاياه اليه : تجند به على المشركين . فقال لحيان : ذن القارة على بني عبد مناف : فوالله لشعرك اشد عليهم من وقع السهام في غلس الظلام » ثم يأتي ابن عديده باقوال تؤيد اباحة الشعر : ثم ينتبه خشية ان يفهم ان موقفه يتعلق بالشعر وحده فيستدرك قائلا : « فلما اعياهم القدر في الشعر والقول فيه : قالوا : الشعر حسن ولا نرى : ان يؤخذ بلحن حسن (أي كرهوا تلحينه) واجازوا ذلك في القرآن وفي الاذان : فان كانت الاذان مكروهة فالقرآن والاذان احق بالتنزيه عنه . وان كانت غير مكروهة : فالشعر احوج اليها لاقامة الوزن واخراجا عن حد الخير . وما الفرق بين ان يشد الرجل :

اتصرف رسميا كاطراد المذائب

مترسلا : او يرفع بها صوته مرتجلا . وانما جعلت العرب الشعر موزونا لمد الصوت فيه والدندنة . ولولا ذلك لكان الشعر المنظوم كالخبر المنثور .

وهذا الكلام يكشف ويؤكد موقف ابن عديده من جانب الاباحة . ولهذا يعقب عليه بقوله :

واحتجوا في اباحة الغناء واستحسانه بقول النبي (ص) لعائشة : اهديتم الغداة الى بعلها : قالت نعم . قال : وبعثتم معها من ينهي : قالت : لا . قال : او ما علمتم ان الانصار قوم يعجبهم الغزل : الا بعثتم معها من يقول :

اتيناكم انيناكم
تحبيكم تحبيكم
ولو لا الجنة السمرا
لم نحلل بواديكم

واحتجوا بحديث عبدالله بن عبدالله بن اويس : ابن عم مالك . وكان من افضل رجال الزهري قال : سر النبي (ص) بجارية من ظل فارغ . وهي تقني :

عمل عسبي ويحككم
ان لموت من حرج

فقال النبي (ص) : لا حرج ان شاء الله : وعقب ابن عديده قائلا : والذي لا يتكرر اكثر الناس غناء النصب : وهو غناء الركبان . وبعد ان يورد جملة من اقوال الصحابة واخبارهم المؤيدة لاباحة ينقل الى مسألة كره الغناء فيقول :

ومن حجة من كره الغناء ان قال : انه ينفر الغلوب : ويستغفر العقول . ويستخف بالحليم : ويبيع على اللوى . ويمضي على الطرب : وهو باطل في اسله . وتناولوا في ذلك قول الله عز وجل : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزا) . وقد ادرك ابن عديده ضعف هذا التفسير للآية لعموم معنى اللوى . وعدم اختصاصه بالغناء . فعلق على هذا قائلا : واخطأوا في التاويل . انما نزلت هذه الآية في قوم كانوا يشترون الكتب من اخبار السمر والاحاديث القديمة . ويضاهون بها القرآن : ويقولون انها افضل منه . وليس من سمع الغناء يتخذ آيات الله هزا . واعدل الوجود في هذا (يعني الغناء) ان يكون سبيله سبيل الشعر تحسنه حسن وقبيحه قبيح » (١٨) .

ومن الجدير بالذكر . ان هذه الآية ظلت من مقدمة حجج الذين يقولون بكراهة الغناء والسماع بعد عصر ابن عديده . اما الذين قالوا بالاباحة . فقد كرروا اعتراض ابن عديده وزادوه تفصيلا : واستندوا ذلك بطائفة من الاخبار والاقوال .

(١٨) المعتمد الفريد ٥/٦ - ١٠ (ط . دار الكتب) .

(١٧) نفسه .

لقد وقعت على بعض أقوال ابن عبدربه : لان المصل الذي كتبه من اقدم ما اوردته مصنفات الادب الكبير التي وصلت اليها . واكثرها اخبارا واقوالا . ولا تنسى انه اندلسي وعموم اهل الاندلس مائلكية يتابعون عامة اهل الحجاز الذين يباحون الفناء والسماع كما ذكر وينطبق هذا ايضا على عموم اهل المغرب أي الشمال الافريقي العربي كما تقول اليوم . وهذا يفسر ذبوع الفناء والسماع في الاندلس والمغرب العربي والاسلامي ولا سيما في حواشيه الكبيرة .

اما مباحث الفناء السابقين اعصر ابن عبدربه . والمعاصرين واللاحقين من المتأخرين . فيؤلف ما كتبه مكتبة ضخمة . ولكن ما ذكره ابن عبدربه على الرغم من قصره بالقياس الى كتابات الفقهاء والادباء المتأخرين . يرسم الخطوط المريضة . والاتجاهات الرئيسية ويحدد المحاور التي دارت عليها مواقف ادباء العرب والمسلمين من الفناء والموسيقى والسماع بوجه عام .

اما التفاصيل فتشتف بها مصادر الفناء والفتوى . وطائفة من مصادر الادب واغلب كتب الموسيقى والفناء . وقد اتم بها الباحثون المحدثون من المستشرقين والعرب منذ اوائل واواسط القرن الماضي . وفي طليعتهم المستشرق (فارمر) وهو اشهر واعلم المستشرقين في تاريخ الموسيقى العربية . ومن شاء الاطلاع فليقرأ كتاب (تاريخ الموسيقى العربية) ولكن في شيء من الحذر . لانه يبحث المواد والمطلبات من كتب التاريخ والفقه والادب والتصرف من غير ان يتوقف ليلاحظ ويدرس ما بين آراء الصوفية . ومواقف الادباء . واحكام الفقهاء من فوارق في الشؤون والدافع والهدف . وقد تحسن الاشارة الى ان (فارمر) يبحث بمنهج وروح المستشرق الذي لا يدين بالاسلام . فهو لا يلام اذن . على ما في بعض اقواله من ثبرات والفاظ قد تجرح أو تسيء عقيدة المسلم . ولكن بلام المسلم الذي يتأثرها او يقبلها على علانها . كما يلام المسلم الذي يغضب ويثور وينكر الجهود العلمي الذي بذله (فارمر) لدراسة الموسيقى والفناء العربيين بمنهج علمي ورؤية تاريخية شاملة .

سواء كان . فمن لا يستطيع في بحث عاجل عن مواقف الاسلام والمسلمين من الفنون . ان يتوقف طويلا عند كل فن . ففيما يخص الفناء والسماع لا تخرج الدراسات القديمة والحديثة عن هذه المحاور الثلاثة : وهي التحريم او المنع الجزئي : والكراهة التي قال بها ائمة الفقهاء المراقبون : والاباحة التي اكدها اغلب فقهاء الاسلام بشرط ان لا

تكون مطلقة أي مقيدة ببعض القيود . وقد سبقهم اليها عامة اهل الحجاز . وقد اكد فارمر في مطلع الفصل الثاني من كتابه ان « من اعظم المسائل المحيرة في الاسلام موقفه من الموسيقى : فقد تناقض فقهاؤه قرونا فيما اذا كان الاستماع للموسيقى « السماع » حراما ام لا . وليس من اليسر ان تدرك كيف بدأت المشكلة ١٢١ ثم يشير الى ان التحريم وحتى الكراهة لا تقطع بها آية صريحة في القرآن الكريم : ثم يحاول ان يعزل التحريم والكراهة بارتباط الموسيقى والفناء واقترانهما بالخمر والنساء : زاعما . وهذا اضعف جانب في تحليله . ان هذا الامر ليس جديدا على الشعوب السامية : لان العبريين والفينيقيين ايضا كان فيهم المتشددون الذين حاربوا هذه الاشياء ١٢٢ وهذا التحليل الذي يعتمد المقارنة بين الشعوب السامية التي عاشت في بيئات وعصور تاريخية متباعدة : تحليل مسطوع يقوم على مجرد الحدس . وكثيرا ما يقع المستشرقون في خطأ كهذا : لان جوهر الدعوة الاسلامية توري جذري (راديكالي) كما يقول الاوربيون : وقد انطلق لاستشمال ما رآه فاسدا في المجتمع الجاهلي واديانه ونظمه . دون ان يهتم بموقف الذين رفضوا هذا الفاسد او قبلوا به قبل الاسلام . ويشيرنا (فارمر) ان المستشرقين قد اتسموا على انفسهم في مسألة اصل تحريم الاسلام السماع : « فتنبه جماعة الى النبي (ص) نفسه . وتمسكت طائفة اخرى بان الراي من وضع فقهاء العصر العباسي الذين حددوا الموسيقى والموسيقيين (!!!) لما لقوه من تشجيع عظيم ١٢٣ » ثم يقول ان حل المشكلة يبدو سهلا عند الرجوع الى القرآن اولا لتحكم المفسرين وتأويلهم : ولولا وجود احاديث تؤيد القرينة ١٢٤ .

والحق ان تعدد الاحاديث والاقوال والاحكام بشأن الفناء والسماع والتصوير تدعو الى التسامح والتأمل الدقيق لما تنطوي عليه من تناقض . فعمامة فقهاء العراق وعلى راسهم ائمة المذاهب الثلاثة : ابو حنيفة وابن حنبل والشافعي واسحابهم افتوا بكراهة الفناء والسماع وفيدوا غير المكروه منه بقبول . ومع هذا فان هذه الفنون وصلت الى اوج ازدهارها في العراق اي في بيئة هؤلاء الائمة الثلاثة نفسها . فكيف نعر هذه الظاهرة ؟ .

الجواب ان ازدهار الحضارة وتطور وتغير

(٩) فارمر : تاريخ الموسيقى العربية ٢١ - ٢٢ .

(١٠) نفسه ٢٣ .

(١١) نفسه .

(١٢) نفسه .

الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، واستراج وتعايش الثقافات والتواء وتمركز الحكم وتراكم الثروات في العراق في مطلع العصر العباسي أدى فيما أدى . إلى ازدهار الفناء والموسيقى وإلى ازدياد الإقبال عليها وتعلم الفقهاء قد أدركوا أن الافتقار بتحريمها لا يوقف انتشارها هذا فضلا عن افتقار التحريم إلى أية سريجة . ووجود الأحاديث واختبار توريد الإباحة . ثم أن التحريم يخلق عددا كبيرا من المشاكل النظرية والتطبيقية . فما هو حكم الشرع على المنى أو المصور في حالة (ارتكابه) هذا العمل الفني (المحرم) كيف يعاقب ويحد . هل يطبق عليه حد شارب الخمر أو حد الزاني أو أي حد آخر ؟ ثم ما هي أنواع الفناء والآلات الموسيقية التي يحرم استعمالها ؟ وفي أي الأحوال ؟ وهل تقبل شهادة المنى والموسيقي أو لا تقبل ؟ وهل يرث ورثته (آله) المحرمة وتروثه التي جعلها من مزاولة فنه المحرم ؟ وهل يجوز أن تباع وتسلم أثمانها لأورثة أو أنها تعود لبنت المائ ؟ وهل يحق للمسلم تكسير آلات الفناء دون أن يعاقب كما هي حالة من يكسر قناني الخمر والآنها . الخ .

تم : إلا يؤدي مثل هذا التحريم (الاجتهادي) الذي يتجاهله كثير من الناس إلى الاستهانة بحرمة الدين ؟

لا ارتاب في أن أمة الفقهاء لم تقب عنهم هذه المشاكل والتحرزات ، فوجدوا أن من الخير القول بالكرهية لا بالتحريم لكي يحدوا من انتشارها في مجتمع امتزجت فيه القوميات والأجناس والأديان والثقافات وتوفرت فيه ظروف ودوافع ووسائل اهتمام الخاصة والعامة بالفناء والموسيقى حتى أن أولي الأمر انقسم . من خلفاء ووزراء وولاد وكناب كانوا يكرمون من أحياء مجالس الفناء والعزف والسماع ويقتنون شجيرات التينات المكنيات ، بل أن عددا من الخلفاء وأولادهم كانوا من محترفي الفناء والموسيقى كإبراهيم بن المدي وأخته علية وأبي عيسى ابن الرشيد والخليفة الواثق وغيرهم ممن ذكرهم أبو الفرج صاحب الأغاني والصولي وغيرهما (١٢) ولم يؤد تشدد الفقهاء في التحريم أو التكره والعقوبة إلى إخماف موجات انتشار العزف والفناء والسماع في جميع الأوساط . وحينما يفكر المرء في جميع هذه الآلام وأنواع العقوبات التي لاقاها الموسيقيون ، يعجب من نجاح الموسيقى في العصور الإسلامية . ولكن الحقيقة أن أقوال الفقهاء في السماع لم تعد

(١٢) انظر أخبار هؤلاء وغيرهم في الأوراق للصولي (اشعار اولاد الخلفاء) وتراجمهم في كتاب الأغاني .

دائرة الوعد إلى الحياة الفعلية ، على الرغم من تشددهم . وكان هؤلاء المهتمون بالخطبة في عالم الموسيقى يجدون على الدوام تناقضات التي تبرر استعمالهم . يسود ذلك أحد الأخبار في العهد الفريد الحسن تصوير . فقد رأى سليمان بن يسار " سعد ابن أبي وقاص في سترل بين مكة والمدينة . قد ألفي له مصلى فاستلقى عليه " ووضع إحدى رجله على الأخرى ، وهو يتغنى " فقال : سبحان الله يا أبا سعيد . أفعل هذا وأنت محرم ؟ فقال : يا ابن أخي . وهل تسمعي أنول هجرا ١١٢٧ قليس من المستغرب وأحوال العصر العباسي كما وصفناها أن يسمح من لم تحرمة أية سريجة ولا مست قاطعة متفق عليها بل أن العصر قد احتل شيوع بعض ما حرم بانفاق . أتيت الخمر محرمة نصا وسنة ومع هذا وجدنا خاصة العصر وعامة يشربونها والشعراء يصفونها بشغف حتى جعلوها فنا مستقلا كبيرا من فنون الشعر . والزنا محرم ومع هذا فقد كثر الفساق والمجان . مع العلم أن الخمر والزنا لا يثيران مشاكل فقهية لأن التحريم سريع والحد متفق عليه بخلاف الموسيقى والفناء والسماع . لا قصد بكلامي هذا تبريرا أو قبول انتشار المحرمات ولكن أريد أن أؤكد أن في مجتمع العراق العباسي وفي المجتمع الأندلسي أيضا حقائق ووقائع وظروفنا وأحوالنا تفرض مواقف وأحكاما و (سياسات) فقهية ولا سيما آراء ما لم يرد بشأنه نص صريح من القرآن والسنة . فكان من الطبيعي أن يتأثر التأويل والاجتهاد بكل هذا . وهذا ما كان ولا ارتاب في أن هذا التعليل أفضل وأصح من قول فارسي بن (اللاهوتيين) على حد تعبيره ، (يعني الفقهاء) قد حددوا الموسيقى والموسيقين لا لقود من تنجيع عظيم فوسعوا الأحاديث والأخبار القائلة بكراهة الموسيقى والفناء . فالحد وحده لا يكفي لتعليل الظواهر الفنية والعلمية والاجتماعية : فضلا عن أن الذين يمكن أن يحدوا على الحياة والمثل من الموسيقيين والفنيين كانوا يحدون على الأصابع بينما الآلاف منهم يعاؤون شظف العيش في الأوساط البعيدة عن قصور الخلفاء والخاصة .

وكانت مادة البحث الفقهي في الفناء والموسيقى في مطلع القرن الثاني لا تعدى تأويل بعض الآيات وعدد صغير من الأحاديث والأفعال النبوية وبضعة أقوال وأفعال منسوبة للصحابة والتابعين مضت تزداد وتتشخم هي وتفسرها وتأويلاتها بمرور

(١١) فارسي : المرجع نفسه ١٢ وهامشه في العهد الفريد ١٧٨/٢ (ج ٦ / طبعة دار الكتب) .

الزمن . ثم انضمت اليها احكام ومواقف وافعال
ائمة المذاهب الاربعة ورؤسائها ومباحث الفقه
الاخرين . تم انضمت اليها عند ازدهار حركة
الترجمة والنقل والمقتبسات التي استعارها الادباء
والفلاسفة والمتصوفة وغيرهم من الكتب والرسائل
اليونانية المترجمة . حتى اذا وصلنا الى القرن
الخامس للهجرة تضحمت مادة البحث بما انشأته
الاجيال المتعاقبة التي اشغلت بالعارف والعلوم
المذكورة فظهرت المباحث العميقة المتعلقة بتأثير
الموسيقى والغناء في النفوس والاجسام والعقول .
والدراسات (انجمالية) والتقنية في علوم الانفس
والاصوات وسناعات الآلات وغير ذلك مما يتصل
بالموسيقى والغناء والسمع . كانت هذه المباحث
المختلفة هي الجديد المضاف الى المقولات الفقهية
المحصورة في دائرة التفسير والحديث والسنة . وقد
ظهر تأثير هذه الإضافات الجديدة فيما كتبه وتناقله
المتصوفة بشأن السماع كما ظهر في مصنفات
ورسائل فلاسفة الاسلام ومفكره كابن سينا والفارابي
والغزالي وابن رشد وغيرهم . بل ان هذا التأثير
الجديد امتد الى ابحاث كبار الفقهاء المتأخرين بما
فيهم كبار المتزمين بالسلفية والمتزمين الاشعراء
فاضطروا الى التطرق الى بعض جماليات الموسيقى
والغناء والسمع ولا سيما من حيث تأثيرها في
النفوس والاجسام ومن حيث تأثيرها في (فلسفة)
المعقودة والفكر الديني بوجه عام . وخير نموذج
يؤيد هذه الظاهرة الفقهية السلفية الصفحات التي
كتبها ابن الجوزي في (تلبس ابليس) عن سماع
المتصوفة وعلاقته الوثيقة بتفكيرهم في الوجد والعشق
الالهي وكون العشق كما قال يدفع الانسان الى تخيل
المعشوق (الله) على صورة المخلوق الذي يقوم عليه
عشق الانسان للانسان . وهذا في نظره تشبيه ار
تجسيم للذات الالهية المنزهة عن كل تشبيه وتجسيم
وكانه بذلك يرد بطريقة غير مباشرة على الغزالي الذي
فلسف العشق على الطريقة الصوفية وسنقه الى
اصناف مادية ومعنوية . مبعدا الاصناف المادية
منها عن العشق الالهي الذي يقوم في نظره على
التيام بالافعال والقدرات والحفات الالهية وكلها
معنوي روعي لا صلة له بالتشبيه والتجسيم المادي .

وهكذا تضحمت المواد والمعطيات التي يتألف
منها مبحث الغناء والموسيقى والسمع بحيث يمكن
تصنيفها في اربعة اقسام رئيسية هي الآيات والاحاديث
واقوال الرسول (القرآن والسنة) واقوال الصحابة
والتابعين التي استند اليها القائلون بالتحريم والمنع
والكراهة . ثم الآيات والاحاديث والافعال والاقوال
التي اعتمدها القائلون بالاباحة ثم المواد التالية التي

تألفت من احكام واقوال ائمة المذاهب الاربعة
ورؤسائها واتباعها . واخيرا او رابعا : المواد الجديدة
التي انشأها مباحث رجال الفكر الاسلامي التي
درست الانواع الثلاثة المذكورة وماقتستها ودرستها
على ضوء ما افادته الفكر الاسلامي من الثقافات
والعلوم الدخيلة والاصيلة والمترجمة كالفلسفة
والمتصوف وعلوم الطبيعة والرياضة من جهة ، وعلى
ضوء ما يقرضه الواقع الاجتماعي والفكري والديني
وحتى السياسي في العصور العباسية والعمورية
التاريخية التالية . وخير من يمثل هذا التيار او
الاتجاه الجديد حجة الاسلام الغزالي في كتابه الشهير
- احياء علوم الدين - الذي استعرض مسطبات
الاقسام الثلاثة الاولى وعمد الى التوفيق بين القديم
والجديد لينتهي الى اباحة السماع مع تقييده ببعض
القيود حتى انه استعمل فصل او كتاب (آداب
السمع والوجد) في (الاحياء) بقوله :

اعلم ان قول القائل : السماع حرام معناه ان
الله يعاقب عليه . وهذا امر لا يعرف بمجرد العقل
بل بالسمع ومعرفة الشرعيات محصورة بالنص او
القياس على الخصوص . واعني بالنص ما اظهره
صلى الله عليه وسلم بقوله او فعله . وبالقياس المعنى
المفهوم من الفاظه وافعاله فان لم يكن فيه نص : ولم
يستقم فيه قياس على منصوص ، بطل القول بتحريمه
وبقي فعلا لا خرج فيه كسائر المباحات . ولا يدل
على تحريم السماع نص ولا قياس . ويتضح ذلك
من جوابنا عن ادلة المائلين الى التحريم . وسبما تم
الجواب عن ادلتهم كان ذلك مسلكا كافيا في اثبات
هذا الغرض . ولكن نستفتح ونقول : قد دل النص
والقياس جميعا على اباحته . وقد دار ما كتبه الغزالي
بعد ذلك على المحاور الاربعة التي ذكرناها فاستهل
الكتاب كما سماه بتمهيد في ذكر : اختلاف العلماء في
اباحة السماع وكشف الحق فيه وبيان اقاويل العلماء
والمتصوفة في تحليله وتحريمه ، وانبعه ببيان الدليل
على اباحة السماع ثم انتقل الى فصل ثالث في بيان
حجج القائلين بتحريم السماع والجواب عنها .
وبحث الباب الثاني في آثار السماع وآدابه (١٥٥) .

وفي الجهة المقابلة او المضادة يمكن اتخاذ ما
كتبه ابن الجوزي في تلبس ابليس نموذجاً لموقف
الفقهاء المتشددين وقد دار ما ذكره حول الموضوعات
التالية :

١ - ذكر تلبس ابليس على الصوفية في السماع
والرقص والوجد .

(١٥٥) الاحياء .

٢ - ذكر الأدلة على كراهية الغناء والتوجع والمتع
متبعاً .

٣ - ذكر الشبهة ١ جميع شبهة ١ التي تدعي فيها من
اجاز سماع الغناء ١١٦ .

ويقوم من كلام ابن الجوزي ان الغرض في هذا
الموضوع قد تكرر طائل قال: وقد تكلم الناس فاطلوا
قسمهم من حرم . ومنهم من اباحه من غير تراخي
ومتهم من كرهه مع الاباحه .

ونتم يذكر ابن الجوزي الغزالي بين من اباحه
تصريحاً بل اشار إليه تلميحاً ولا ريب في أن الغزالي
كان احد المتصوفة بالحكمة العتيقة التي شنها ابن
الجوزي على المتصوفة ومن ايدهم في اباحه السماع ١١٧

والحق ان النهج الذي سلكه القدامى من
تقهاء وادباء ومتصوفة وغيرهم قد يضر الامر على
الباحثين المعاصرين لانهم جمعوا المواد اللازمة على
الصورة التي اشرت اليها .

والملاحظ ان الحجج والأدلة المأخوذة من
القرآن الكريم والحديث والسنة ليست بالكثيرة .
ولايات التي استند اليها الطرفان قليلة ولا تخص
الغناء والموسيقى والسماع بالذات . ولكن كل طرف
فسر الآية وتناولها لاستناد رايه وموقفه لأنه لم يجد
آيات تحلل او تحرم سراحة . فالذين قالوا بالاباحه
ناولوا قوله تعالى « يريد من الخلق ما يشاء » بان
المتصور منها هو الصوت الحسن في حين ان الجهة
المأرسة تناولوا الآية « ومن الناس من يشعري لغير
الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا »
وقد مر بنا ان ابن عسدي يرى انهم اخطأوا في
التأويل : قال : انما نزلت هذه الآية في قوم كانوا
يشعرون الكتب من اخبار السمر والاحاديث القديمة
ويضاهاون بها القرآن ويقولون (عليهم السلام) انها
افضل منه . وليس من سماع الغناء يتخذ آيات الله
شرواً . وقد نجد المتأولون بالاباحه يروي ابن عسدي رايه
بل اخذ به احد كبار المتشددين بالتحريم وهو ابن
الجوزي واستعان القائلون بالاباحه بقوله تعالى « ان
اتكر الاسوات لصوت الحمير » لانها اذا سندا (غير
مباشر) لتحليل انشاد الشعر والغناء به وتحميل
استعمال جميع الآلات الموسيقية اذا لم يكن سماعها
لغرض ارتكاب المحرمات كالسكر والزنا . كما فعل
الغزالي ١١٨ . وقد اول ايضا الآية « وما الحياة الدنيا
الا لهو ولعب » تأويلاً يعيداً لتحليل السماع الذي

يجوزك الصوت الى من يباح وسأله لمن يعشق
زوجته يسقى الى غائلها ١١٩ .

واحتج القائلون بالتحريم والكراهة ايضا بقوله
تعالى : « ان من هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولا
تكونون وانتم سامعون » على سبيل التأويل ايضا
بحجة ان السمر يعني الغناء بلغة حمير استناداً الى
تفسير ابن عباس وغيره ١٢٠ وواضح ان الآية لا تشرح
بالتحريم تناولها لهذا الغرض . اما المتصوفة فقد
امسوا في التأويل كعادتهم تناولوا آيات كثيرة لتحليل
وتوليد الوجد الصوفي الذي يؤدي اليه السماع ١٢١ .

بقوله تعالى : « لا يدرك الله نظمن اقارب » وقوله
عز وجل « متأنى ننشر منها جلود الذين يخشون
ربهم ثم تثنى جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله » وقوله
« من وعلا » انما المؤثرون الذين اذا دار الله وجلت
قلوبهم » وقوله تعالى « لو انزلنا هذا القرآن على
جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله » وعقب
الغزالي : وكل ما يوجد عقيب السماع في النفس فهو
وجد فالطمينة والاعتسار والخشية ولين القلب .
كل ذلك وجد ١٢٢ واهم ما يخص الاستدلال بالقرآن
في هذه القضية عدم نزول آيات تحرم الغناء
والموسيقى والسماع فاستعان المختطفون بالتأويل
ولكن هذا من أقوى حجج المائلين بالاباحه . الذين
وجدوا في الحديث والسنة ما يعزز موقفهم ومواد
الحديث والسنة التي يشمل عليها مباحو السماع
والغناء ليست بالقليلة . وفيها ما هو ضعيف . او
مختلف على متنه ولكن فيها من التصحيح ما يكفي
للاحتجاج والاستدلال . وقد ذكرنا بعضها وهو
حديث البخاري التي زوجها عائشة (رضي) ولم
ترسل معها من يقضي لها كما كان يفضل رسول الله
(صلى) ولا موجب لامادتها ١٢٣ هنا . وقد ساق اكثرها
المستشرق فارمر تالا من الغزالي ولكنه لم يأخذ
بتصنيف الغزالي الذي نظم المواد ونسقها . وهي
في جملة احاديث قليلة مفردة . واخبار تتضمن
أقوالاً واقوالاً للرسول (صلى) . اما الاحاديث فقد بدأ
بها الغزالي بعد ذكر الآية التي اشرنا اليها قبل
قليل . قال : وفي الحديث « ما بعث الله نبياً الا
حسن الصوت » وقال (صلى) « الله أشد اذناً للرجل
الحسن الصوت بالقرآن من صاحب الفينة لقينته »
وفي الحديث في معرض المدح لداود (ع) انه كان
حسن الصوت في الشجاعة التي تقسه وفي تلاوة

(١٩) نفسه ٢٧٩/٢ .

(٢٠) نفسه ٢٩٦/٢ .

(٢١) يشار الى بعض مؤلفاتهم .

(٢٢) الغزالي نفسه .

(٢٣) انظر : ص .

(١٦) تليبي ابليس .

(١٧) نفسه .

(١٨) الاحياء ٢٧٨/٢ .

الزبور وقال الرسول (ص) في مدح أبي موسى
الاشعري وقد اعطى مزمرا من مزامير داود (٢٤)
اما الاخبار التي تتضمن قولا او تصفا فعلا لرسول
الله (ص) فهي اكثر من الاحاديث المفردة . فتمت
خبران عن عائشة (رضي) يقول اولهما : « ان ابا بكر
(رضي) دخل عليها ومعه جاريان في ايام منى .
تدققان (تضربان بالدف) وتضربان : وانثبي (ص)
متعش بثوبه . فانتهرهما ابو بكر : فكشف انثبي (ص)
عن وجهه ، وقال : دعهما يا ابا بكر ، فانها ايام عيد »
ويقول الثاني : دخل على رسول الله (ص) وعندي
جاريان تغنيان بغناء يماث . فاضطجع في الفراش .
وحول وجهه . فدخل ابو بكر (رضي) فانتهرني
وقال : مزمرا الشيطان عند رسول الله (ص) فاقبل
عليه رسول الله وقال : دعهما : وثمة خبر آخر
جاء في اسد الغابة يقول : مر رسول الله (ص) بحسان
ابن ثابت ومعه اصحابه سماطين . وجارية له يقال
لها سمرين تختلف بين السماطين . وهي تغني فلم
يأمرهم ولم ينههم (٢٥) .

ودخل الرسول (ص) بيت الربيع بنت معوذ
وعندها جوار يتنين . فقتل احدا منهن فلما دخل
النبي (ص) وفيما ابي يعلم ما في غد

فقال محمد (ص) : دعي هذا ، وقولي ما كنت
تقولين (٢٥) .

وهناك روايات اخرى ذكرتها بعض المصادر
الناخرة والقديمة . واولها خير انشاد نساء المدينة
عند استقبال النبي (ص) وهن يشرن بالدفر :
طلع البدر علينا
من ثنيات الدواع
وجب الشكر علينا
مما دعاك داع

ولم يند ان رسول عن ذلك .

واحتج القائلون بالاباحة بانواع اخرى من الغناء
والانشاد لم يند عنها الرسول (ص) والصحابة
وكانت قائمة كلها قبل الاسلام بعد ان غير المسلمون
وحوروا الفاظ ومضامين الكثير منها . وقد صنفها
وسندتها القرابي مضمنا كلا منها الاخبار والاحاديث
التي ذكرنا طائفة منها . وهي على ما ذكر سيده :

(٢٦)

انظر فارسي : المرجع ٢٧ .

(٢٥) ذكر فارسي هذا الخبر بصفة اخرى ، وقد ثبت د. حسين
نصار نص الخبر في الهامش كما جاء في (اسد الغابة
١٩٦/٥) انظر فارسي : المرجع ٢٧ .

الاول - غناء الحجاج : فانهم يدورون في البلاد
بالطبل والشاهين والغناء ، وذلك مباح لانها
اشعار تلمت من وصف الكعبة والمقام والحطيم
ومزموم وسائر المشاعر ووصف البادية وغيرها .

الثاني - ما يستاد الغزاة لتحريض الناس على
الغزو . وذلك مباح كما للحجاج .

الثالث - الرجزيات التي يستعملها الشجعان في
وقت القتال يعني ما يرتجزه وينشده
القاتلون .

الرابع - اصوات النياحة وتغانيها وتذليلها في
تهيج الحزن والبكاء وملازمة القابة والهمز
وهي قيمان محمود ومذموم .

الخامس - السماع في اوقات السرور تأكيد
للسرور وتهيجا له ، وهو مباح ان كان ذلك
السرور مباحا كالغناء في ايام السيد وفي العرس
وفي وقت قدوم الغائب وفي وقت الوليمة .
وعند ولادة الولود وعند ختانه وعند حفته
القران العزيز . وكل ذلك مباح لاجل اظهار
السرور به ومن هذا القسم ساق القرابي
احاديث عائشة (رضي) سائلة الذكر واثار
توثيقا نيا الى ان بعضها جاء في صحيحين يعني
صحيح مسلم وصحيح البخاري . قال : فريدة
الاحاديث حكما من الصحيحين وهو نص
صريح في ان الغناء واللعب ليس بحرام وفيه
دلالة على انواع من الرخص .

السادس - سماع العشاق تحريكا للشوق وتسليفا
للفس . . وهذا حلال ان كان المشتاق اليه
ممن يباح رساله كمن يعشق زوجته او
سريته .

السابع - سماع من احب الله وعشقه واشتاق اليه
لقائه . . الخ .

هذه الاصناف باستثناء السابع كانت شائعة
في الجاهلية وقد ابيحت في الاسلام او لان القران
والسنة . لم ته عنها ولكن تعاليم الاسلام وادبه
قرشت عليها تغييرات تناولت الشكل والمضمون .

وكانت هذه الاحاديث اضافية الى الايات
القرآنية الكريمة عمدة الذين قالوا بالإباحة سواء
كانت مطلقة ام مقيدة .

اما القائلون بتحريم الغناء والسماع فقد
احتجوا بما روى جابر عن النبي (ص) انه قال : كان
ابليس اول من ناح واول من تغنى . واحتجوا بما
روى ابو امامة عنه (ص) انه قال : « ما رفع احد
صوته بغناء الا بعث الله له شيطانين على منكبيه »

يشربان يامقايهما على صدره حتى يمدك» وأحدث
الاول مشكوك فيه وينسب ايضا الى الامام علي .

اما الثاني فقد اخرج ابن ابي الدنيا في كتابه
(ذم الملاهي) والشراني في (المعجم الكبير) وهو حديث
ضعيف . ويظهر ان الغزالي الذي يؤيد الاباحية
تقدم تقديم هذين الحديثين الضعيفين .

واحتجوا بما روى عقبه بن عامر ان النبي (ص)
قال : كل شيء يلهو به الرجل فهو باطل الا تاديبه
فرسه ورميه بتوسه وملاعبته لامراته . ويعلق
الغزالي قائلا قوله « باطل » لا يدل على التحريم
بل يدل على عدم الفائدة (٢٦) .

واحتجوا بما روى عن عائشة ان النبي (ص)
قال : ان الله تعالى حرم القينة وبيعها وشبهها
وتعليقها . ويرى الغزالي ان هذا يشير الى تيمان
الحايات لا غير .

ونقلوا ان عبدالله بن عمر سمع صوت زمارة
راع فوضع اصبعيه في اذنيه وقال حين سئل عن
السبب : رايت رسول الله (ص) سمع زمارة راع
فوضع مثل هذا .

وهذا الخبر لا يدل على التحريم ولا يقطع
بالكراهة لان الخبر لم يشير الى ما كان يقضي به الراعي
وكيف كان يزهر فربما كانت الاغنية فاجسه او
مبتذلة او مشيرة للضمائم والاحقاد (٢٧) .

واحتجوا بما روى عن عبدالرحمن بن عوف
ان الرسول (ص) قال : انما بهيمة عن صوتين
احمقين فاجرين صوت عند سمعة وصوت عند
مصيبة . وروى هذا الحديث بطريق آخر زياده
(نعمه لعب واهو ومزامير الشيطان) واستندوا الى
ما روى عن ابن عباس ان النبي قال : بعثت بهدم
الزمار والطنبل . وهو حديث ضعيف . وقد نقل
بطريقة اخرى بصيغة اخرى وهي « بعثت بكسر
المزمار » . وحدثوا بما روى عن الامام علي بن ابي طالب
ان النبي (ص) قال : اذا فعلت امشي خمس عشرة
خسلة حل بها اليلاء فذكر منها : اذا اتخذت القيان
والمعارف .

وذكرت الخصال الخمس عشرة باستناد آخر
لابن جرير . وجاء في كتاب السنن لابن ماجه خبر
باستناد الى صفوان بن امية قال : كنا مع رسول الله
(ص) فجاء عمرو بن قره فقال : يا رسول الله ان
الله عز وجل قد كتب على الشقوة فما اراني ارزق

(٢٦) الغزالي نفسه .

(٢٧) تلييس ابليس ٢٢١ .

الا من دق بكفى قاذن اي في القناء في غير فاحشة .
فقال رسول الله (ص) لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة
تبعين . وقد ربح الرسول عمرو وتذره بالعقاب ان
فعل ما يتناه عنه .

وعلى الجملة كانت هذه المجموعات من الايات
وتفاسيرها ومن الاحاديث والنسب واجلها مدار
مباحث وسواها الفقهاء ورجال الدين وقد شملت
فيما شملت . وهو امر بدني . الآلات الموسيقية
والذين قاتوا بالتمزيق او انكراهة اجازوا استعمال
الطنبل والشاهين والتفسيب والدف لان الحجاج
يستخدمونها وجرروا امير المؤمنين الزهر ايضا
والحنج والزمار والرباب . . الخ ويرى الغزالي
ان هذه الآلات قد شملت لانها شعار اهل الشراب
والمخنثين . في حين يؤكد الفقهاء الذين حرموها انها
تستوفى النفوس وتثير الرغبات والشهوات الحادة
على ارتكاب المحرمات ولا سيما الزنا وشرب الخمر .

X X X

ولا شك في ان انتشار القناء والموسيقى
والموسيقى منذ اواسط العصر العباسي الاول اي
منذ صدر الدولة العباسية في اواسط وواخر القرن
الثاني لاسباب وعوامل عديدة كانتقال الخلافة الى
العراق وازدياد الثروات . وكثرة الجوارح والقيان
والقنمان . والاحتكاك والامتزاج بالفرس والروم
والسريان والنبط وغيرهم ، وتقدم وتطور فن
الموسيقى والقناء . وازدهار الشعر وتحسن
الاحوال الاقتصادية . الخ .

هذه العوامل وغيرها جعلت الموسيقى والقناء والسمع
تغلغل في جميع الاوساط الاجتماعية لا تقتصر على
طبقة دون طبقة ، او فئة اجتماعية دون فئة
اجتماعية اخرى . واتارت هذه الموجة ، وموجات
المجون والزندقة والبدع والتحلل والحركات
المشجعة على التعبير والقلق الروحي والفكري
والتحلل الاخلاقي . اثار كل هذا موجات مضادة
في الوسط الديني . والاوراسط الاخرى الميالة الى
ادب الجدة والاخلاق او الداعية الى اتباع السلف
الصالح ، فلم يكن في وسع امة المذاهب وجمهور
الفقهاء ان يتجاهلوا في امر القناء والموسيقى والسمع
فمالوا الى التشدد والصرامة والتزام جانب التحريم
والكراهة والنهي والتحذير والترهيب للتخفيف من
شددة الموجات والفتواهر سالفة الذكر . والحيولة
دون تحوّلها الى مد جارف يدمر سلطان الاسلام
ويشجع حركات اللحاد والزندقة والتحلل . ولهذا
راينا رؤساء المذهب اربعة يمسكون بكراهة القناء
والموسيقى والسمع ويقيمون ما ينجيزونه منها بقيود

تَفْصِيلُ الْإِسْلَامِ الَّذِي تَرْجُمُهُ بِشُرُوتٍ : بَيَانٌ بِإِدْلَالٍ عَلَى
 * بَيِّنَةٍ * الْبَاطِلِ * فِيهِ * .

« هذا ما نقل في الاقاويل . ومن طلب الحق في التقليد فلهما نستقصى تعاريف تعدد هذه الاقاويل فيبقى متبهما او مائلا الى بعض الاقاويل بانتهاى . » قال ذلك تصور : بل ينبغي ان يطلب الحق بطريقة بالبحث عن مدارك الخطر والاباحة كما ستذكره ١٩٠٥ وثمة اقوال اخرى كثيرة منسوبة الى ائمة المذاهب الاربع ذكرها الاخرون ونسبوا بعضها المتشددون من القائلين بالكراهة والتحرير من القواعد المتأخرين ولا سيما ابن الجوزي الذي كان يعدم سماع المتصوفة ويرى انه بدعة خطيرة . مع العلم ان هؤلاء المتشددين وفي مقدمتهم الحنابلة قالوا بجواز التقني بأشعار الزهد والوعظ والحكمة . قال ابن الجوزي : « ومن ذلك اشعار يشهد بها المترهدون بطريق ونلاحظين تزجج القلوب الى ذكر الآخرة ويسمونها الزهاديات كقول بعضهم :

يَا غَاوِيَا فِي غَمَلَةٍ وَرَاحَةٍ
إِلَى مَتَى تَتَحَمَّلُ الْقِيَامَ
وَكَيْفَ إِلَى كَيْفٍ لَا تَخَافُ مَوْقِفَا
يَسْتَنْطِقُ اللَّهَ بِهِ الْجَوَارِحُ
يَا هَجِيَا مِنْكَ وَأَنْتَ مَبْصُرٌ
كَيْفَ تَحْتَمِلُ الطَّرِيقَ الْوَاضِحَا

فهذا مباح أيضا وإلى مثله أشار أحمد بن حنبل في الإباحة فيها إنيانا به كاورس عن . . . عن . . . قال : سمعت أبا حماد العتباتي يقول لأحمد بن حنبل : يا أبا عبدالله مدد القصاص الرقاق التي في ذكر الجنة والنار أي شيء تقول فيها فقال : مثل أي شيء ؟ قلت : تقولون :

اِذَا مَا قَالَ رَبِّي
اِنَّمَا اسْتَحْيَيْتَ تَعَصِي
وَتَخْفِي الذَّنْبَ مِنْ خَلْفِي
وَبِالْعَصِيَّانِ قَاتِلِي

مقالہ : اعد علی ۔ قاعدت علیہ ۔ مقام وردخل
بیتہ ورد ایاب ۔ قدمت تحبہ من داخل البیت
وہو یقول :۔۔۔ آیات ۱۶۱۔

ولكن عدداً غير قليل من الفقهاء من اتباع
الذهب الأربعة نقلوا عن المتقدم أموالاً تبين السماع

(۴.) نقشه TV.

(21) ابن الجوزي : نفسه 218 .

والغناء وبخاصة السمار والفوز العفيف والاشجار
الاخرى التي لا تفتح على المجون والفحش او تنهى عنه
وبدخل من هذا كثير من الاغراس والوسومات
كالديع والحكمة وانواع عديدة من الترسد والبركة
وغیرها . وقد شجع هذا الاتجاه التصوفية بالاسس
التمسك باباحة السماع والدعوة اليه حتى صار
السماع مقاما من مقامات الصوفية اضيف الى هذا
ان بين هذه المذاهب الاربعة من لم يكن شديدا
لصفت بها لفتته عن التفرغ الى السماع او الكراخية .

وقد تناقلت كتب الادب اخبارا من هذا القبيل
فان عبدربه في كتاب العقدة يغفل قصة ابي حنيفة
سبحانه ان كان يشرب بل لينة وبغلي بقول المرجي :

السماعوني راي نفسي افساعوا

ليوم كريمة ومسداد تفسر

ولا م يسمع ابو حنيفة دونه في بعض الليالي
سأل عنه فبطل له ان العسس قد اخذوه فذهب الى
والي الكوفة وتشفع له فاطق سراحه . وليس لدينا
ما يثبتنا على رفض هذا الخبر الدال على ان لباد
الفتنة لم يكونوا شديدي التمسك في مثل هذه الامور
لعدم نزول آية تحريمها صراحة لوجود ما يؤيد الاباحة
ولا سيما في الاعياد والمناسبات الاجتماعية الاخرى
وانجد اخبارا كثيرة من هذا القبيل في كتب الادب
والتاريخ والسير والنفس والحكايات .

x x x

لن حذر الفاسير والتاويل لبعض الآيات
والاحاديث واتصال الرسول احيا واتوال الصحابة
واحكام الفقهاء التي ذكرناها نذل كما لاحظ عارم
وتحذر ان الاسلام « حاول ان يضع ثقلنا في السماع »
استنباطا من عدد الاحاديث والآتوال المتعارضة
الطريقة : « ذهبت المذاهب الاربعة الى تحريمه »
والاصح كراخية : على الرغم من ان الفقهاء وغير
الفقهاء كتبوا مئات الرسائل ليبرهنوا على عكس
ذلك « وارى انهم لم يغفلوا عن تأثير الموسيقى
الروحاني او النفسي كما نل (فامر) وكتبهم
تذكروا بالتأثير السببي الذي يبحث على الزنا
والشرب والسفك والمجون . . الفح وليس من العقول
ان يهتموا بتأثير الموسيقى الروحي الايجابي فتضعف
حججهم القوية هذه . علما بان سواد الناس قديما
وحديثا يعدون الموسيقى والغناء اول ضرورات الملل
والطرب ويتأثرون بها التأثير الذي يخشاه الفقهاء
والتورمون فلا تتوقع والحالة هذه ظهور الاهتمام
بالتأثير النفسي والروحي والتمسك فيه عند الفقهاء
ولكن هذا الجانب كان يحظى باهتمام الادباء ومحتري

الموسيقى منذ صدر الدولة العباسية : فقد شخص
شعرا في اوصافهم واقوالهم هذا التأثير . ثم جاء
الفلاسفة ومن تأثر بافكارهم من الكتاب والموسيقين
والحكماء والصوفية واخوان الصفاء فابتدأت مرحلة
التفصيل والتحليل والبحث الجمالي في الموسيقى
والسماع . وقد ظهرت البوادر القوية الاولى لهذه
المرحلة منذ اوائل القرن الثالث الهجري متمثلة فيما
ترسده النخدي فيلسوف العرب زهير بن علي
النخعي وما تقاته ابن خرداذبه وسائر الذين استفادوا
من الكتب والرسائل المنقولة من اليونانية والسريانية
والفارسية .

لقد كان تأثير الموسيقى الروحي او النفسي
معروفا اذن قبل الاسلام وبعد ولا سيما في المسابد
والكتائب . ولهذا وقف الاسلام موقفا خاصا متميزا
كما مر بنا . ومن هذا التأثير او التأثير يقول فارسي
منه : « ثم انني صيغ العسراف والساحر من
قديم ارضهم سيطرتهم المجهية على الشعب » (١)
ولما بدأت ونشطت حركة التدين والتأليف اتضح
هذا الامر ايضا تناقله الرواة واثبتته الاخباريون
والمفسرون وفيما كتبه الادباء والموسيقون الكبار
والرواة والفناني وجامعو السراجم والسير . حتى
انما لم نلونا جميع ما ورد في مؤلفات العصر العباسي
الاول وحده (١٢٢ - ٢١٧ هـ) من الذين جنوا من
سماع الغناء او ماتوا او قاموا بالعمل غريبة . وما
ذكره عن تأثير الموسيقى في الحيوان كالابل والخيول
والغنم والغزلان والطيور والسمك والافاعي
اجل . . لو فعلنا ذلك لكانت لدينا كتاب كبير . وفي
كتاب الحيوان للجاحظ نماذج كثيرة من هذه المادة
متفرقة هنا وهناك تقدم لنا نماذج من هذه المادة
الواسعة كتوله في فصل (الحيات) « وانر الصوت
عجيب . وتصرفه في الوجوه اعجب ، فمن ذلك ان منه
ما يقتل كسوت الصائقة . ومنه ما يبر النفس حتى
يفرط عليها السرور فتعلق حتى ترقص ، وحتى ربما
رمى الرجل بنفسه من حائل وذلك مثل الاغاني
الطرية . ومن ذلك ما يكمد . ومن ذلك ما يربط
العقل حتى يهني على صاحبه كسوه عدد الاسوات
المشجية والقرويات القديمة . وليس يعزبهم ذلك من
قبل المعاني لانهم في كثير من ذلك لا يفهمون معاني
كلامهم . وقد بكي ما سرجوبه من قراءة ابي الخوخ
ذليل له كنهه بكيت من كتاب الله ولا تصدق به :
فقال : انما ابكاني الشجى . وبالاغوات يؤمون
الصبيان والاطفال . والدواب تصر اذانها اذا غنى
المكاري . والابل تصر اذانها اذا حدا في آثارها

(٢٢) فارسي . ١ .

المادي . وتزداد نشاطا وتزيد في مشيها ويجمع بها
(اي بالاصوات : الحياتيون السمك في حظارهم
التي يتخللونها له . وذلك أنهم يخبرون بعضها ببعض
ويطعمون فتقبل اجناس السمك شاحصة الانصار
مصغية الى تلك الاصوات حتى تدخل في الحفرة .
وتشرب بالانساس للطير وتصاد بها . ويشرب
بالانس الاسود بعد ان خيلت مشربها الاصوات . وقال
ساحب المنطق : الاياتل تصد بالصغير والغناء وهي
لا تنام ما دامت تسمع ذلك من حاذق الصوت ،
ليستغلونها بذلك وباتون من خلفها فان راوحسا
مسترخية الاذان وتبوا عليها . وان كانت حاصدا
الاذان فليس اليها سبيل والصغير ينفق به الدواب
الماء . وتنفق به الطير من البذور . . الخ فالحيية
واحدة من جميع اجناس الحيوان الذي للصوت من
طبعه عمل . . الخ ٢٢٠ وقد توسعت وتشخصت
هذه المادة في العصور التالية ولا سيما في كتب
التصوف . وجاءت في الطرف وواضح من القمص
وانتقدت في الاسرار التي تكون منها نوع خاص من
الخرافات والاساطير الشعبية وابطالة من الحيوان
والطير والزواحف والحشرات فصار من الانس
والجن . فالطير والرحش كانت تصفى الى النبي
داود (ع) والانتين والتسعين نعمة التي تصدرها
منجوتة المبركة وبعض من يسمعه يموت من الطرب
وقد أصبح ما ورد من صوت داود وموسى في
القران الكريم وفي كتب التفسير من أهم حبيب
انصار اباحة الموسيقى والغناء والسماع حتى لا تكاد
تخلو رسالة او كتاب من ذكره ٢٢١ . وقد عرفت
العرب من قديم الزمان قوة الموسيقى النفسية
ومناجيتها . فهم يرون الجميل بسهل قيادة الانحان .
والحيات تصجر والنحل يركب في انشادها والطير
يكون مبهمة في صوت الموسيقى ٢٢٢ . انشاد القرآن
يسهل حيدها وقيادها بالاصوات المنفردة والانحان .
وانتهرت العرب بعد الاسلام بما في لغة القران من
موسيقى تعبيرية معجزة . . ويطول الكلام لو مددنا
تحدث عن ادراك العرب لتأثير الموسيقى منذ القدم
وانتشرت الادلة على ذلك في الشعر العربي والادب
وعلى وجه خاص في الادب العربي القديم . والتأثير في
من سائر الشواهد والبراهين . ولكن السؤال الذي
كان وما زال يبتول في الاذهان هو : ما هي العلاقة
بين هذه الموسيقى الروحانية النافعة وتلك الموسيقى
التي يرى الفقهاء انها تدعو للسخر والزنا وغيرها من

(٢٢١) الحيوان ٧٧/١ - ٧٨ ط . دار الكتاب اللبناني .

(٢٢٢) انظر : العقد الفريد : ١٧٩/٢ ، كشف المحجوب .

(٢٢٣) العقد الفريد ١٧٧/٢ .

(٢٢٤) الاغاني ٥٢/٥ الغزالي : الاحياء ٢١٩ .

الردائل ! يرى فارمر ان الصوفية قد اجابوا عن
هذا السؤال يمثل قول انذاراني : ١٨٢٠/ .
السماع لا يجرى من القلب ما ليس فيه ٢٢٥
وانهم . اعنى الصوفية . قد جعلوا الناس مستغنيين
لما فعل الحبيب يربى صاحب كشف المحجوب .

١ - الذين يسمعون المعنى الروحي

٢ - والذين يسمعون الصوت (المادي)

ويقول : واكمل حالة نتائجها الطبية ونتائجها النفسية .
وان السماع الاصوات المنفردة يجلو الجوهر الذي
يسبق منه الرجل . فان كان الجوهر نقيا آثار الغناء .
وان كان خبيثا آثار الخبث . واذا كان مزاج الانسان
فاسدا فانه يستمع الى ما هو فاسد ايضا . ثم
يذهب قائلا : والسماع النقي انما يكون في سماع
الانبياء كما هي في حقيقتها . ثم يورد اقوالا للصوفية
كقول ذي النون : السماع تأثير انهي يترك القلب
لرؤية الله (الصوفية) وان اولئك الذين ينصتون
بأرواحهم يصلون الله . اما الذين ينصتون اليه
بجواسيم وشهواتهم فيسقطون في المصيبة (٢٢٨) .

واقوال الصوفية كثيرة في هذا الاتجاه في تحليل
وتأثير التأثير بالموسيقى والسماع . واول الحبيب
السابق عن الجوهر النقي والجوهر الخبيث وعلاقته
بالتأثير الموسيقى مستمد من الفلاسفة الاغريق :
وقد رددت الترجيكون والفلاسفة المسلمون وعلماء
الموسيقى وسائر المتأثرين بالثقافات النقلة . وقد
صور الفصل الذي كتب الغزالي في الاحياء هذا
الاتجاه التحليلي لتأثير الموسيقى خير تصوير كما
سنرى بعد قليل .

والفرق بين هذه المرحلة المتسقة في تفسير
التأثير بالموسيقى والسماع . سواء كانت فلسفية
او صوفية وبالمرحلة السابقة التي مثلها اقوال
الاجيال الاولى من الادباء والاجيال التالية التي
تأثيرهم والتي تبنتها الاجيال الاولى من علماء الموسيقى
والؤلفين فيها ابتداء من الخليل بن احمد الفراهيدي
فابراهيم الموصلي فابن اسحاق فابراهيم بن المهدي
.. الخ الفرق هو ان اهل الادب قرنوا الموسيقى
والغناء والسماع بالشعر . ونفسوا الكلام ليشهدوا
الى القول بانها كالشعر . . حسنة حسن وقبيحة
قبيحة . فهي اذن غير محرمة بل مباحة . وهي ايضا
غير مكرهة مطلقا كراهة . انما المكروه هو تبنيها
ويصنون بذلك الاسماء وربما الاسماء العظيمة على
المصيبة . وواضح ان هذه النظرة سطحية ولا يصح

(٢٢٥) الاحياء ٢٢٠ .

(٢٢٨) كشف المحجوب ٢٠٢ - ٢٠٣ وانظر فارمر ٢٨ .

اعطاؤها الأبعاد الجمالية الاستطبيقية التي ادركها نقاد الشعر الإندمون ولا سيما المتأثرون بأرسطو . فقياس الشعر معروف لأن المعنى هو الذي يبيته ويحدد ولكن ما هو قبيح النغم الذي يتجمع أو يؤدي إلى القبح القبيح ؟ ولو سلمنا بأنهم يعنون أو يقصدون بعض الانحياز التي من طبيعتها إثارة الشبهات والتحريض على ارتكاب الأفعال المحرمة والمكرهة فهل كل من يسمع اللحن نفسه سواء كان عالما أو حكيما أو زاهدا أو رجلا عاميا يشعر بنفس الشعور ويندفع لإقتراح الفعل المحرم نفسه ؟ وارى أن استعارة حجج إباحة الشعر المستندة إلى موقف الرسول (ص) ومحابته (رضي) من الشعر والنساء واستخدامها لإباحة الفناء والموسيقى والسماع بالطريقة اللبقة التي اتبعها ابن عبد ربه وابن قتيبة وأوائل النقاد لا تقدم الإجابة الشافية عن هذه الأسئلة وأمثالها . إلا أنها قوية وسليمة من وجهة النظر الفقهية لأن الفتفاء يسمي المعنى المفهوم ولا يسمي ألفن من حيث هو فن . ولهذا يكاد يتناسب موقفهم من كلا الطرفين فن الشعر وفن الموسيقى والنساء والسماع ، وهو موقف يتبرئ لنفس عوامل الضعف لأن القرآن والسنة لم تقطع بتحريمهما ، فضلا عن أنهما أي القرآن والسنة يتضمنان حججا من جانب الإباحة لكلا الطرفين وإن كانت هذه الإباحة متينة ببعض القيود . ولا شك في أن العرب والمسلمين نقادا أو غير نقاد ، كانوا أقدر على فهم وإدراك (فنية) الشعر أما إدراكهم (لفنية) اللحن فكان الضعف بكثير . ولهذا كانت قضايا الشعر الفنية وما زالت تغذي قضايا الموسيقى . لا في ميدان الجدل الفقهي وحده بل في ميادين النقد التقني والاستطيقى فتواكبت لذلك مراحل تطورها : فكلما ان نقد الشعر كان ينتشر القرنين الثالث والرابع ليكسب أبعادا وعناصر جديدة ، وينتقل إلى مرحلة أعلى وأرفع بتأثير امتزاج الأعوام والثقافات وتطور الحياة الفكرية والعلمية والاجتماعية . . الخ كانت الموسيقى بما حققته من انتشار وتطور والتشاقف تتمثل هي أيضا من مرحلة تقنية وتقيدية وفكرية أدنى إلى أخرى أعلى وأغنى وأعمق : كانت تتحول من مرحلة التدقيق والتحليل البسيط إلى مستوى التدقيق الفني والجمالي والتحليل النفسي والفلسفي والصوفي . ولعل مؤلفات الكندي فيلسوف العرب وإن لم يكن المؤلف الوحيد في هذا العصر خير ما يمثل هذه النقطة . فالآخرون ممن ألف في الموسيقى رغم كثرة : كيهن بن علي آل المنجم وابن خرداذبة وثابت بن قرة والسرخسي وغيرهم كثير لا يدانون الكندي في عقله الفلسفي فبعضهم كالسرخسي كانوا

من تلاميذه ٢٩٠ . وألفت بضع مئات من الرسائل والكتب بين عصر الكندي وعصر الغزالي وابن سينا وهي مدة تقارب القرنين . وقد عد منها فارسي نحو ٢٥٠ كتابا ورسالة . منها في ذم الملاحى وتحريم الموسيقى والسماع ، ومنها ما كان في الدفاع عنها وتبريرها وتحليلها وإباحتها . وأكبر الفتن إن كتب التراجم والقياس تهوى الشعر من هذا العدد وأكبر الفتن أيضا أن المواد والعناصر والحجج التي وفق الغزالي في إيجازها وعرضها في كتاب الأحياء لم تكن خالصة له . لأنها هي نفسها كانت الشغل الشاغل لذلك القبيح الغزير من الرسائل والدراسات التي سبقت الغزالي أو ظهرت في عصره . ونكر اطلاع الواسع ، وثقافته الفلسفية والفقهية العميقة ، وإيمانه الثاقب على العاطفة والعقل معا . وتوجيهه المتواصل نحو التوفيق بين الفكر الفلسفي والفكر الديني ، وبين الفقه والتصوف ، وبين مشاغل الفكر وحقائق المجتمع الثاقب في عصره وقبل عصره ، وهي التي قرنت بقاء الشعر والفناء والموسيقى والسماع ، ثم المنزلة العلمية والدينية والفقهية الرفيعة التي وصل إليها الغزالي والاحترام الوافر الذي حظي به في الأوساط العلمية والشعبية كل هذا جعل الفصل الذي أبدعه في كتاب الأحياء يبدو وكأنه الحد بل الفتوى الحاسمة في تاريخ المسئلة المزمنة بين الفقه والموسيقى والسماع بوجه عام ، وبين الفقه والنظريات والتطبيقات الصوقية في السماع بوجه خاص ، وميزة الغزالي في فصله هذا لا في تناول عناصر المسئلة ومشروعاتها الرئيسية بل في تسميتها وبحثها بطريقة منهجية : أي في (منهجيتها) أن صرح هذا التعبير لقد بدأ بإيجاز قضية التحريم والكراهة والإباحة وأوجز حجج أصحابها ونافقها . وانتهى إلى أن تحريم السماع لم يتم على نص ولا قياس على نص وقد عرضنا في بداية هذا البحث أهم تلك الحجج والأدلة فلا ضرورة لإعادة هنا . ولكن الغزالي لم يدخل في هذا الموضوع الجاف رسال بل مهد له بلفظ يشوق القارىء إذ تكلم أولا عن السماع وتأثيره في الإنسان والحيوان ولكن بإيجاز ثم انتقل إلى تحليل الفناء وعناصره وهي الأصوات وسبقها إلى صوت طيب . وصوت طيب موزون ثم كلام موزون مفهوم وهو الشعر ، وقال إنه ليس فيه (يعني الشعر) إلا في كونه مفهومًا . ثم أورد الحجة التي تداولها الأدباء ولكنه استند إلى قول الشافعي : وتلك براعة ولباقة لا يجيدها إلا العلماء من طرازه . فلاستناد إلى كلام

أديب شيء . وإلى امام مذعب كالشاعري شيء آخر وهي : أن الشعر كلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح . ثم ينتقل إلى موضوع تحريك السماع القلب وتأثيره في المشاعر وأعضاء الجسم ويقرر أن الله تعالى سخر في مناسبة النعمات الموزونة للأرواح حتى أنها تؤثر فيها تأثيراً عجيباً . فمن الأصوات ما يفرح ومنها ما يحزن ومنها ما ينوم ومنها ما يضحك ويضطرب ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس ولا يخفى أن يثقل أن ذلك اتهم معاني الشعر بل هذا جار في الأوتار حتى قيل : من لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره فهو قاسد المزاج ليس له علاج فهو يقرر هنا أن التأثير بالشعر الموزون النغم أو مجرد الإنغام لا يشترط فيه القيم ويستشهد باستجابة الأطفال والحيوانات . . . الخ المهم أنه ينتهي إلى القول بأن : تأثير السماع في القلب محسوس ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الرخاءية . زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور بل على سائر البهائم فإن جميعها تتأثر بالنعمات الموزونة . وبناء على هذا يؤكد أن النظر في السماع باعتبار تأثيره في القلوب لا يجوز أن يحكم فيه مطلقاً بباحة ولا تحريم . بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال والأشخاص والنعمات .

وينتقل الغزالي من هنا إلى تفصيل هذا الاختلاف باختلاف الأحوال وهي عند ثلاث مستحب ومباح ومكروه وحرام فالمستحب أن غلب عليه حب الله تعالى ولم يحرك السماع منه إلا الصفات المحمودة والمباح أن لاحظ له من السماع إلا التلذذ بالصوت الحسن . والمكروه أن لا يتزانه على صورة المخلوقين أي لا يتمثل ويصور تأثره بالنغم في صورة مخلوق وهذا يريد الغزالي فيما يبدو دحض حجج بعض الفقهاء الذين حملوا على المنسوقة ولا سيما الحجة القائلة بأن الحب : يقصدون الحب الإلهي (الغزالي) وسماع الأشعار في حب الله كفر لأن الشعور بالحب يدفع الإنسان إلى تصور صورة من يحب ربادة البشر من هذا أن يتصوروا المحبوب بشكل امرأة أو صبي أو أي شيء مخلوق أو (مادي) آخر ، وقد عاد الغزالي إلى هذه المقولة يتفصيل أكثر بعد ذلك حين أكد أن حب الأمور المنيوية لا يقيض مثل هذا التصور كحب الخير والفضيلة وسائر المعنويات ، وهو هنا متأثر بالفلسفة الأفريقية ولا سيما فلسفة أرسطو . أما الفقهاء فوجهة نظرهم أقرب إلى الديالكتيكية أو الجدلية من غير أن يتفلسفوا لأنهم متطرون من الفلسفة وطريقة الفلاسفة .

أما السماع الحرام فهو لأكثر الناس من الشباب ومن غلبت عليه شهوة الدنيا فلا يحسرك السماع منه إلا ما هو الغالب على ألبهم من الصفات المذمومة . ثم ذكر الغزالي الفناء والسماع المباح كغناء الحبيب والغزاة والفرسان المحاربين والنياحة المحمودة لا المذمومة . والسماع في أوقات السرور في الأعياد والأعراس وقدم الغائب والوليمة والولادة والختان وحفظ القرآن وغيرها مما اعتاده الناس . ثم سماع العشاق تحريكاً للوق وتسلياً للنفس ثم : سماع من أحب الله سبحانه وتعالى وعلمته واستشاق إلى لقائه فلا ينظر إلى شيء إلا رآه فيه ولا يفرغ سمعه قارع إلا سمعه منه أو فيه . ويشرح الغزالي هذا الشرب السماع من السماع المباح في نظره . وهو من أهم موضوعات هذا الفصل لأن الغزالي وإن كان يستمد بعض عناصر الموضوع من المصادر السابقة إلا أنه استطاع أن يطورها بمنطقه وأسلوبه المعروف وخلاصة قوله أن سماع المنسوقة يستثيرهم وينتهي بهم إلى الوجد الصوفي . وهو مأخوذ من الرشد والمصادفة أي صادف من نفسه أحوالاً لم يصادفها قبل السماع تنفي قلبه من الإكدار ويحصل بهذا الصفاء مشاهدات ومكاشفات هي غاية المحبين لله . ويؤكد الغزالي ويؤيد إمكان حب الله لأنه مصدر الوجودات كلها فلا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه . . . الخ .

ويطرح البحث أو مشيناً في تلخيص أقوال الغزالي ورحمته ويمكن قراءتها من كتاب الأحياء وقد لخص هذا الفصل وكتب عنه غير واحد من الباحثين (أبرزهم مؤرخاً أبو ريده في مجلة العربي) بطريقة تجعل القارئ يفهم أبرز ما جاء في فصل السماع والوجد من كتاب الأحياء .

المهم أن الغزالي نجح في أن يوفق بين الفقهاء والمتصوفة في هذا الموضوع كما وفق في غيره مستفيداً مما كتب سابقوه من فقهاء وحذماء وفلاسفة وسوفي وموسيقين وغيرهم ممن صنف في هذا الباب ، ففي كتابه عن الشعر نقرأ عنها عند الكندي وثابت بن قزوين والغزالي وابن سينا وفي رسائل أخوان الصفا وعناوين تناولتها كتب الأدباء ورسائلهم من أمثال النجاشي وابن تيمية وابن عيلون .

أما المتصوفة فقد أشار الغزالي إلى عدد منهم رائعين أقوالهم . وقد قدالت كتبهم مقبولات

(٤٠) محمد عبد الهادي أبو ريده مقال : الفناء والموسيقى مجلة العربي ، العدد ٢٥٢ ، تشرين الثاني ١٩٧٩ .

الصوفية ومواقفهم كرسالة القشيري واللمع للكلواذى
والكشف للصجوي وغيرها . وقد فاقهم الغزالي
في عرض الموقف بأسلوبه المختصر المفيد . وقد وفق
الغزالي في أن يكون ما كتبه فاسلا أو حاسما في هذا
المجائ فلم يصف الذين كتبوا بعده جديدا وإن تضمن
الموضوع عند بعضهم من التأخرين كالنويري في نهاية
الارب لانه اقتبس تفاصيل كثيرة لما ذكره الغزالي
وذكر كل ما جاء في الاحياء تفريبا سوزعا ايام بين
الموضوعات . وثبتت الاوساط الاسلامية بعد الغزالي
هذا المذهب من الغناء والموسيقى والسمع وانضم الى
جانبه عدد كبير من الفقهاء . ولم توفق بعض الحركات
الدينية في التاريخ الاسلامي التي تشددت في امر
الغناء والسمع او حرمت او منعت وحرقت كتاب
الغزالي ام تفلح في حمل جهاد المسلمين على تنوير
موقفهم الايجابي بعد ان رسخه الواقع التاريخي
للاجيال الاسلامية المتعاقبة .

ويبدو ان عصرنا الحاضر قد حرك القضية
واثار المشكلة بعد ظهور الاذاعة والتلفزيون والمسجلات
والتسجيلات التاليف الخطير لشرور الاغاني المبثثة
والسينما التجارية والبرامج الاذاعية والتلفزيونية
غير المتزمة بسياسة ثقافية واعلامية واجتماعية
وروحية رصينة . وقد اهتم بامر الغناء والموسيقى
والسمع والفنون بوجه عام عدد من رجال الفكر
الديني او المتزمين به من المعاصرين منهم ولكن
لم يحرموا احد منهم وإن اختلف الشدد ومنه
التزمت من مفكر الى آخر . ولا اظن ان القرن
الخامس عشر الهجري سيفير الموقف التقليدي
للمفكرين والجهاديين الاسلاميين ازاء هذا الفن بوجه
خاص . وإن كان الحاضر والمستقبل يتجه الى بلورة
سياسة ذات مواقف وعناصر واهداف واضحة على
نسب الواسع الجديد لغير التلفزيون والمذياع
والمسجل .

ما أسهم به المستشرقون الإسبانيون في الدراسات الاندلسية الإسلامية

بقلم الدكتور

مُحَسِّن جَمَالُ الدِّين

كلية الآداب/جامعة بغداد

أجداده . إذا كان حتماً هو من حملة الأقلام ومن مؤرخي الأدب ، ومن صانعي الحقيقة .

و (الاندلس) العربية الإسلامية . التي كانت الى الماضي القريب من صميم الوطن العربي . حيث اطاحت بها الاحداث . في متاعات الحروب . ودماء المعارك وآلام التشريد : وقسوة العقوبات في محاكم التفتيش . ففرقت أبناءها : وشردت رجالها . وامانت أطفالها : وسبت نساءها وقضت على الكثير من معالم حضارتها الفكرية .

ان من زار (الاندلس) اليوم تعثريه هزتان . ويشمل كيانه امران :

الاول : الاعتزاز والغشور والسرور والاستحسان : لما تركه اجدادنا العرب الكرام : والمسلمون العظام . هناك من مدن . وآثار : وتحف وقنون : ومن مخطوطات نادرة . ومن تقاليد عربية . وعادات اجتماعية . ومفردات لغوية : تمد الشعر . والأدب : والتاريخ الإسباني برواق لا ينضب معينها ولا تنقطع سلتها .

والثاني : هو الشعور بالنفمة . والاستعجان . والالام والتحرر : لما قرط به أولئك المستخذون في قضاياهم الوطنية . وامورهم القومية . ومصالحهم الشعبية . بحيث اسبحوا اداة في زمام الملذات : واسرى بيد الانانية والغايات : ! ففرطوا في مجد كان يجب ان يصوتوه : وفي حضارة كان عليهم ان يحافظوا عليها . فباعوا انفسهم وهم (ملوك اللطائف) في العصور الوسطى الى (ملوك الاسبان) نتيجة لاهوائهم الذاتية والفردية . واصبحوا يتساقطون امام هجمات جنود اسبانيا . ومرترقة أوروبا .

قال الشاعر (١) :

« مدوا القروح الى اضراف (اندلس)

وحكموا العدل بين الناس ميزانا »

« فكان تاريخهم في ارض (قرطبة)

للعلم نور وللأعداء نيرانا »

عودة للماضي وحديث عن الحاضر :

توخيت في هذه الدراسة ان اضع الواقع نصب عيني . شأني في ذلك شأن الكاتب الذي يريد الحقيقة . ويسعى اليها : وان يكشف الستار عن وجهها الجميل : الذي ربما قد شوخته ظلال انوهم . واقلام الحقد : وسحب الجبالة : ! !

وكان لزاماً علي ان اكون حكماً منصفاً لا يدفع به الحب الى تكرار الواقع : ولا تهمده الذات عن قول الحقيقة . ولا يأخذ الاعتزاز بالماضي الى الفرور بعدم تقدير الحاضر .

وما جبي الى (الاندلس) العربية الإسلامية الا من هذا القبيل : فكم اثارت قضاياها التاريخية : والأدبية . والفلسفية . والعلمية قينا الاعتزاز والفخر . والاحترام : والتجلة . كما اثارت في الوقت نفسه : قد دعمتنا ونحن نستجلي امجادها : وتاريخها رادياً . وتراثها الزاخر . في ان نقف موقف الحيادين والقضاة العادلين في ان نقول كلمتنا الفصل في ما يبرئ امام ابصارنا وضمائرنا في محكمة التاريخ !!

ان الاجيال الحاضرة والقادمة لتحاسب كلا منا فيما قدمه في خدمة بلاده وامته : ووطنه : وتاريخه

كما تنساقط أوراق الشجر عند هبوب ريح الخريف القاسي ، والبرد القارس !!

وكانت مسيحات السمرات والحباب تدوي في الأندلس . والغرب ، والشرق الأدنى ! وتصل إلى مقر السلطنة العثمانية في (الأستانة) تطلب العيون والتجدة . وتكرز أذان السلطان (سليمان القانوني) قد سمعت مسالمة عن سماع صرخات المسلمين في الأندلس بعد سقوط مملكة (غرناطة ١٤٩٢) وهناك وثائق دالة قد عثر عليها مؤخرا في المحفوظات العثمانية القديمة تدلل على صرخات المسلمين في الأندلس لطلب التجدة من سلاطين آل عثمان ١٥١٢ دون قائد أو نتيجة !!

محبة الأندلس :

نعم : لقد عشقت (الأندلس) وراثتها وأثارها كما عشقتها غيري من أخواني العرب ممن تراءوا عنها أو زاروها أو درسوها كما كتب المستشرقون المنصفون عن حضارتها ومدنيتها وأثارها الإسلامية الخالدة . قال المرحوم العلامة الأستاذ محمد كرد علي (٥) في (تحية الأندلس) مشيرا إلى مكانتها في الحضارة العربية والإسلامية والعالمية :

« في الأندلس لم يحو نصف مدنية العرب السامرة . وقصروا في أرجائها نحو ثمانية قرون كانت بجملتها وتفصيلها عهد السيادة والغبطة ، ودور ظهور التواضع وأرباب الإبداع والفرائح . ثم قال « كم أمة من أمة الحضارة الحديثة على كثر ما أقيمت وأوجدت لم تيسر لها حتى يوم الناس هذا أن تبلغ مكانة الأندلس » (٦) .

ويختم قوله هذا « أن الأندلس العربية الإسلامية كانت وما زالت مدرسة العرب المسيحية . تولى طلابها في شروحاتهم المثالية على علماء العرب ، فأكرمهم من مكارم أخلاقهم ، وأكرموا متواضعهم بما نظروهم . وما تشفى العرب على طالب قراء . والمعتزم بجماد ١٤١١ » .

ثم يتبرر الأستاذ (كرد علي) إلى وجود بعض الغربيين التافهين لفشل الحضارة الإسلامية العربية في ديار الغرب . « ليأمت من بواحي النفوس البريضة المثيمة » بالرب من وجود (الصليبيات الأندلسية العربية) التي دلت على عدل شامل : وعقل كامل ، ونظر نبل . وقد سماع . أريت على ما عمل من عملها في سائر البقاع والإساقاع (٧) .

من هم المستشرقون الأسبان ؟ وما أهم أعمالهم ؟
الاستشراق : حركة علمية تعنى بدراسة أوضاع الشرق وما أنه مدته بقديمه وحديثه بغيره وحاضره . وينشر ما يتعلق باللغة العربية . وبقيّة اللغات السامية والشرقية (٨) .

هذا ولم تكن حركة الاستشراق بالحركة الجديدة ، التي يرجعها بعضهم إلى القرن السادس عشر والتاسع عشر . بل إنما ترجع في جذورها إلى أيام نهضة العرب العلمية في الأندلس ، يوم أن كان يعد إلى جامعاتها ومدارسها أبناء الغرب ليدرسوا لغة الشرق .

قال الأب لويس شيخو اليسوعي (٩) : ليس درس اللغات الشرقية عموما والعربية خصوصا أمرا مستحدثا بين علماء أوروبا . كما يزعم البعض . بل ابتدأت الاقطار تتوجه إلى إحراز معانيها ، وانتقادات لائيا : منذ الفتوحات الإسلامية التي قربت أمم الشرق من تخوم البلاد الغربية . ولا سيما في جيات الأندلس وبعض جهات الروم .

وهو يجعل ازدياد قوة هذه الحركة وسرعة انتشارها في بداية القرن الثاني عشر الميلادي ويشير بان الأب (بطرس الكرم) رئيس دير كلوني ١٠٩٢ - ١١٥٦ م . بإيطاليا من أوائل من اعتنى بتقل الآثار العربية في اللاتينية عندما زار (الأندلس) وأعجب بأدب الأندلسيين وعلمهم . وعند عودته قام بترجمة بعض مؤلفاتهم (١٠) .

والراهب الإسباني الفرنسي ريموند لول R. Lull ١٢٣٥ - ١٢١٥ م من أشهر انصار اللغات السامية ومشجعها (١١) . ويتحدث لنا المستشرق (رودري بارت) (١٢) فيقول عن أهمية الدراسات الاستشراقية الإسبانية العربية بأن أول ترجمة للقرآن الكريم ترجع إلى القرن الثاني عشر سنة ١١٤٢ م حيث نقل إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الأب (بيتروس) رئيس دير كلوني الذي أشار عنه الأب لويس شيخو سابقا . « وكان ذلك على أرض إسبانية » وعلى الأرض الإسبانية وفي القرن الثاني عشر أيضا نشأ أول قاموس لاتيني عربي (١٣) .

ويستمر المستشرق (رودري بارت) في أن أول كرسي منظم لتدريس اللغة العربية كان بفضل (راييموندس لالوس) المولود في جزيرة ميورقة : حيث تعلم لغة العرب على يد عبد عربي « في قرنة » ويختم كلمته في مقدمة كتابه عن الدراسات العربية والإسلامية (١٤) بأن مسير المستشرقين اليوم قد برهنوا بدراساتهم العلمية عن تقديرهم الخاص

للعالم الذي يمثل الإسلام ومظاهره المختلفة والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة (١٥) .

إننا لا ننسى ما قام به الآخرون . في نفس التراث الإسلامي إلى العبرية - واللاتينية منسدة مدرسة (طليطلة) . وإمام حكم (القونوسو العالم) ملك إسبانيا Alfonso Sabio ومن أشهرهم الطبيب الفيلسوف (موسى بن ميمون القرطبي) الذي عاش في قرطبة ثم هاجر منها إلى الشرق وأعلن إسلامه والتحق بخدمة السلطان القائد (صلاح الدين الأيوبي) بمصر وسار طبيبا لأسرته . ثم زار بيت المقدس الشريف وأرتد هناك عن إسلامه ومات في فلسطين (١١) سنة ١٢٠٨ م .

واستمرت الدراسات الاستشرافية في إسبانيا شأنها شأن البلاد الأوروبية الأخرى التي كان من أغراضها العلم ، أو التبشير الديني ، أو القضاء التجارية . أو الاحتلال السياسي . أو الجدل الفلسفي في مسائل الدين الإسلامي ، أو معرفة لغة اللغة العربية ومداخل أبواب اشتقاقها ومنطقها وتاريخ تطورها . ودراسة أنساب قبائلها ، وأهجات عنانها . وتخطيط مدنها وطرقها، ونقوس سكانها كل هذا وغيره كتب عنه . ويبحث فيه المستشرقون الإسبان كما قام به زملاؤهم في دوائر الاستشراق الأخرى .

وكان من أهم من اهتم بدراسات الأندلس الإسلامية العربية من غير المدرسة الإسبانية ، يأتي في النظمية المستشرق الهولندي (رينهارت دورى) R. Dozy المؤرخ في لييدن سنة ١٨٢٠ م . والمتوفى فيها سنة ١٨٨٢ م . ثم المستشرق الفرنسي (ل . بروفنسال) L. Provençal مؤسس مجلة أريبكا (العربية) Arabica في باريس سنة ١٩٥٢ م الولود سنة ١٨٩٤ م والمتوفى سنة ١٩٥٦ م (١٧) .

طلائع المستشرقين الإسبان (١٨) :

إن المستشرقين الإسبان ينقسمون إلى فئتين:

الفئة الأولى : هم أبناء القرن التاسع عشر الميلادي وهؤلاء بدأوا يهتمون واقع إسبانيا (الحضاري) وتأثير الحضارة والمدنية الإسلامية فيها . وكانوا قد استيقظوا من سباتهم بعد أن رأوا أن لا متاح من إعادة النظر في دراسة الواقع الإسباني العربي : فآخذوا ينقبون في الأنار القديمة ويدعون لاصلاح الآثار الإسلامية المتبقية في قرطبة، وطليطلة،

وغرناطة : وأنشيطية لتكون مناسبة لقيام تاريخها العلمي والفني والاجتماعي . ولعل في أبحاث دورى (الهولندي ونائقه الثالثة ما كان باعثا لا يفاظ التمس . وبعث الشعور القومي لدى المستشرقين الإسبان .

وقد قامت الأستاذة إيمانويل مانتانارس دي سيررا (Mameela Manzanarez De Cirra) بدراسة طريفة عن المستشرقين الإسبان في القرن التاسع عشر الميلادي (١٩) وهي من منشورات المعهد الثقافي الإسباني - العربي في مدريد سنة ١٩٧١ وتحدثت فيها عن شريف المستعرب والمركبة الاستشرافية في تلك البلاد قبل القرن التاسع عشر وعددت أهم المستشرقين الإسبان في القرون السابقة للقرن التاسع عشر وذكرت كبار المستشرقين في إسبانيا قبل القرن العشرين ومنهم (٢٠) .

- ١ - خوسيه انطونيو كوتده D. J. A. Conde.
- ٢ - بيكوان كايكوس D. P. Gayangos.
- ٣ - فرنسيسكو سيونيث D. F. J. Sioneth.
- ٤ - لا توشه القطار D. L. y Alcantara.
- ٥ - خوسيه ليرجوند D. J. Lerchundi.
- ٦ - فرنسيسكو بونس بويكس D. F. Pons Boiques.
- ٧ - اما دورى اوس ريس D. J. A. de los Rias.

والكها لم بلغت استقامة متقية لعدم شمولية العالم الإسباني والمستشرق الكبير (فرنسيسكو قديره) F. Codera وهو من أصل عربي .

كما انشغل بذلك هو نفسه وبساحب القليل الكبير في دراسة النصوص (أو الشعر) من الإسبانية ونشر أهم مجموعة خطية تاريخية ، أدبية قيمة هي (المكتبة الأندلسية) المشار إليها دائما برمز (A. H.) وشأنه على ذكرها . وقد خلفه (قديره) تلامذة مشاهير في هذا الحقل جاءوا بعده وبعد تلامذة تلامذته .

ومنهم خوليان ريرا J. Ribera وأوس بلاسيوس R. A. Sin Pelacios (٢١) وأنجيل غونثاليث بلاتشا A. G. Palache وأشهرهم اليوم من شباب مدرسة (قديره) المستقيم (٢٢) الأديب الشاعر الدكتور غومر B. G. Gomez وتدير مدرستهم بالتطابق التاريخية والاهتمام بنشر بعض المخطوطات العربية الإسلامية التي يشيها (دير الاسكوريال) (٢٣) قرب مدريد El Escorial . كما أن بعضهم انصرف إلى دراسة الفلسفة الإسلامية

والتحريف الاسلامي وتأثير اللغة العربية في اللغة الإسبانية ؛ ووضع أسس نحوية لغوية لتعلم النحو العربي ؛ ومعاجم اللغة العربية - الإسبانية .

الفئة الثانية :

وهي الفئة التي جاءت في القرن العشرين وسارت على مدرسة الاستشراق القديمة ؛ من حيث تعلم اللغة العربية ودراسة جذورها . والاتفاق نحو الادب المشرق المعاصر والادب المغربي الحديث ؛ وما له من صلات وعلاقات بإسبانيا اليوم .

كما انها توجهت الى دراسة الادب العربي في العراق ؛ ومصر ؛ وسورية ؛ وفلسطين ؛ ولبنان ؛ وديار المهجر ؛ ويأتي في مقدمتهم اميليو غومز E. Garcia Gomez والدكتور مارتينيث مونثافيت P. M. Montavez والدكتورة ايونور مارتينيث مارتين I. M. Martin والدكتور الياس تيريس J. Vernet والدكتور خوان برنيت B. Teres

ومن المشرقين الذين ظلوا يلاحقون الابحاث والدراسات الاسلامية في عصورها القديمة وعلاقتها بالدراسات السامية والمشرقية يأتي في طليعتهم الاستاذ الدكتور خوسه ماريامياس J. Ma. Millas والاب الدكتور ديبث R. P. Diez والدكتور الاستاذ في العلوم الاسلامية ومترجم القرآن الكريم بترجمة معروفة تلميذ مدرسة (مياس) واعنيه الدكتور (برنيت) J. V. Gines من اساتذة جامعة برشلونة .

اهم المجلات الاستشراقية الاسبانية - العربية : (٢٩)

كان من الطبيعي عندما تأسست مدرسة الاستشراق الاسباني - العربي ؛ التي اعتنت بالحضارة الاندلسية الاسلامية ؛ وما يتعلق بها في بلاد الاسبان . وجيران اسبانيا - كالبرتغال - والمغرب - وصقلية . ان تسمى هذه المدرسة في احياء الدراسات العلمية والاثريه . وما له صلة وثيقة بالعربية والبربرية والمبرية وقد انقسم اصحابها كما مر علينا الى فئات عديدة .

فمنهم من كان يعني بالثقفة وقواعدها والتعريف وجاوره كالأب (آسين بلاسيوس) R. M. Asin Palacios . (٣٠) .

ومنهم من كان يعني بالتاريخ والآثار امثال (فرنسيسكو قديرة) F. Codera ومنهم من كان

يعني بالساميات امثال الدكتور خوسه ماريامياس J. Millas ومنهم من كان يعني بالعلوم عند العرب امثال الدكتور خوان برنيت J. Vernet .

ومنهم من كان يعني بالفكر الاندلسي الاسلامي والشرعية الاسلامية امثال انخيل غوثاليت بلانثيا A. Gonzalez Palencia ومنهم من كان يعني بدراسات اعلام الجغرافية والتاريخ امثال فرنسيسكو بونس E. Boigues Pons .

ومنهم من كان يعني بالادب والشعر الاندلسي الاسلامي . امثال اميليو غومز E. Garcia Gomez .

ومنهم من كان يعني بالادب القديم في بلاد الاندلس . امثال الياس توريس Elias Torres .

ومنهم من توجه نحو الادب العربي الحديث وتياراته وشعرانه وكتابه المعاصرين امثال الدكتور مارتينيث مارتين I. Martinez Martin والدكتور بدرو مارتينيث مونثافيت Pedro Martinez Montavez .

وكل هؤلاء الاساتذة لابد لهم من مجلة او مجمع او ناد يعبرون فيه عن آرائهم وينشرون فيه ابحاثهم ؛ ومن اهم تلك المجلات (٣١) .

١ - مجلة الاندلس Al. Andalus التي قام بتأسيسها العلامة الدكتور الاب (آسين بلاسيوس) M. A. Palacios سنة ١٩٢٢ فصدر عددها الاول في (مدريد) و (غرناطة) واستمرت بالصدور واشرف عليها (آسين) ثم تلامذته ومنهم (غومز) وهي مجلة تعنى بالادب ؛ والتاريخ ؛ والآثار . الاندلسية لا زالت تصدر حولية - باللغات الاسبانية ، والعربية - والفرنسية والانكليزية ، والالمانية .

والمجلة بعد موت صاحبها الاول وتقاعد الاستاذ (غومز) أصبحت تتأخر في صدورها ؛ كما ان اغلب من كان يساهمون في الكتابة فيها قد مات اكثرهم في داخل اسبانيا وفي خارجها .

٢ - مجلة الاكاديمية التاريخية الملكية : R. A. H. وهي مجلة تبحث في شؤون التاريخ واللغة كان من أبرز كتابها المستشرق آسين بلاسيوس والمستشرق بلانثيا والمستشرق اميليو غومز والمؤرخ رامون بنيديت بيدال R. M. Pidal .

٣ - مجلة الثقافة الاسبانية : Cultura a Española وتعني بالثقافة الاسبانية قديسها وحديثها .

١ - مجلة الدراسات الإسلامية : وهي من المجلات التي تهتم بدراسات إسلامية في إسبانيا المسلمة وفي خارجها .

وهناك مجلات إسبانية فرنسية مغربية ذات صلة بالدراسات لإسلامية الأندلسية أهمها :

مجلة هسبريس Hesperus التي صدرت ببائيس منذ سنة ١٩٢١ ولا زالت تصدر الآن في المغرب العربي .

ومجلة أراغون Aragon وهي من المجلات التاريخية الأثرية الإسبانية .

ومجلة (تامودا) Tamuda وهي مجلة أثرية تعنى بشؤون المغرب القديم - وإسبانيا .

ومن المجلات الجديدة في إسبانيا اليوم مجلة (المنارة) ومجلة (أوراق) .

ومن أهم مراكز تلك المجلات : مدريد - غرناطة - برشلونة .

كما صدرت نشرات ومجلات في المراكز الثقافية الإسبانية العربية في خارج إسبانيا - من أهمها مجلة (الرابطة) التي صدرت في مدريد - والقاهرة سنة ١٩٥٨ . وكان الشرف عليها الأستاذ الدكتور بدرو مارتنيث منتسايث P. M. Mantavez ولعل هناك بعض المجلات الاستشرافية في إسبانيا كانت قد صدرت واختفت ، ومنها لا زال يسير بصورة بطيئة .

كما لا تنسى الأبحاث والدراسات التي تعنى بالأندلس وتاريخ المسلمين في إسبانيا التي تقوم بنشرها في لغات مختلفة . مجلة (العهد المصري الإسلامي) في مدريد التي صدرت عام ١٩٥٢ ولا زالت تصدر حولية سنوية ، فيها دراسات بأقلام عربية وبأقلام استشرافية معروفة يشرف على تحريرها الآن الأستاذ المؤرخ الأندلسي المغربي الدكتور السيد عبدالعزيز سالم ، ودور النشر الإسبانية المتعددة في مدريد - وبرشلونة خاصة . أمثال دار سلفات Sivat وإيباسا Ibasas وغيرها .

مؤتمرات المستشرقين الأسبانيان ومهرجاناتهم العلمية (٢٢)

نحن نعلم بان أول مؤتمر للاستشراق كان قد عقد في باريس سنة ١٨٧٢م (٢٢) ثم تعاقبت المؤتمرات في مدن أخرى كلندن ، وليفن ، جنيف ، ورومه ، والجزائر ، واكسفورد ، وبرلين ، وفيينا ، وغيرها

من العواصم الأوروبية . وكانت هذه المؤتمرات تصدر مجموعات قيمة عن أبحاث ودراسة المساهمين فيها .

وكان الأسبانيان أقل نصيبا في عقد هذه المؤتمرات الاستشرافية لما أصاب بلادهم من حروب وكوارث وعزلة في الحربين العالميتين سنة ١٩١٤م وسنة ١٩٢٩م .

غير ان علماء الأسبانيان الكبار من المستشرقين ثم يهتموا الوسيلة في حضور ما كان يتم وبمقدار عن الاستشراق وكان من أبرزهم المستشرقون - قدبرا ، ورييرا ، وغومز - وبلاسيوس ، وسيمونيث ، الذي رآه في مؤتمر لندن سنة ١٨٩١ الأب العلامة لويس شيخو اليسوعي . وقد أخذ العجب من سعة علمه ، كما ذكر ذلك في كتابه تاريخ أدب اللغة العربية في القرن التاسع عشر (٢٣) .

وكان الذي أخذ نصيبا من الشهرة في المحافل العلمية الاستشرافية هو الأب انطونيو بلاسيوس ، بعد ان أصبح عضوا في (الأكاديمية الملكية الإسبانية) وألقى خطابه الشهير في ٢٦ كانون الثاني ١٩١٩ عن الأخريات لإسلامية في الكوميديا الإلهية (لدانتشي ٢٥) التي هزت أوساط المستشرقين وانقسموا بين مؤيدي ومعارضين ، ولا زالت الضجة حتى اليوم ، والدراسات تغطي منشورة حول الفكرة آخرها دراسة تافعة كتبها الأستاذ المسراقي (عبدالمطلب صالح) من سلسلة (الموسوعة الصغيرة) رقم ٧ لسنة ١٩٧٨م . الصادرة عن (وزارة الثقافة والأعلام) (٢٤) .

ان المستشرقين الأسبانيان أخذوا يلتفتون الى ماضي بلادهم أيام مجد العرب ، ويقيمون المهرجانات عن العلماء الأندلسيين أمثال مهرجان (قرطبة) عن ابن حزم وابن رشد ، وعن ابن زيدون وتولده . وفي التية إقامة مهرجان كبير يتخصص بتاريخ الأدب الأندلسي : وعلماء تلك البلاد ، وما يتعلق بتاريخها وأمجادها وذلك سنة ١٩٨١ - ١٩٨٢م .

ولقد كان للأسبانيان في (مدريد : وتطوان : وبرشاونة : وغرناطة) مدارس للدراسات الشرقية والأندلسية . ساهمت في تحقيق ونشر آثار إسلامية عربية أندلسية منها .

١ - معهد الجنرال فرتكو يومذاك تأسس سنة ١٩٤٦ ونشر مجموعة من الكتب والمخطوطات النفيسة منها (كليات ابن رشد) و (نتيجة الاجتهاد) للعرابي . الذي كان يديره الرحوم الأستاذ (الفريد البستاني) الذي درسنا حياته وأعماله في مجلة (الأديب) اللبنانية منذ سنوات قريبة .

١ - معبد بولاي الحسن . في تطلوان وهو الدراسات المغربية والاندرلسية الذي نشر مجموعة من الدراسات الاسلامية عن ادياء وشعراء اندلسيين منهم الشاعر الناصر (ابن الابار) البلنسي . والوزير الشهير الشاعر الكاتب (لسان الدين بن الخطيب) القرطابي هذا وقد ماتت تلك الجهود قريبا لان بعد ان خرجت اسبانيا من المغرب العربي ونفى عهد (الجنرال قرتكو) بعد موته . فاحد المغرب الاقصى المأدرة . وقام بنشر مؤلفات اسلامية اندلسية : وخرج مجموعة من المجلات النافعة لدراسة المغرب والاندلس منها مجلة (تطلوان) و (البينة) و (المعتمد) و (دعوة الحق) و (الناهل) و (البحث العلمي) و (الاقلام) وغيرها ...

اعلام المستشرقين الاسبان (٢٧)

وما اسهموا فيه من الدراسات الاسلامية الاندرلسية تمت موسوعة الاستاذ لرائد (تجيب العقبي) وكتاب الاب (لويس شيخو اليسوعي) ومؤلفات الاستاذ العلامة (محمد كرد علي) والاستاذ المهرس (يوسف اسعد داغر) و (مؤلفات العالم طرازي) الكثير من المعلومات النافعة المفيدة عن جهود المستشرقين واثارهم بشأن اللغة العربية والدراسات الاسلامية .

ولا يريد هنا ان استعرض جميع من كتب من اولئك المستشرقين الاوائل عن المسلمين والاسلام واثارهم في الاندلس . ولكنني اقدم اوسعهم شهرة . وابقاهم اثرا .

١ - بيسكوال دي جاينجوس (١٨٠٩ - ١٨٩٧) Pascual de Gayangos (٢٨) من مدينة اشبيلية .

درس في مدريد - وباريس - واندلس عين اول استاذ للمغربية في جامعة مدريد سنة ١٨٤٣ م . كان في الجمع التاريخي - رئيسا للمخطوطات العربية في المكتبة الملكية .

من آثاره (٢٩):

- ١ - ترجم كتاب تقع الطبيب للمقرئ السي الزنكارية بلندن في مجلدين سنة ١٨١٠ - ١٨١٢ م .
- ٢ - الف كتابا عن تاريخ المسلمين في اسبانيا نشره في لندن سنة ١٨١٠ - ١٨١٣ .
- ٣ - نشر وحقق تاريخ فتح الاندلس للعالم الاندلسي اللغوي محمد بن القوطية وذلك في مدريد سنة ١٨٦٨ م .

- ٤ - نشر قصيدة في مدح الرسول محمد (ص) وقام بترجمتها : وهي من القرن الرابع عشر الميلادي .
- ٥ - ترجم مقامات الحريري وكليلة ودمنة الى الانكليزية بلندن سنة ١٨٩٦ م (٤٠) .

٢ - بونس بويجس Pons. Paiguen [١٨٦١ - ١٨٩٩ م] (٤١) :

ولد في مدينة بلنسية العربية ثم تعلم اللغة العربية تحت اشراف المستشرقين كوديرا - وديرا . من مؤلفاته :

- ١ - تراجم المؤرخين والجغرافيين من المغاربة والاندلسيين . نال عليه الجائزة الاولى من كلية اشبيلية الوطنية - وقد نشره في مدريد سنة ١٨٩٨ م
- ٢ - حي بن يقظان لابن طفيل . ترجمه سنة ١٩١٠ م ونشره في (سرقطة) سنة ١٩١٠ م .
- ٣ - له مخطوطة لكتابين نفيسين هما :
الاول : اطباء وعلماء الطبيعة في الاندلس .
والثاني : الفلاسفة والمشرعون (٤٢) .

٣ - فرنسيسكو قديره ابن زياديين [١٨٢٦ - ١٩١٧ م] F. Cordera y Zaidin

ولد في مقاطعة اراغون . عالم جليل . وباحث كبير قام بجهود رائدة (٤٣) في حقل الدراسات والمخطوطات العربية الاسلامية . وقد نشرنا عنه دراسة مفصلة في مجلة (المرقان) اثباتية من سلسلة مقالاتنا في (ميسادين الاستشراق الاسباني العربي) يتكلم لقسات اوربية وشرقية متعددة . زار الجزائر والمغرب . واهتم بتاريخ المسلمين والنقود الاسلامية في الاندلس وهو الاستاذ الطلعة في حقل الاستشراق الاسباني الحديث .

اهم آثاره ومؤلفاته :

- ١ - نشر مجموعة من المخطوطات الاسلامية الاندرلسية تسمى (المكتبة الاندرلسية) والتي يرمز لها باسم (B. A. H.) في عشرة مجلدات بمساواة طلابه وطبع في (مدريد) و (سرقطة) ما بين سنة ١٨٨٢ م - ١٨٩٥ م (٤٥) . وهي كما يأتي ..
- ١ - الجزء الاول والثاني (كتاب الصلة لابن بيسكوال) يضم ١٤٤٠ ترجمة اسلامية عربية . نشرهما سنة ١٨٨٢ م . وهو عن العلماء والمحدثين والفقهاء والادباء .

٢ - الجزء الثالث وهو (كتاب بغية الملتقى) للضبي . يحتوي على ١٥٩٥ ترجمة اسلامية عربية فيه تراجم رجال الاندلس وعلمائهم وشعرائهم ونبھائهم : نشره قديرا ورييرا سنة ١٨٨٥ م .

٣ - الجزء الرابع - المجمع في اصحاب القاضي ابي علي الصدي - لابن الابار يضم ٢١٥ ترجمة عربية اسلامية : نشره قديرا ورييرا سنة ١٨٨٦ م .

٤ - الجزء الخامس والسادس - التكملة لكتاب الصلة لابن الابار في مجلدين . يحتويان على ٢١٢٥ ترجمة اسلامية عربية نشرهما قديره سنة ١٨٨٧ - ١٨٨٩ م .

٥ - الجزء السابع والثامن - تاريخ علماء الاندلس لابن الفرني . فيه ترجمة ١٧٦٦ عالما اسلاميا اندلسيا . نشرهما قديره سنة ١٨٩١ - ١٨٩٢ م .

٦ - الجزء التاسع والعاشر - وهو فهرست ما رواه عن شيوخه ابو بكر بن خير الاشبيلي الاموي وهو يحتوي على آلاف من اسماء الكتب والدواوين والاعلام من مشارقة واندلسين ومغاربة . نشرهما قديره ورييرا سنة ١٨٩٥ م .

ومن آثاره الاخرى (٢١) :

٢ - نشر ملحقا لكشف الظنون سنة ١٨٥٨ م .

٣ - النقود العربية سنة ١٩١٢ - ١٩١٢ م .

٤ - دراسات في تاريخ اسبانيا الاسلامية في مجلدين سنة ١٨٧٩ م .

٥ - علم الفلك في التاريخ العربي سنة ١٩١٠ م .

٦ - نبضة الادب الاسلامي سنة ١٩٠٥ م .

وغيرها من المؤلفات العديدة ذات القيمة الوثائقية التاريخية .

٤ - خوليان ريبيرا [١٨٥٨ - ١٩٢٤ م]
Julian Ribera

اسله ومولده من (بلنسية) - كان استاذة فرنسيكو قديره - وتخرج في جامعة (سرقة) وتقدم بجهوده العلمية حتى صار استاذا للعربية فيها سنة ١٨٧٧ م واستاذا لتاريخ حضارة المسلمين في مدريد سنة ١٩٠٥ - ١٩٢٧ م .

ثم اصبح عضوا في المجمع اللغوي الاسباني - وبسببها امتول التدريس - وعاش بقية حياته في بلاد (بلنسية) باحثا ومؤلفا (٢٨) .

من آثاره وابحاثه :

١ - نشر بمعاونة استاذة قديره (المكتبة الاندلسية) التي من ذكرها سابقا . [١٨٨٢ - ١٨٩٥ م]

٢ - نظم التدريس عند المسلمين نشره بمرقطة سنة ١٨٩٢ م .

٣ - ترجم ونشر وحقق كتاب تاريخ قضاة قرطبة للبخشي القيرواني . وقد نشرنا عنه بحثا مستفيضا في مجلة (العرفان) الاسبانية .

٤ - نشر ديوان (ابن قزمان) الشاعر الزجال الاندلسي الصغير . في مدريد سنة ١٩٢٢ م .

٥ - موسيقى الاندلس والشعراء الجوالون . نشره في مدريد سنة ١٩٢٥ م .

٦ - الموسيقى العربية وآثارها في الموسيقى الاسبانية قام بنشره في مدريد سنة ١٩٢٧ م .

٧ - جامع الكتب والمكتبات في اسبانيا الاسلامية .

٨ - المدارس الاسلامية .

٩ - تاريخ ثقافة الاسلام .

١٠ - تاريخ بلنسية العربية .

١١ - احوال العرب عند فتح الاندلس .

١٢ - الملاحم الاندلسية .

٥ - الاب ملشور انتونيا [١٨٨٩ - ١٩٢٦ م]
P. Melchor Antunia

تولى انتورد الاعلية في اسبانيا عام ١٩٢٦ . تخرج في جامعة مدريد واصبح مديرا مسؤولا لمكتبة الاسكوريال .

آثاره وابحاثه : (٥٠) :

١ - ابن حيان القرطبي وتاريخه التاريخية . نشره في الاسكوريال : سنة ١٩٢٤ م .

٢ - ابن خاتمة الاندلسي ومقاله عن الطائون

٣ - خلافة قرطبة في اواخر اوجها الثقافي . نشره في برشلونه سنة ١٩٢٩ م .

٤ - اشبيلية وآثارها العربية نشره في الاسكوريال سنة ١٩٣٠ .

٥ - نشر جزءا من تاريخ (المغتصب) لابن حيان . في باريس سنة ١٩٢٧ .

٦ - عزوات الموحدين في اسبانيا .

٧ - مخطوطات عربية لكتاب الحاوي للرازي في مكتبة الاسكوريال . نشره في سنة ١٩٢٥ بـ مدريد .

٦ - الاب آسين بلاسيوس [١٨٧١ - ١٩٤٤ م]
M. ASin Palacios

حجة الاستشراق الاسباني وعالمه الجليل :
والباحث الاول في اعماق الفلسفة الاسلامية وبعض
رجالها . وصاحب الصرخة المدوية في دنيا
المستشرقين عن تاجر (دانتي) برسالة (الغفران)
للمعري . وباراء ابن عربي . وابن شهيد . وفكرة
الاسراء والمراج .

ولد في (سرقطة) ودرس العلوم اللاهوتية
فيها ، وتلقى اللغة العربية على يد الاستاذ (خوليان
رييرا) . وفي سنة ١٨٩٦م حصل على شهادة
الدكتوراه من جامعة (مدريد) وكانت أطروحته هي
(العقيدة والاخلاق والتصوف عند الغزالي) . حيث
نشرها سنة ١٩٠١ م .

خلف الاستاذ فرنسيكو قديرة في كرسي
الاستاذية بمدريد سنة ١٩٠٢م التحق في المجمع
اللغوي الاسباني سنة ١٩١٩م والقي بحثه عن (المصاد
الاسلامية في الكوميديا الالهية) لدانتي . ثم توالى
عضويات المجمع العربية والعربية له . ومثل بلاده
في العديد من المؤتمرات الاستشرافية .

من اعماله الكثيرة بعد فوزه برئاسة المجمع
اللغوي سنة ١٩٢٢م ويؤيد في مدريد سنة ١٩١١ .
ما يأتي :

اهم تلك الدراسات والآثار :

١ - اسى واصدر مجلة (الاندلس)
Al-Andalus سنة ١٩٢٢م في مدريد ، وغرناطة .

٢ - دراسات عديدة عن التصوف المرسي
(محي الدين بن عربي) .

٣ - التصوف العالم الاندلسي محي الدين بن
عربي .

٤ - المدخل لصناعة المنطق لابن طيوس ،
وقد درسه . وحلله في دراسة بمجلة (العرفان)
البنانية (٥٢) .

٥ - مذهب ابن رشد ولاهوت توما الاكويني
نشره في سرقطة سنة ١٩٠٤ م .

٦ - كتاب الاخلاق والسلوك عند ابن حزم
انقرضه ترجمه ونشره بمدريد سنة ١٩١٦ م .

٧ - ابن حزم القرطبي حياته وآثاره نشره بمدريد
سنة ١٩٢٤ م .

٨ - نشر الفصل لابن حزم مع الترجمة
والنقد لآثاره في خمسة مجلدات : بمدريد سنة
١٩٢٧ - ١٩٢٢ م .

٩ - دراسة عن الجاحظ وكتابه البيان
والتبين ، وكتاب الحيوان نشرها في سنة ١٩٢٩
وسنة ١٩٤٤ .

١٠ - دراسة عن ابن باجة الفيلسوف الاندلسي
ورسائله في النبات نشرها سنة ١٩١٠ م .

١١ - نشر معجما باسماء النبات في الاندلس
لؤلف مجهول وذلك سنة ١٩١٢م بمدريد .

١٢ - نشر معجما باسماء الاماكن الاسبانية من
أصل عربي وكان نشره في سنة ١٩١١ م بمدريد .

١٣ - دراسة عن الفيلسوف الاندلسي محمد
ابن مسرة ومدرسته في مجلدين ونشرا بعد وفاته
سنة ١٩٤٦ - ١٩٤٧ م بمدريد .

١٤ - كتاب تدبير المتوحد لابن باجة الاندلسي
نشر بعد وفاته سنة ١٩١٦ م بمدريد .

١٥ - نشر محاسن المجالس لابن العريف -
نصا وترجمة فرنسية في باريس ١٩٢١ م .

وغير هذه الكتب والابحاث في اغلب دوريات
الاستشراق الاوربي والاندلسي الاسباني . وقد اعطاه
حقه من التقدير والدراسة بعض كبار المستشرقين
وتلامذته ومتدري فضله من العرب أيضا .

امثال الدكتور اميلو غوسيا غومز (٥١) والاستاذ
الدكتور عبد الرحمن بدوي (٥٥) والاستاذ عمر
فاخوري في كتابه آراء غربية في مسائل شرقية
المطبوع في دمشق وبيروت سنة ١٩٢٥م وعام
١٩٥٥م (٥٦) .

وفي مجلة (الاندلس) الاستشرافية العديد من
ابحانه وما قيل عنه . وكذلك اطراء وراء المرحوم
العلامة محمد كرد علي ، في مدريد . ووجد لديه
الذين القا من البطاقات التي تركها استاذ (ربيرا)
لتراجم علماء العرب المسلمين في الاندلس كما قمنا
بدراسه منذ سنتين في مجلة (العرفان) وعددنا
آثاره ومزاياه العلمية (٥٧) .

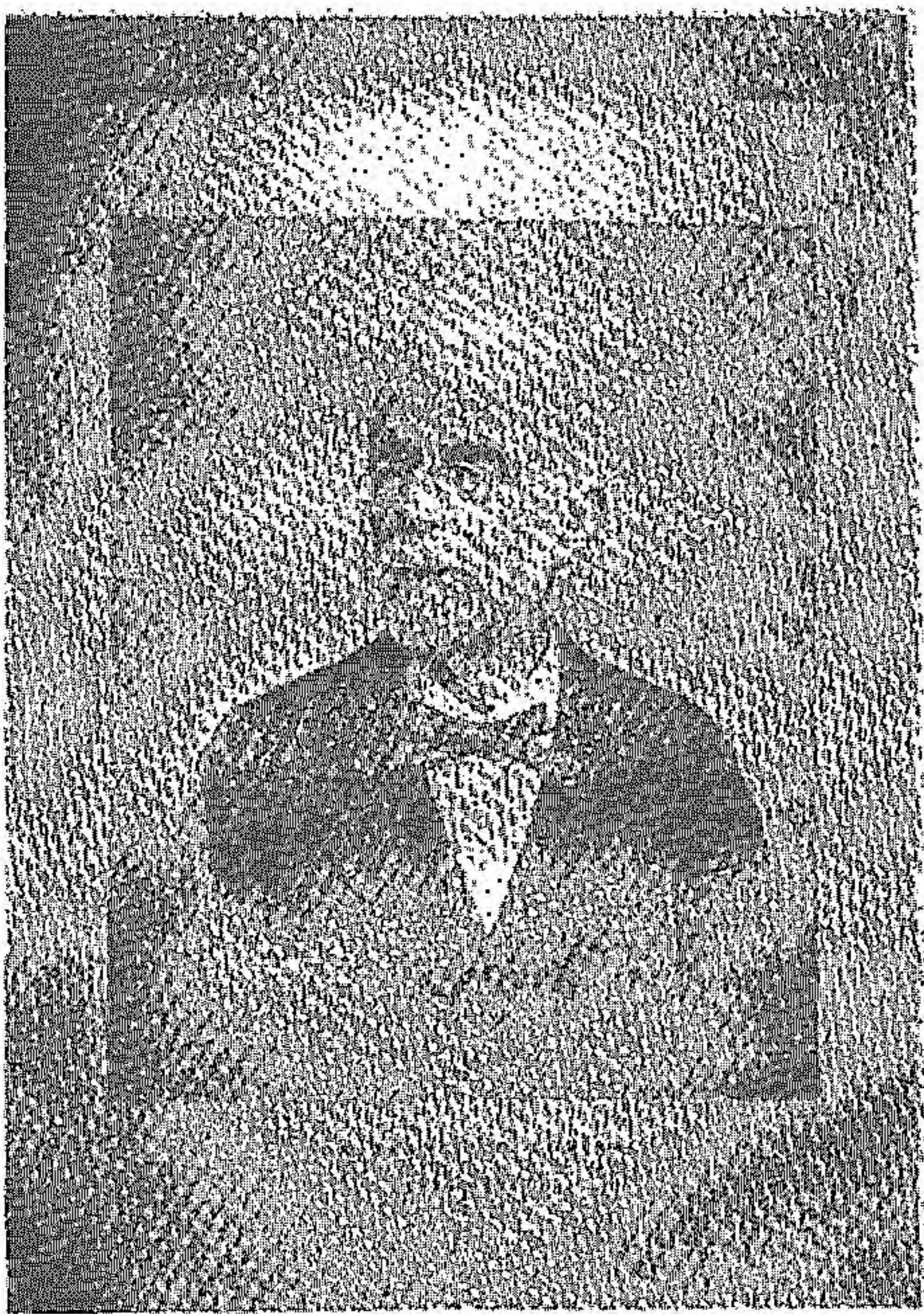
٧ - غومز مورينو [١٨٧٠ م -]
Gomez Morino

استاذ آثاري كان مولده في (غرناطة) تخصص
في الآثار والتاريخ - واصبح عضوا في مجمع التاريخ
واللغة والفنون الجميلة بمدريد .

آثاره (٥٩)

١ - الفن المغربي الاسلامي في طليطلة . نشره
بمدريد سنة ١٩١٦ م .

٢ - الفن المغربي في اسبانيا والمغرب نشره في
مدريد ١٩٢١ - ١٩٢٢ .



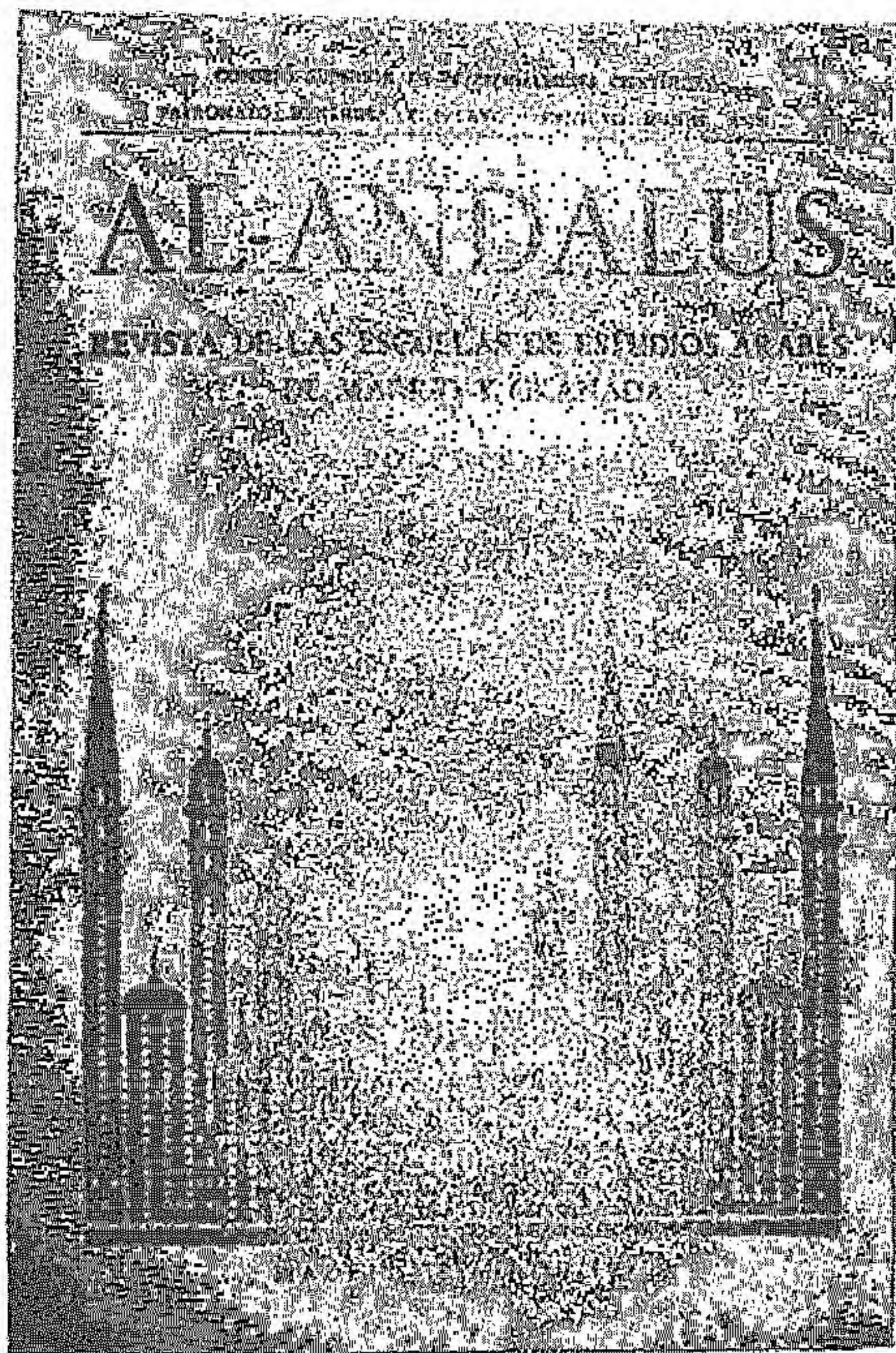
فرنسیسکو ویرہ / ۱۸۲۶ - ۱۹۱۷



شجرة عائلة فرنسيسكو فديرة - وهو من اصل عربي



المستشرق الاسباني الدكتور خوان برنيت



مجله الاندلس - الاسبانية العربية

٢ - الفن الإسلامي في إسبانيا - نشره ثم نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور لطفي عبدالبديع سنة ١٩٦٢ بالقاهرة .

١ - قصر الحمراء والزخرف العربي

A - أنجيل غونزاليث بالانثيا [١٨٨٩ - ١٩٤٩ م]
A. Gonzalez Palencia

ولد في مدينة سانتياغو باسبانيا . وتخرج في جامعة مدريد سنة ١٩١٠ م . أصبح أستاذاً للعربية في جامعة مدريد بعد تقاعده أستاذه خوليان ربيرا سنة ١٩٢٧ م . وهو من كبار الأساتذة الأسبان المستشرقين في دراسة الأدب والفكر الإنديسي الإسلامي .

توفي في حادثة مؤسفة من حوادث الطريق .

من آثاره وكتابات: (١٧)

١ - نشر تقويم الدهن لأبي الصلت الداني . مع نصه العربي وترجمته الأسبانية في مدريد سنة ١٩١٥ م .

٢ - تاريخ إسبانيا المسلمة - ٦ مجلدات عديدة منذ سنة ١٩٢٥ بـ مدريد .

٣ - التصاري تحت حكم المسلمين في إسبانيا في أربعة مجلدات مدريد ١٩٢٦ - ١٩٣٠ م .

٤ - تاريخ الفكر الإنديسي ، وهو (تاريخ الأدب العربي الإنديسي) ترجمه ونشره الأستاذ الدكتور حسين مؤنس بالقاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٥ - دراسات عن الإسلام والكوميديا الأنثوية سنة ١٩٢٥ م .

٦ - الإسلام والشعراء المنشدون سنة ١٩٢٣ م .

٧ - ترجمة حي بن يقظان لابن طفيل ١٩٢٤ م

٨ - مسلو شمالي إفريقية والتصاري في العصر الوسيط نشره في مدريد سنة ١٩١٥ م .

٩ - الجدل حول الموسيقى والشعر العربي نشره سنة ١٩٤٦ م .

١٠ - كتاب ألف ليلة وليلة نشره في مدريد سنة ١٩٢١ م .

وغير هذه الآثار والأبحاث التي نشر أغلبها في مجلة : الإنديس : الاستراتية .

٩ - رامون مينينديث بيدال [١٨٦٨ - ١٩٦٤ م]
R. Menendez Pidal

تلميذ فينلث بيلايو M. Pelayo تخرج في جامعة مدريد . اهتم بالدراسات التاريخية أنشأ مجلة (فقه اللغة الأسبانية) سنة ١٩١٤ م . انتخب عضواً في المجمع اللغوي الأسباني سنة ١٩٠٢ م وفي مجمع التاريخ سنة ١٩١٢ م ورئيساً للمجمع اللغوي سنة ١٩٢٥ م . وتلق عدة جوائز عالية ويشرف على تأليف تاريخ إسبانيا في ثلاثين مجلداً .

من آثاره وكتابات: (٢٣)

١ - نماذج من تاريخ الإنديس للرازي الإنديسي .

٢ - فيرس مدونات مكتبة مدريد الوطنية .

٣ - ملحمة السيد El - Cid نشرها سنة ١٩٠٨ - ١٩١١ م .

٤ - الشعراء المنشدون نشره سنة ١٩٢٤ بـ مدريد .

٥ - مكتب المترجمين في طليطلة في مجلدين نشره في برشلونة ١٩٤٩ م .

٦ - مذكرات الأمير عبدالله الإنديسي نشره في سنة ١٩٤٤ م .

٧ - إسبانيا بين النصرانية والإسلام . نشره سنة ١٩٥٢ م .

٨ - إسبانيا وأثرها في إدخال العلوم العربية إلى أوروبا نشره سنة ١٩٥٥ م .

وأبدا العالم الكبير العديد من الدراسات والأبحاث .

١٠ - لويس توريس بلباس [١٨٨٨ - ١٩٦٠ م]
L. Torres Balbas

من مواليد (مدريد) تخرج في كلية الفنون المعماري . وأصبح مينديسا (قصر الحمراء) في غرناطة سنة ١٩٢٢ . ثم أستاذاً لتاريخ الفن المعماري في جامعة مدريد سنة ١٩٢١ وأصبح عضواً في مجمع التاريخ سنة ١٩٥٤ وأستاذاً في معهد (أسبين بلاسيوس) وهو من خبراء الفن الإنديسي الإسلامي المشهورين نشر أبحاثه الفنية في مجلة (الإنديس) وقد بلغت ١٦٠ مقالة مصورة .

آثاره وكتابات: (٢٥)

له آثار وكتابات نشرت في (الإنديس) وحوليات معهد الدراسات الشرقية ١٩١٢ - ١٩١٧ منها .

١ - الفن العربي الاسلامي في اسبانيا في عهد
الوحدين ومملكة غرناطة .

٢ - قصر الحمراء وجنة العريف .

٣ - مسجد قرطبة ومدينة الزهراء نشره في
مدريد سنة ١٩٥٢ م .

٤ - العمارة الاسلامية في اسبانيا نشره سنة
١٩٥٢ م .

٥ - طابع المدن الاسلامية في اسبانيا نشره
سنة ١٩٥٤ م .

١١ - خوسه ماريا ميلاس [١٨٩٧ - ١٩٦٨ ؟]
José Maria Millas

ولد في قرية قريبة من (برشلونة) وتخرج في
جامعة برشلونة . احرز جائزة الدولة سنة ١٩٦٠
واقام له اليوبيل الكبير لابحاثه ودراساته سنة
١٩٥٤ . ونشرت مجموعة كبيرة من الدراسات عنه
باللغتين (اسبانية وفرنسية) . وكان من كبار اساتذتنا في
جامعة برشلونة مع تلميذه وزميله الاستاذ (خوان
برنيث) والاب الدكتور (ديبث) والدكتورة (ليونورا
مرتينا) .

من مؤلفاته العديدة ودراساته : ١٧٧ :

١ - تاريخ الطب والرياضيات في العصر
الوسيظ نشره في برشلونة سنة ١٩٢١ م .

٢ - اسبانيا والمغرب الاسلامي نشره سنة
١٩٥٢ .

٣ - اثر الشعر الاسلامي الاسباني في الشعر
الاطالتي نشره سنة ١٩٢٠ م .

٤ - رسائل الاسطراب في اسبانيا المسلمة
العربية نشره سنة ١٩٥٥ م .

٥ - كتاب الفلاحة لابن بصال نشره سنة
١٩٥٢ م .

٦ - العلم العربي الاسباني من نهاية القرن
العاشر حتى القرن الحادي عشر الميلادي نشره سنة
١٩١٧ م .

٧ - ابن واقد وابن بصال مع دراسة مخطوط
زراعي عربي لابن واقد نشره سنة ١٩٥٤ م .

الى غير ذلك من الدراسات في عالم الابحاث
السامية .

١٢ - سيكو دي لوثينا [١٩٠١ - ؟]
Seca de Lucena

مستشرق اسباني غرناطي - درس في جامعة
غرناطة وتخرج منها - ونال الدكتوراه من جامعة
مدريد . وزار المغرب الانفس واصبح مستشارا
لثقافة والتعليم فيه . وعين استاذاً بجامعة غرناطة
لتدريس اللغة العربية سنة ١٩٤٢ م . وساهم في
مؤتمرات استشرافية في (بون) و (كميردج) وتقدم
في الوظائف العلمية . منها انه اصبح مديراً للمعهد
لدراسات العربية في غرناطة ، ونائب عميد كلية
الاداب فيها . ورئيس قسم الدراسات الاثريكية في
مدريد .

من تاليفه وآثاره : ١٧٧ :

١ - نشر نطق العرب - لابن حزم القرطبي
مع ترجمته الى الاسبانية سنة ١٩٤١ في غرناطة .

٢ - دراسة عن السلطنة ام ابي عبدالله
آخر ملوك بني الاحمر في سنة ١٩١٧ .

٣ - وثيقة عربية عن سلطان غرناطة يوسف
الرابع نشرها سنة ١٩٤٨ .

٤ - غرناطة تحت حكم المسلمين نشره سنة
١٩٥٢ م .

٥ - بنو عاصم رجال العلم والسياسة في
غرناطة في القرن الخامس عشر الميلادي نشره سنة
١٩٥٢ م .

٦ - بنو حمود سادة مالقة والجزيرة . نشره
في مالقة سنة ١٩٥٥ م .

٧ - رحلة الى المشرق عن سفراء غرناطة
نشره سنة ١٩٥٥ م .

٨ - اسطورة ابن سراج نشرها سنة ١٩٥١ م .

٩ - رحلة ابن بطوطة الى غرناطة نشره سنة
١٩٥١ م .

١٠ - اسماء الاماكن العربية في غرناطة
١٩٤٤ - ١٩٥٦ م . وقد نشرها في مجلة (الاندلس)
بمدريد ، وغرناطة .

١١ - اكتشاف نقود عربية اندلسية نشرها سنة
١٩٤٩ م .

١٢ - اللوحة الفرناطية العربية نشرها سنة
١٩٥٥ م .

وقد حضر عدة مؤتمرات استشرافية وكان
يساهم في مجلة (صحيفة المعهد المصري للدراسات
الاسلامية) في مدريد . ومجلة تمودا ، ومجلة الثقافة
الاسبانية .

١٢ - اميلو غارسيا غومز [١٩٠٥ -] (٧٠)
E. Garcia Gomez

الولود في مدريد والتخرج في جامعتها . ثم
عين استاذاً في غرناطة سنة ١٩٢٩م وفي مدريد سنة
١٩٤٠ . واصبح مديراً للمعهد الثقافي الاسباني
العربي . ومدرسة الدراسات العربية العليا
بمدريد سنة ١٩٥٦ وانتخب عضواً في اكلب الجامع
العربية وزار العراق سفيراً سنة ١٩٥٨م .

ودرس في الازهر بمصر واقاد من مصاحبة
شيخ العروبة (احمد زكي باشا) والدكتور طه حسين
ومن اشهر المستشرقين اليوم بعد استاذ (اسين
بلاسوس) يتحدث العربية والفرنسية والايطالية .
وهو شاعر ناثر باللغة الاسبانية .

اهتم بالدراسات الشعرية وحقق بعض
المخطوطات منها كتابات ابن سعيد المغربي .

آثاره وابحاثه (٧١)

يمتاز بفزارة ما كتب ونشر والف ، واشرف
على مجلة (الاندلس) بمدريد ، وقد تقاعد عن العمل
اليوم . واشترك مع المستشرق الفرنسي
(ل. بروفتال) L. Provençal بالعديد من
الكتابات والابحاث والترجمات .

ومن مؤلفاته وكتابه

١ - الشعر الاندلسي - وقد ترجمه الدكتور
حسين مؤنس ونشره بالقاهرة .

٢ - نشر وترجم مختارات من شعر (ابن
زيدون) و (ابن عمار) و (المعتمد بن عباد) وابي
الفرج (الجياني) . بمدريد سنة ١٩٤٠ .

٣ - نشر وترجم ديوان ابي اسحق الالبيري
وترجمه الى الاسبانية وطبعه مع النص العربي سنة
١٩٤٤م .

٤ - نشر خمسة شعراء مسلمين . بمدريد
سنة ١٩٤٤م .

٥ - دراسات عن المخرجات والموشحات
الاندلسية نشرها سنة ١٩٥١ - ١٩٥٨م .

٦ - ترجم الايام لطله حسين سنة ١٩٥٤م .

٧ - ترجم طوق الحمامة لابن حزم الظاهري
سنة ١٩٥٢م .

٨ - الاسلام في اسبانيا ١٩٢٨م .

٩ - بغداد وملوك الطوائف ١٩٣٤م .

١٠ - الشعر السياسي في خلافة قرطبة

١٩٤٩م .

١١ - مقصورة ابن حازم القرطاجني ١٩٣١م .

١٢ - تحفيدة سياسية لابن دقيل ١٩٥٣م .

انتمت الى مختلف النشاطات العلمية . والقاه
المحاضرات عن الاسلام والاندلس والعربية . القاه
في العديد من مؤتمرات الاستشراق التي كان
يحضرها هنا وهناك . وفي اروة الجامعات العربية
والعربية والاندلسية الثقافية العالمية .

١٤ - مارثيث مونتافيث [١٩٢٣ -]
P. Martinez Montavez

ولد في قرية من اعمال (جيان) Jaen
الاندلسية وتخرج في جامعة مدريد قسم التاريخ
وتلقى انسابية سنة ١٩٥٦م ، ثم التحق بجامعة
القاهرة ونال الدكتوراه فيها سنة ١٩٥٧ . واصبح
مديراً للمعهد الثقافي الاسباني العربي منذ سنة
١٩٥٨ - ١٩٦٢ في القاهرة . واشرف على اصدار
مجلة (الرابطة) الاستشرافية - العربية الاسبانية
سنة ١٩٥٨ .

من تأليفه وآثاره (٧٢)

١ - امراء الاندلس وخلفاؤها . مدريد سنة
١٩٥٦م .

٢ - دراسات في الشعر العربي الحديث
بمدريد ١٩٥٨م .

٣ - شخصية النحور بن ابي عامر ١٩٦٠ .

٤ - مذهب جديد في الشعر العربي المعاصر
١٩٥٨ .

٥ - التيارات الادبية على المسرح المصري من
سنة ١٩١٤ - ١٩٥٢م .

١٥ - خوان برنيث خينيس [؟ -]
Juan Vernet Gines

استاذ فدير بالعلوم الاسلامية العربية : تخرج
في جامعة برشلونة وتلمذ على المستشرق الكبير
خوسه ماري مياس . واصبح استاذ اللغة العربية
في الجامعة التي تخرج فيها سنة ١٩٥٤ . تلمذنا
عليه وهو مستشرق اسباني كان من طلاب من
ترجموا (القرآن الكريم) ترجمة دقيقة الى الاسبانية
ونشر ابخانه في مجلة (الاندلس) ومجلة (المعهد
المصري للدراسات الاسلامية بمدريد) .

ولا زال مستمرا في محاضراته وابحاثه وتأليفه

العلمية . هو مع زوجته المستقرة الاستاذة ليوتورا مارتينيث مارتيث I. Martinez M. التي اهتمت بدورها بترجمة ودراسة الادب العربي والهجري في العصر الحديث . ونشرت دراسات عن ذلك .

من آثاره ومؤلفاته : ٧٦١

١ - نشر دراسات عن ابن البناء الاندلسي ، سنة ١٩٥٢ .

٢ - ترجم القرآن الكريم ونشره في برشلونة سنة ١٩٥٣ م .

٣ - ترجم الف ليلة وليلة . ووضع مقدمة لمختارات منها سنة ١٩٧٠ م .

٤ - حقق كتاب يسط الارض في الطول والعرض لابن سعيد الاندلسي ، نشره في تطوان سنة ١٩٥٨ م .

٥ - التقويم "تفلكي" عند المسلمين سنة ١٩٥٠ .

٦ - المغرب في جغرافية ابن سعيد ١٩٥٣ .

٧ - آلات الفلك الاسلامية ١٩٥٣ م .

٨ - هل اصل الشرائط البحرية عربي - اسبانيا ١٩٤٩ م .

٩ - الاندلسيون المسلمون برشلونة ١٩٦١ .

١٠ - الثقافة الاسبانية العربية في الشرق والغرب - برشلونة ١٩٧٨ م .

١٦ - الياس تيريس سادابا [١٩١٥ -]
L. Teres Sadaba.

استاذ من استاذة الادب العربي في جامعة (مدريد) له دراسات ذات قيمة في مجالات

استشرافية كالاتلس ومجلة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد وغيرها .

ولد في سنة ١٩١٥ م عين بعد تخرجه من الجامعة استاذاً في الدراسات الشرقية بجامعة برشلونة ، ثم انتقل الى جامعة مدريد سنة ١٩٥٢ وتخرج على يده مجموعة من الطلبة الشرقيين والعربيين والعراقيين .

من آثاره وكتابات : ٧٨١

١ - دراسة جامعية عن الشاعر الاندلسي أبي العرج الجبالي - صاحب كتاب (الحقائق) وقدمها للدكتوراد سنة ١٩٤٦ م .

٢ - الادب الاندلسي . نشره في مدريد ١٩٥٢ م .

٣ - الاسر العربية العربية في الاندلس نشره في سنة ١٩٥٦ - ١٩٥٧ م .

٤ - ساهم في وضع المعجم الاسباني العربي .

x x x

ان استقصاء جميع ما كتبه المستشرقون الاسبان في حقل الدراسات الاسلامية الاندلسية العربية ، يقتضي رصد كتاباتهم ، وتجميع مؤلفاتهم وتبويب ما ترجم لهم وعنهم . وهذا سيكون ان اسعفتنا الظروف في مناسبة اخرى ان شاء الله .

وانما اذ تحفل في اطلالة القرن الخامس عشر الهجري تمنى ان يكون قرناً مشحونة سنية بالعلم والعمل ، والعلم . والمعرفة . وان تعاد فيه دراسة تلك الامجاد الاسلامية العربية على ضوء الواقع ، والايمان ، والحقيقة . واحياء التراث النقيس . الذي خلقه المسلمون في مشارق الارض ومغاربها .

*

الهوامش والتعليقات

- (٥) راجع المصدر السابق ، ص ١١٥ .
(٦) راجع المصدر السابق ، ص ١١٦ .
(٧) راجع المصدر السابق ، ص ١١٦ .
(٨) راجع فهرس المكتبة العربية في الخافقين ، يوسف داغر ط ١ ، ص ١١٢ . وراجع المستشرقون نجيب المقيس ط ٢ ، ج ١ ، ص ١٢٠ وبقية الاجزاء من موسوعته ، وراجع الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية ص ١١ .

- (١) راجع خزائن الكتب العربية في الخافقين - التلاوي ، ج ١ ص ٢٤٢ .
(٢) راجع المجلة التاريخية المغربية ، العدد ٢٧ ص ٢٧ .
(٣) راجع مجلة دعوة الحق ، العددان السادس والسابع ص ١١ ، ص ١١٠ .
(٤) راجع مغارب الغرب ، محمد كرد علي ، ط ٢ ، ج ٢ ، ص ١١٠ وما بعدها .

- (٩) راجع تاريخ الادب العربي في القرن التاسع عشر للاب
لويس شيخو اليسوعي ط٢ ، ص ١١ .
- (١٠) راجع المصدر السابق ، ص ١١ .
- (١١) راجع المصدر السابق ، ص ١٢ .
- (١٢) راجع الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية
ص ٩ .
- (١٣) راجع المصدر نفسه ، ص ٩ .
- (١٤) راجع المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (١٥) راجع تاريخ دراسة اللغة العربية باوروبا ط١ ، ص ٥ وما
بعدها .
- (١٦) راجع طرازي ج ٢ ، ص ٦١٩ ، وكتاب (موسى بن ميون)
لاسرائيل ولغسون .
و (اليهود في الاندلس) ص ٨٨ وما بعدها .
والفكر اليهودي ونآثره بالفلسفة الاسلامية ص ٢٠٢ .
- (١٧) راجع عنه مجلة اريبكا Arabica العدد ٢ ، ص ١٩٥٦
ص ١٢٢ بقلم المستشرق المعروف (بلاشير) .
ولدينا دراسة مفصلة عن اعمال (بروفسال) حول
الاندلس معدة للطبع .
- (١٨) راجع دراسة المستشفة (مانويل مثنانارس) M. M.
ص ٧ وما بعدها . ودراسة الاستاذ نجيب الفقي في كتابه
(المستشرقون) ج ١ ، ط ٣ ، ص ٥٧٣ وما بعدها .
- (١٩) راجع دراسة المستشفة مانويل مثنانارس M. M.
ص ١٩ وما بعدها .
- (٢٠) راجع المصدر السابق ، ص ١٩ وما بعدها والمستشرقون
ج ٢ ، ص ٥٨٠ وما بعدها .
- (٢١) راجع المستشرقون ، للفقي ج ٢ ، ص ٥٨٨ ، ودراستنا
في (ميادين الاستشراق الاسباني العربي) في (العرفان)
ج ١ (المجلد ١) ، سنة ١٩٥٧ ص ٥٠٦ وما بعدها .
- (٢٢) راجع عن المكتبة الاندلسية - المستشرقون - للفقي
ج ٢ ، ص ٥٨٨ ، ج ٢ ، ص ٥٧٨ ودراسة الاستاذ (ميخائيل
عواد) في مجلة (اهل النفط) العدد ٦٦ ، ص ٦٠٦ اب ١٩٥٦ ،
ص ٢٨ - ٢٩ ، وراجع كارل بروكلمان تاريخ الادب العربي
ج ٦ ، ص ١١٠ وما بعدها (الطبعة العربية) . وراجع
الاستاذ محمد عبدالله عنان مجلة الرسالة س ١ ،
ص ١٩٨٠ ، وراجع طرازي ج ٢ ، ص ٦٢٩ .
- (٢٣) راجع عن اسين بلاسيوس - دراستنا في العرفان - ج ٢ ،
المجلد ١ ، ص ١٤٢ وما بعدها ، والمستشرقون ج ٢ ،
ص ٥٩٥ . ومقدمة (ابن عربي - حياته ومذهبه) ترجمة
د. عبدالرحمن بدوي ص ٨ وما بعدها . والموسوعة الصغيرة
رقم ٧ ودراسة الاستاذ عمر فاخوري بكتابه آراء غربية في
مسائل شرقية ص ٢٧ وما بعدها .
- (٢٤) راجع عن غرسيا غومز - مجلة الاندلس - الجزء س ،
ص ، والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦١٠ وما بعدها و (خمسة
شعراء مسلمين) التعريف بكتابه ص ١ ، سنة ١٩٤٤
مجموع [Espana Austral] رقم ٥١٣ مدريد . وجريدة
الجمهورية العدد الخاص بابي الطيب المنبي - مقالاتنا عنه
العدد الملحق بالجمهورية س ١٩٧٧ ، ص ٣ ، ٥ تشرين
الثاني .

- (٢٥) راجع عن مكتبة دير الاسكوريال - وناسيه - طرازي
ج ٢ ، ص ٥٩٢ وراجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٧٥ وفهارس
المكتبة العربية في الخافقين - داغر ص ٩٢ ودراسة الدكتور
براوليو خوستيل ، ط مدريد ١٩٧٨ مكتبة الاسكوريال
المكتبة ومخطوطاتها العربية ص ١ وما بعدها .
وغرائب الغرب لكردي علي ج ٢ ، ص ١٧٢ .
- (٢٦) راجع دراستنا في مجلة (العرفان) ج ١ ، مجلد ١ ص ١١١
وما بعدها . والمستشرقون للفقي ج ٢ ، ص ٦٠٥ .
- (٢٧) راجع دراستنا عنه في مجلة (العرفان) المجلد ١ ، ج ٧ ،
ص ٧٣٥ وما بعدها .
- (٢٨) راجع دراستنا عنه في مجلة (الادب) ج ١٢ ، ص ٥٨ ،
والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦١١ .
- (٢٩) راجع عن مجلاتهم الاستشرافية (المستشرقون) للفقي
ج ٢ ، ص ٥٧٧ وما بعدها ، وما لدى من مذكرات شخصية
عنها .
- (٣٠) راجع عن اسين بلاسيوس - المصادر التي ذكرناها سابقا
بالاشارة عنه . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ وما بعدها .
- (٣١) مجلة (الاندلس) Al-Andalus من اهم المجلات
الاستشرافية علما ، ومادة ، ولغة ، وادبا صدرت سنة
١٩٣٣ لا توجد منها مجاميع كاملة - مع الاسف - في مكتبات
الجامعة وغيرها .
- (٣٢) راجع عن مؤتمرات المستشرقين (فهارس المكتبة العربية في
الخافقين) لداغر ص ١١٤ وما بعدها . ومجموعة مجلة
(المسند المصري للدراسات الاسلامية) وبالاخص مجلد سنة
١٩٦٣ ص ٤٠٥ ، ومجلد سنة ١٩٦٧ ، ص ٢٩٢ ، كما ان
هناك جمعيات عربية اسبانية تأسست في بطليوس وغرناطة
ومدريد .
- (٣٣) راجع فهارس المكتبة العربية في الخافقين ص ١١٤ ، وما
بعدها .
- (٣٤) راجع تاريخ ادب العربية لشيخو ج ٢ ، ص ١٧٨ .
- (٣٥) راجع عن اسين بلاسيوس ما اشرفنا اليه في الفقرات السابقة
عنه وبالاخص (آراء غربية في مسائل شرقية) ص ٢٧ وما
بعدها .
- (٣٦) راجع سلسلة (الموسوعة الصغيرة) وزارة الاعلام تحت رقم
٧ .
- (٣٧) راجع عن المستشرقين الاسبان ما نشرناه في مجلدات
العرفان وخاصة سنة ١٩٥٧ ومجلة الادب اللبانيقروالاب
شيخو اليسوعي في كتابه تاريخ الادب العربية ج ١ او ج ٢
قفي الجزء الاول ص ١٧ وما بعدها . وفي الجزء الثاني
ص ١٧٨ وما بعدها . وغرائب الغرب ج ٢ ، ص ٢١٢ وما
بعدها . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٠ وما بعدها .
- (٣٨) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨١ والاب شيخو اليسوعي
ج ٢ ، ص ٧٩ ودراسة الاستاذة الاسبانية عن المستشرقين في
القرن التاسع عشر ص ٨٢ .
- (٣٩) المصدر نفسه ص ٥٨١ وهو (المستشرقون) ج ٢ ، ط ٢ .
- (٤٠) المصدر نفسه ص ٥٨٥ .
- (٤١) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٥ .
- (٤٢) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٨٥ .

أهم المصادر والمراجع

- (١) الكتب العربية :
 - ١ - المستشرقون :

للاستاذ نجيب العقيلي - ثلاثة مجلدات ط ٣ ، القاهرة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .
 - ٢ - غرائب الغرب :

للاستاذ محمد كرد علي - مجلدات ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٢٣ .
 - ٣ - خزائن الكتب العربية في الخافقين :

للفيكت فيليب دي طرازي - ط ١ ، ثلاثة مجلدات بيروت ١٩١٧ .
 - ٤ - تاريخ الآداب العربية :

للاب لويس شيخو اليسوعي ج ١ سنة ١٩٢٤ ، ط ٢ بيروت .
 - ٥ - تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر :

للاب لويس شيخو اليسوعي - ج ٢ ، ط ١ سنة ١٩٢٦ بيروت .
 - ٦ - آراء غربية في مسائل شرقية :

دار الكتاب العربي - للاستاذ عرفنا خوري ط ٢ بيروت ١٩٥٥ .
 - ٧ - فهارس المكتبة العربية في الخافقين :

للاستاذ يوسف أسعد دافر ط ١ بيروت ١٩١٧ .
 - ٨ - مكتبة الاسكوريال الملكية ومخطوطاتها العربية :

للاستاذ برا ولوبوخوسيل - العهد الاسباني العربي للثقافة مدريد ١٩٨٧ .
 - ٩ - تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا :

للاستاذ يوسف جبرا - القاهرة ١٩٢٩ .
 - ١٠ - الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية :

تأليف رودى بارت - ترجمة الدكتور مصطفى ماهر . دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .
 - ١١ - دانتى ومصادره العربية والاسلامية :

للاستاذ عبدالمطلب صالح - الموسوعة الصغيرة - بغداد - الاعلام رقم ٧ .
 - ١٢ - اليهود في الاندلس :

للاستاذ محمد بحر عبدالمجيد - المكتبة الثقافية رقم ٢٢٧ ، القاهرة ١٩٧٠ .
 - ١٣ - الفكر اليهودي ونآثره بالفلسفة الاسلامية :

للاستاذ علي سامي النشار ورياس احمد التريبي ط ١ ، الاسكندرية ١٩٧٢ .
 - ١٤ - ابن عربي - حياته ومذهبه :

لأسين بلاسيوس - ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي . القاهرة ١٩٦٥ .

- (١٢) راجع دراستنا عنه في (العرفان) مجلد ١١ ، ج ٥ ، ص ٥٠٦ والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٨ وما بعدها .
- (١٣) راجع العرفان مجلد ١١ ، ص ٥٠٦ ، ج ٥ .
- (١٤) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٨ وطرازي ج ٢ ، ص ٦٢٩ .
- (١٥) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٨ .
- (١٦) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (١٧) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (١٨) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (١٩) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (٢٠) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (٢١) راجع ما كتبه عن أسين بلاسيوس في (العرفان) المجلد ١١ ج ٢ ، ص ١١٢ وما بعدها . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ وما بعدها . وهناك دراسات عديدة عنه في مجلة (الاندلس) وغيرها من امهات مجلات الاستشراق الاوربية .
- (٢٢) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ وما كتبه عن مؤلفاته في العرفان ج ٢ مجلد ٥ ، ص ١١٢ وما بعدها .
- (٢٣) راجع العرفان ، ج ٢ مجلد ٥ ، ص ١١٢ وما بعدها .
- (٢٤) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ ومجلة الاندلس سنة وقته ١٩٢١ .
- (٢٥) راجع دراسة ابن عربي - لاسين - ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي ط ١ ، المقدمة .
- (٢٦) راجع آراء غربية في مسائل شرقية ، عمر قاخوري ط ٢ ، ص ٢٧ وما بعدها .
- (٢٧) راجع العرفان (المجلد ٥) ج ٢ ، ص ١١٢ - ١١٩ .
- (٢٨) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٧ .
- (٢٩) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٧ .
- (٣٠) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٧ وما بعدها .
- (٣١) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٨ .
- (٣٢) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٩ .
- (٣٣) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٩ .
- (٣٤) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠١ .
- (٣٥) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠١ وما بعدها .
- (٣٦) راجع العرفان (المجلد ١٢) ج ٢ ، ص ٤١١ وما بعدها . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦٠٥ وما بعدها .
- (٣٧) المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠٥ وما بعدها .
- (٣٨) المستشرقون ج ٢ ، ص ٦٠٧ .
- (٣٩) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠٧ وما بعدها .
- (٤٠) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٦١٠ وما بعدها .
- (٤١) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦١٠ وما بعدها .
- (٤٢) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦١٦ وما بعدها .
- (٤٣) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٦١٦ وما بعدها .
- (٤٤) راجع الاديب - دراستنا عنه ج ١٢ ، ص ٥٨٨ والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦١١ وما بعدها .
- (٤٥) راجع ما نشره في سلسلة (اوستوريال) عن مختارات من الشعر العربي المعاصر - تراجم ونصوص تحت رقم ١٥١٨ باللغة الاسبانية سنة ١٩٧٢ .
- (٤٦) راجع عن مؤلفات برنيث (المستشرقون) ج ٢ ، ص ٦١١ ودراستنا في الاديب ١٩٥٤ ج ١٢ ، ص ٥٨٨ .
- (٤٧) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٦١٢ .
- (٤٨) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦١٢ .

- (٤) الكتب الأجنبية
- ١ - Antologia de Paesia Arabu Contemporánea.
L. Martinez Martín : تأليف :
Austral سلسلة
رقم 15/8 سنة 1972 مدريد
- ٢ - La Cultura Hispanoa'arabe En Oriente y Occidente
Juan Vernete. : تأليف :
Ariel Historia سلسلة
رقم 14
برشلونة 1978
- ٣ - La mil y una Moehes
Salvat سلسلة
Juan Vernet ترجمة
رقم 70
مدريد 1970
- ٤ - Cinco Poetas Musulmanes
E. Garcia Gomez : تأليف :
Austral سلسلة
رقم 513
مدريد 1944
- ٥ - Arabistan Espanoles del Siglo
منشورات المعهد الإسباني العربي للثقافة مدريد سنة ١٩٧١
Manuela Manzanares de Cítre : تأليف :

١٥ - تاريخ الأدب العربي :
لكارل بروكلمان - الترجمة العربية - ترجمة الأستاذ
عبدالحليم النجار - ط ١ ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٧ ج ٦ .

- ١٦ - الأعشلام :
للزركلي - ط ٢ ، مصر ١٩٥٩ م .
- ١٧ - مصادر الدراسة الأدبية :
للأستاذ يوسف دافر - ط ١ ، ج ٢ ، بيروت ١٩٥٦ .

(٢) المجلات العربية :

- ١ - مجلة عالم الفكر - الكويت ١٩٧٩ .
- ٢ - مجلة الرابطة - القاهرة ١٩٦١ .
- ٣ - مجلة العرفان - سيدها ١٩٥٧ منشورات آخر
- ٤ - مجلة دعوة الحق - المغرب ١٩٧١ .
- ٥ - المجلة التاريخية المغربية - تونس ١٩٧٥ .
- ٦ - مجلة أهل النفط - بيروت ١٩٥٦ .
- ٧ - مجلة الأدب - بيروت ١٩٥١ .
- ٨ - مجلة الرسالة - القاهرة ١٩٢٦ .

(٣) المجلات الاستشرافية

- ١ - Hesperes هسبريس - باريس - المغرب .
- ٢ - Arabica (العربية) - باريس - لبنان .
- ٣ - AL-Andalus الأندلس - مدريد - قرطبة .

تاريخ فن العمارة العربية الإسلامية

الحلقة الثالثة

يقدم

شريف يوسف

بغداد - الجمهورية العراقية

من سببريا . وكان (توجين) الذي سمي فيما بعد بـ (جنكيزخان) بمعنى خان الخانات ، قد تولى قيادة قبيلته ثم اخضع معظم القبائل التترية لحكمه . وقد تويت شوكته عندما استولى على جميع بلاد ما وراء النهر ودحر جيوش السلطان (محمد خوارزمشاه) سنة ٦١٦هـ / ١٢١٩م ، وامتدت مملكته من بلاد الهند الى الفولكا واقصى سواحل بحر الخزر .

تولى الحكم بعد وفاة جنكيزخان اولاده الاربعة وانقسمت مملكته الواسعة بينهم ، ويعرف ملاوكيا بـ (الخاقانات) والفرع الذي يسمي شانه هو فرع (هولاكو) حفيد جنكيزخان الذي استقل بمملكة ايد (طلوى) : وملك فارس سنة ٦٥٤هـ وعرفت دولته بدولة (الغخان) او منول الفرس .

فتح بغداد

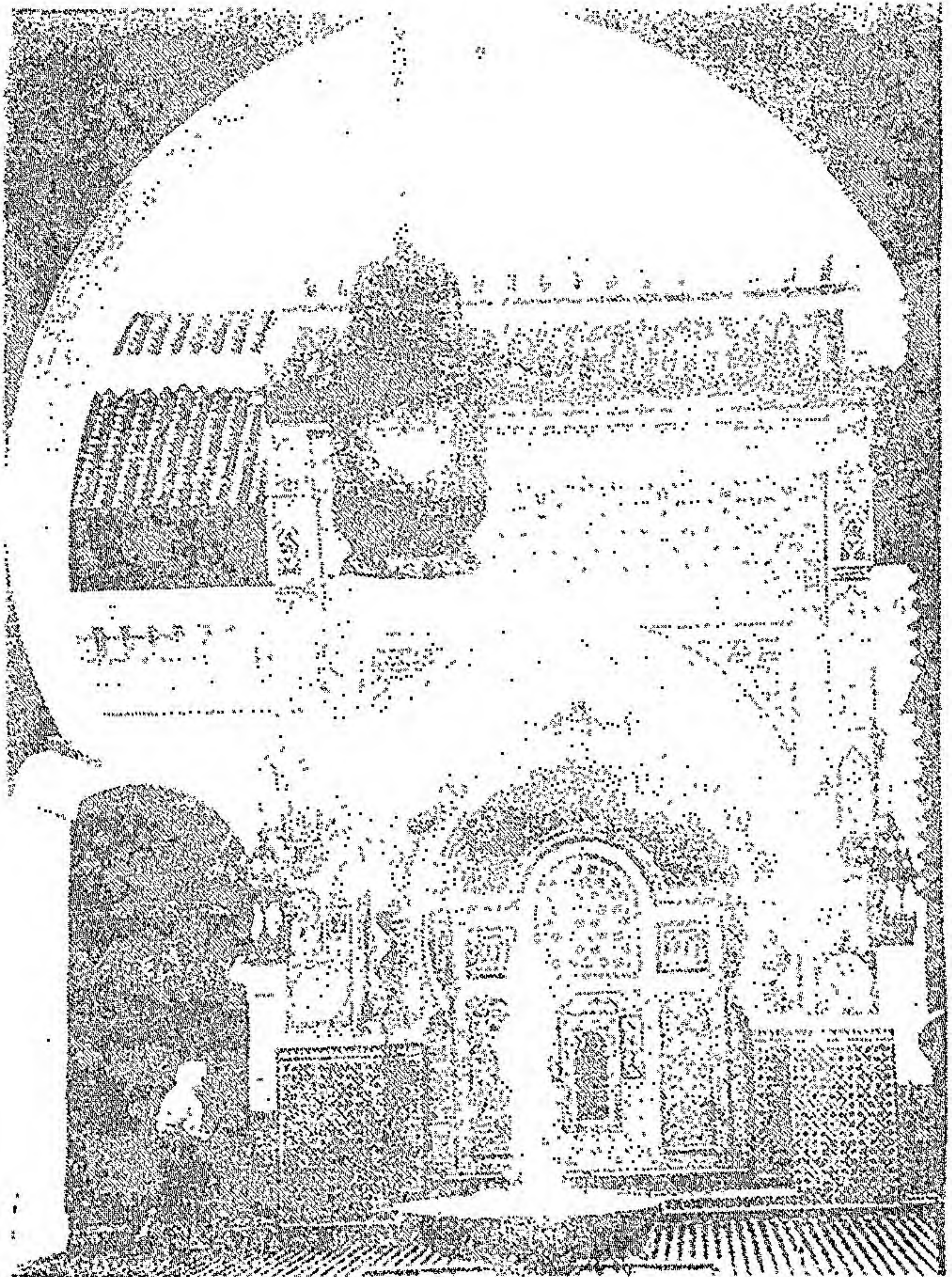
عندما استقر هولاكو الملك في فارس حمل على بغداد واستغل ما كان فيها من منازعات طائفية وضعف سلطة الخليفة (المنصور بالله) وعدم كفارة جيشه . وصل هولاكو الى اسوار بغداد وقتل الخليفة ثم دخل المدينة وامر بقتل الرجال وسبي النساء واستباح النهب عدة ايام ثم تودي بالامان واصبحت بغداد في سلطة المغول سنة ٦٥٦هـ وتأسست فيها دولة (البلخانية) نسبة الى لقب هولاكو (البلخان) .

الفترة الثالثة لتطور فن العمارة العربية الإسلامية

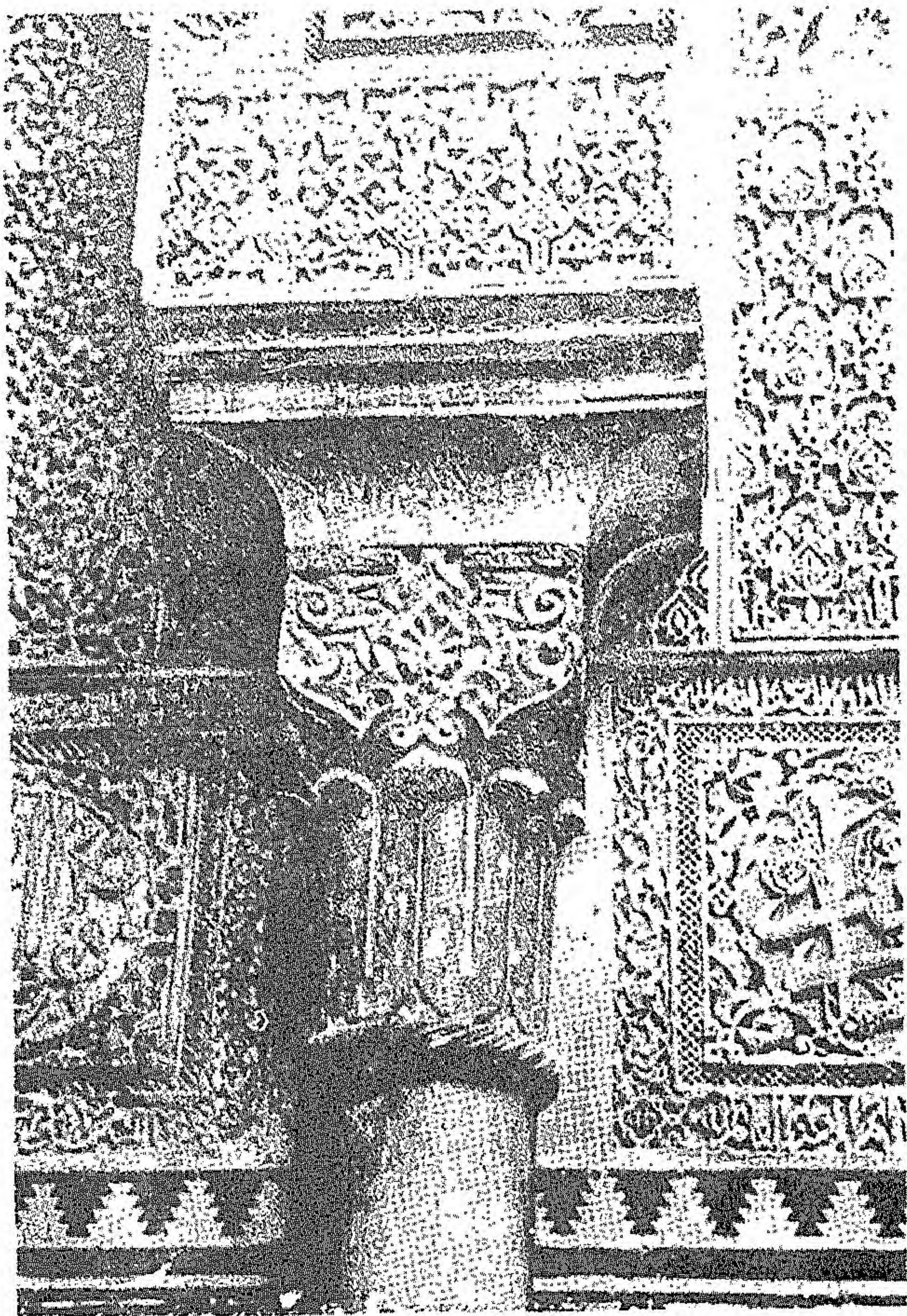
امتدت هذه الفترة من القرن الثالث عشر حتى نهاية القرن الخامس عشر وفي خلال هذه القرون الثلاثة تعرضت الدول الإسلامية الى مخاطر جسيمة قاسية واصابتها العديد من الكوارث والنكبات المؤلة . ففي سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م . استولى هولاكو على العراق وقضى على الخلافة العباسية فيها ، ثم اعقب ذلك موجة المغولية الثانية بقيادة تيمورلنك فاكمل ما قام به سلفه من خراب ودمار . وسوف نستعرض هنا جميع هذه الحوادث والنكبات منذ ظهور المغول حتى زوال سلطتهم عن البلاد وما تركوه لنا من آثار عمرانية عندما استوطنوا في العراق ودخلوا في دين الاسلام الحنيف .

وفي هذه الفترة خسر العرب بلاد الاندلس وضاع ذلك الملك العظيم وهرب العديد من سكان البلاد الى شمال افريقية وقامت فيها دول عربية متعددة كان دورها كبيرا في اعمار البلاد والتجوس بها من مختلف المبادى السياسية والثقافية والعمرانية .

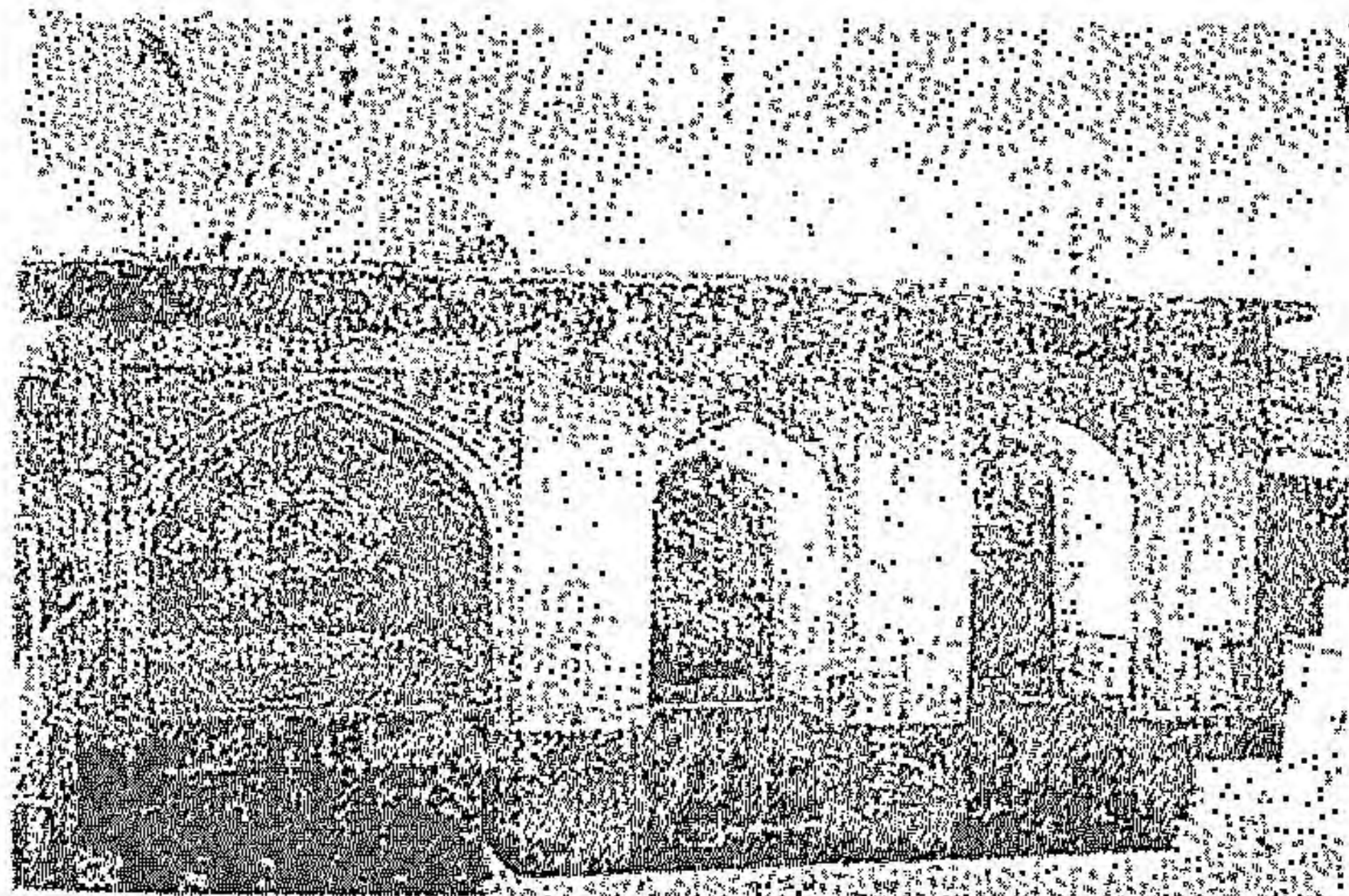
من المعروف ان المغول او التتر من الاقوام التي سكنت في تركستان ومغولستان ومنشوريا وقسم



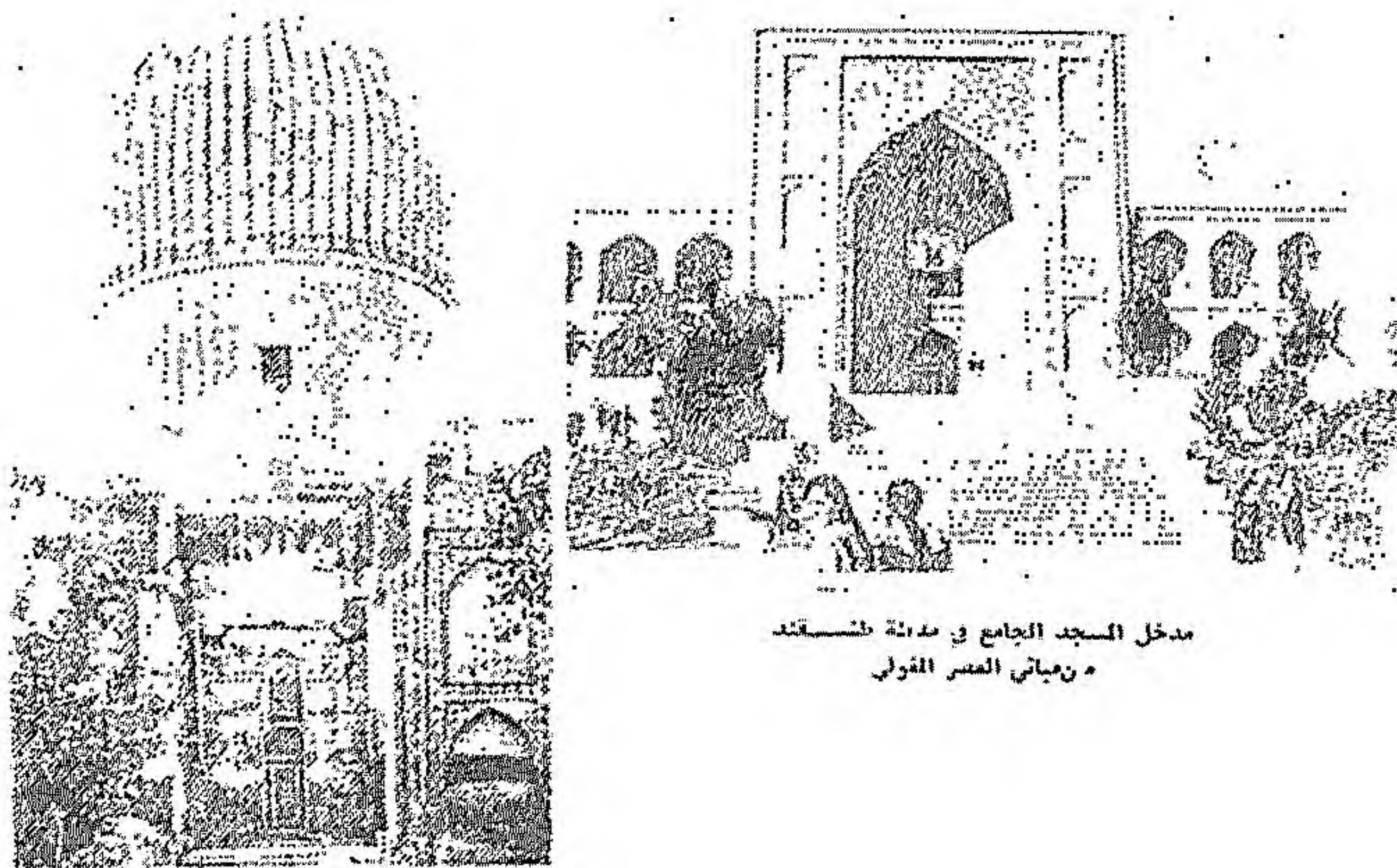
دخول جامع ومدرسة الشريين و مراكن النساء (الملقبة القهري) فيها ٢٠٠ عمود يرفع سقف الحرم ومكتبة تضم آلاف الكتب والمخطوطات وقد اديست جامعة الدراسات الإسلامية .



منظر داخلي لدرسة المطالين في مراكش وهي تعد آية في ابروة في زخارفها وتقوسها

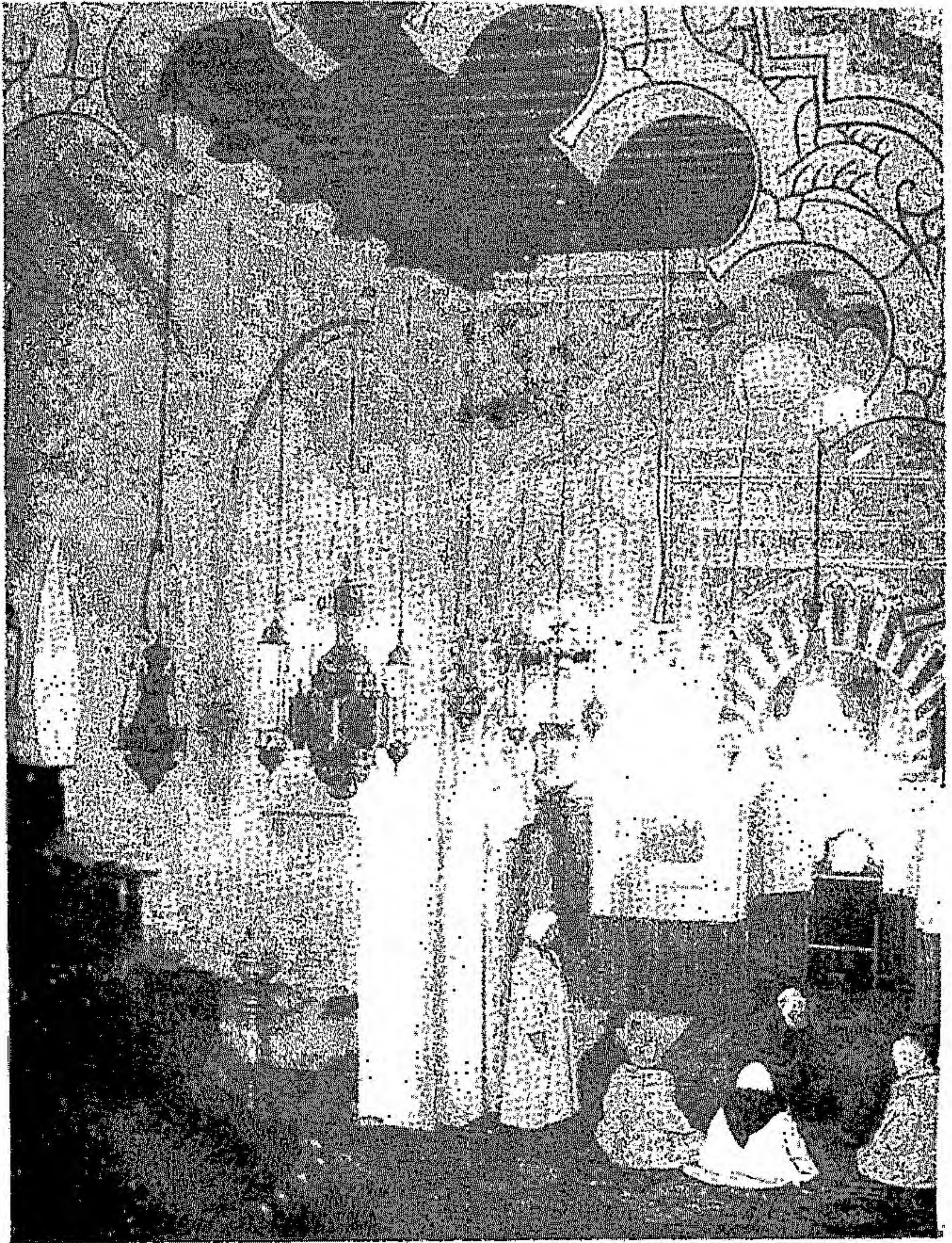


جامع السيد سلطان علي في بغداد . وكان (الشيخ علي) شقيق السلطان احمد بن حسين بن اويس .
جند عمارته السلطان عبدالحميد سنة ١٢١٠ هـ واصبح الجامع زاوية للمتوفية علي طريفة
احمد الرقاعي .

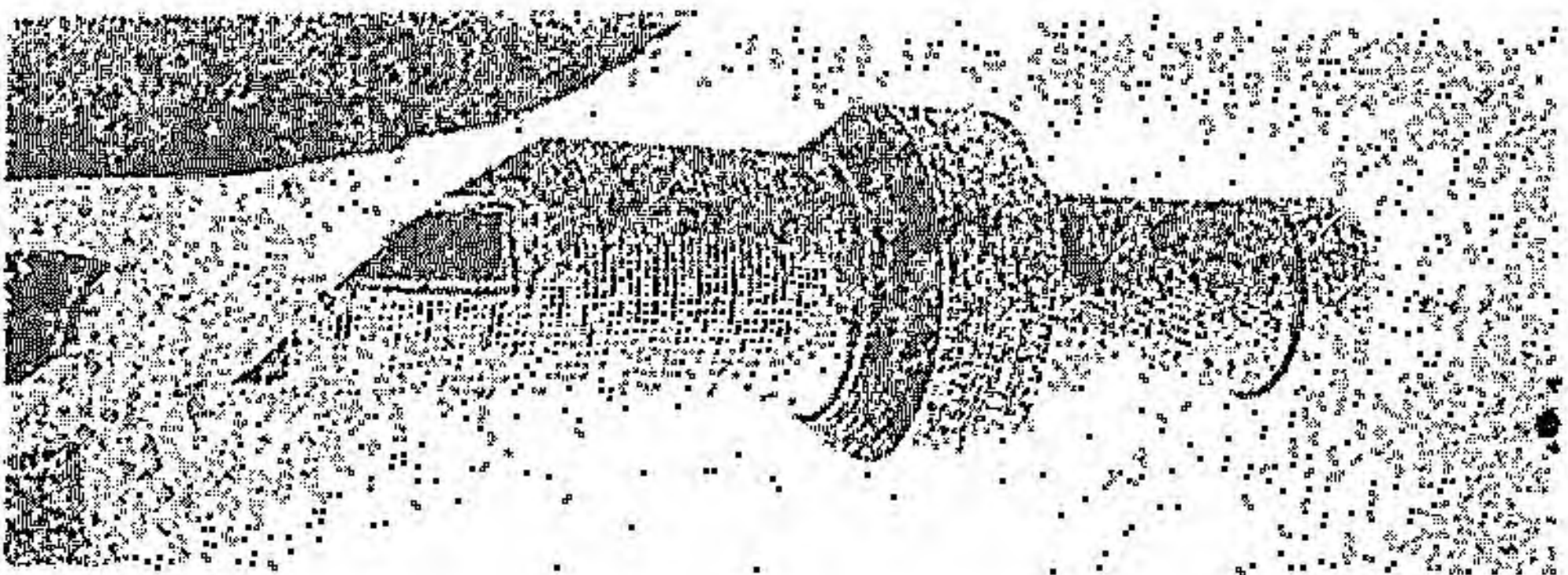


مدخل المسجد الجامع في مدينة طشقند
من مباني العصر القوي

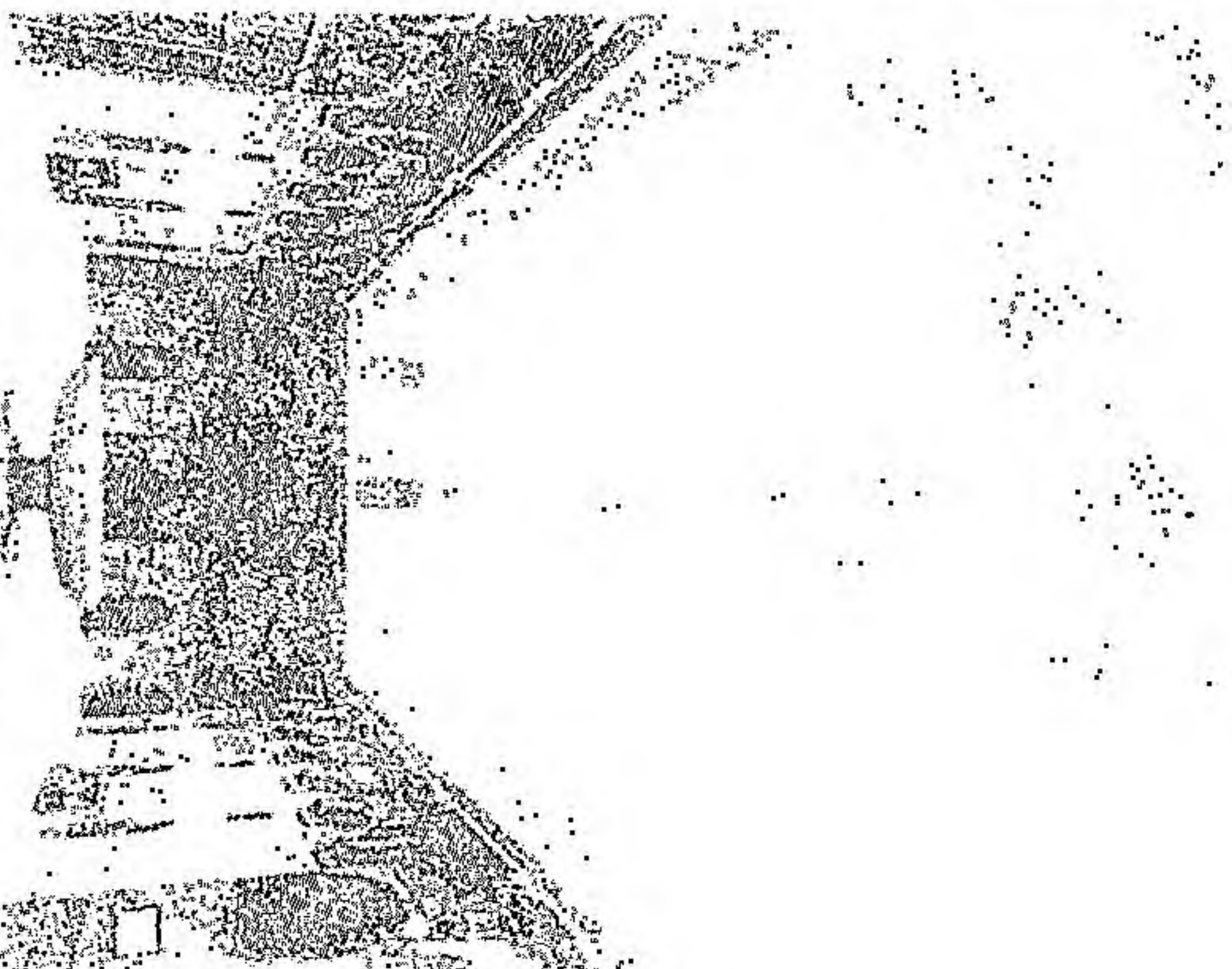
ضريح (كور أمير) في سمرقند آخر منشآت تيمورلنك ليكون
خبرتها لحفيد . (محمد سلطان) تم دفن فيه تيمورلنك واولوغبك
وغريهما من ملوك التتر



مدينة تلمسان مركز الاسلام الاول في الجزائر وجاسها الكبير فطمة رابعة من الفن الاندلسي بناء الملك حمو بقمو روسان
في القرن الخامس الهجري ووسعه علي بن يوسف بن تاشفين .



مئذنة جامع الحافولي في بغداد وكان ابن الحافولي مدرسا في المدرسة المستنصرية توفي سنة ٢٧٨هـ/١٢٩٦م وفريعه العالم في هذا الجامع



منظر داخلي لـ (خان مرجان) ويسمى (خان الأورمية) في الشاذلي سنة ٢٧٦هـ/١٢٥٨م في زمن (أويس بن الشيخ علي) ثاني سلاطين المماليك بن شيدته الخواجه مرجان الألباني ليكون وفقا لمدرسة مرجان وأوقف عمارات أخرى لهذا الغرض .



مئذنة جامع الخليفة (منارة سوق النزل) في بغداد اكتملت في عهد الملك (أباها بن حولاكو) وولاية علاء الدين ملك الجويني سنة ٦٧٨هـ

بعد هذا الفتح وجد هولاءكو نفسه بحاجة الى من يدبر شؤون العراق ذلف لجنة لتنظيم امور الدولة واصلاح ما خرب من المدينة وترميم اسواقها واعادة اعمال اهليها الى ما كانت عليه سابقا . ويبدو ان عبارات انتخريب التي اوردها المؤرخون وما جرى لمدينة بغداد من دمار ايام الفتح مبالغ فيها لان المعالم الرئيسية للمدينة كقصور الخليفة والمدارس والجوامع والاسواق وغالب المحلات بقيت بدون ان يصيبها غير تخريب محدود امكن اصلاحه في وقت قصير .

عين هولاءكو (علاء الدين عطا ملك الجويني) في منصب صاحب الديوان ، اي حاكما عاما في العراق ، واصبح اخوه (شمس الدين الجويني) رئيس وزراء الدولة الايلخانية . واستمر علاء الدين في منصبه ٢٢ سنة كان فيها القوى الشديد . وقد وضعت جميع الاوقاف الاسلامية في الدولة الايلخانية تحت اشراف (نصير الدين الطوسي) ، وانتقلت بعد وفاته الى ابنائه ، وكان هؤلاء يعيّنون نوابا عنهم لإدارة اوقاف العراق والاشراف على ترميم المساجد والجوامع والربط والزوايا والمدارس . ومن اهم اثار هذا العهد منة سوق الغزل التي هي من بقايا اليهود العباسية ، فعندما احترق جامع الخلفاء بسقوط بغداد على يد هولاءكو جرى تجديد عمارة هذه المنة زمن علاء الدين عطا ملك الجويني صاحب الديوان في عهد (اباقا بن هولاءكو) كما جرى تجديد لها مرة اخرى في زمن الوالي (عطا ملك خدابنده) سنة ٦٧٨هـ / ١٢٧٩م .

سميت هذه المنة بـ (منة سوق الغزل) لوقوعها في سوق الغزالات حيث يبيع غزلين . وقد ذكر الرحالة (نيبور) في رحلته الى العراق سنة ١٧٦٥م عن جامع الخلفاء فقال « قام المستنصر بتشيد جامع كان آية في الفن والجمال وذلك في المحلة المعروفة بمحلة سوق الغزل ولكنه لم يبق منه سوى منارته وواجهة سورده الذي يحتوي على مدخلين اتخذ احدهما فتوة متواضعة وشاهدت على هذا الباب كتابة تشير الى باني هذا الجامع وهذا نصها (امر بملك سيدنا الامام المستنصر بالله امر المؤمنين اعلى الله تعالى معالم الاسلام بعينه العلية ، وارهى دعائم الايمان بآيائه وذلك في سنة ٦٢٢هـ) ١٢٢٦م .

ومن المعلوم ان جامع الخلفاء كان موجودا قبل المستنصر وذكره ابن جبير في رحلته ، ومن المحتمل ان المستنصر قام بتسيير قسم من هذا الجامع او بابه . وقد بنى الوالي العثماني (سليمان باشا الكبير) الملوك سنة ١١٩٢هـ / جامعا صغيرا قرب المنة

ووزعت البقية من ارض الجامع على الاهلين لبناء درر فيها . وقد هدم هذا الجامع سنة ١٩٥٧م لغرض فتح شارع الجمهورية وبني حول المنة جامعا جديدا يجمع مختلف انواع الزخرفة الاجرية .

ولهذه المنة التنظيم قاعدة اثني عشرية محيطها ٢١٦٤ مترا ، يقوم عليها شرفة ارتفاعها عن سطح الارض ٧٥٥ مترا ، تضم مدخلين يؤديان الى سلمين يدوران في باطن المنة الاسطوانتي باتجاهين متعاكسين وينتهيان من الاعلى بمخرجين في شرفة او حوض المنة الاعلى المزين من اسفله بمقرنصات مندرجة من الاجر ، ومن وسط هذه الشرفة ينحسر البدين الاسطوانتي وينتهي بقمة غير مدببة وبذلك يصبح ارتفاع المنة ٢٢ مترا تقريبا .

وفاة هولاءكو وتولي خلفاؤه حكم العراق

توفي هولاءكو سنة ٦٦٢هـ / ١٢٦٤م وخلفه ابنه (اباقا خان) ، وعندما توفي هذا سنة ٦٨١هـ خلفه اخوه (تاكودار) ودعا نفسه (احمد) وكان حسن السيرة ، وملك بعده (ارغون) الذي ولي على وزارته (سعدا) اليهودي وجعله صاحب ديوانه في العراق وسماه (سعد الدولة) وعندما قتل ارغون صدرت الاوامر بقتل اليهود في انحاء المملكة . وعقب ارغون اخوه (كيتخان خان) وكان مبذرا في اموال الدولة متبمكا في الملذات وعندما قتل صار الحكم لبيدوخان ثم لمحمد خرابنده ثم اولده (ابو سعيد) الذي مات ولم يخلف ولدا وانقرضت الدولة الايلخانية .

الحكومة الجلابية

هذه الدولة من اقسام الدولة الايلخانية ، اسسها في العراق وبلاد المجر الامير (الشيخ حسن الجلابي) او حسن الكبير . وكان الشيخ حسن واليا على الانضول من قبل ابي سعيد آخر ملوك الدولة الايلخانية . وعندما توفي ابو سعيد اتخذ الشيخ حسن بغداد مقر سلطنته وخضعت لحكمه الموصل ودام حكمه ١٧ سنة وتوفي سنة ٧٥٧هـ / ١٢٥٦م فخلفه ابنه (اويس) الذي حكم ١٩ سنة وتوفي سنة ٧٧٦هـ / ١٢٧٤م فخلفه ابنه السلطان حسين فملك ٨ سنوات وخرج عليه اخوه (احمد) وقتل حسين وكثيرا من الامراء والعاشية والتجاء بعضهم الى تيمور يستعمر خونه على السلطان احمد ناجيهم تيمور واقبل بمساكره ولما علم السلطان احمد بذلك فر الى مصر والتجأ عند السلطان برقوق ولقي منه كل اكرام وتعزير .

السلطان أويس

كان أويس بن الشيخ حسن باشا جميلا ، واهل بغداد يرغبون في مشاهدته حينما يخرج راكبا فرسه . يراقبون ذلك فيهرعون للنظر الى صنيعة وحورته الجميلة . وكان صاحب ذوق وثقافة ماهرة ، ومبدعا في الموسيقى ، وخطه الواسطي يهجر الخطاطين المذاق ان يمالود . وكانت دابته مرسعة ، تسمى (مخدوم شاه) وتلقب (ايكجي) ، زوجها السلطان أويس سليمان بك وتلقب بـ (سليمان نايك) اي امير الامراء . ومن اعمال مخدوم شاه العمارة المعروفة بـ (الايكجية) وهي عمارة سوق القزل في بغداد ، وايكجية بعض اصحاب المنازل . كما احيت جامع الخلفاء وبنت مدرسة لا يعرف مكانها الآن . وبنت دار الشفاء على جانب نهر دجلة . وبني السلطان احمد في وجهها (القلندر خانة) المعروفة بـ (المولى خانة) او المولوي خانه واصبحت تكية الدراويش ، ثم تحولت الى جامع سمي بـ (جامع الاصفية) نسبة الى الوالي التركي داود باشا النعوت بـ (اصف زمانه) . وبنت عمه السلطان احمد المسماة (وفا خاتون) جامع الوفائية الواقع في سوق الكبابية ، وقد سمي بعد ذلك باسم من قام بعمارة من ولاية بغداد (مسجد الاسماعيلية) .

العاقد في العهد الجلايري

كان (الخواجة امين الدين مرجان) بن عبد الله بن عبد الرحمن الاول جاني (واليا على بغداد في عهد السلطان أويس . وقد ساس مرجان المملكة احسن سياسة ، اامن السبل وبني العمارات وخلد كثيرا من اعمال الخير والاحسان حتى وفاته سنة ٧٧٤هـ / ١٢٧٢م . ودامت امارته لبغداد ست سنوات .

بني مرجان مدرسة في بغداد تجاءت لتحل محل المدرسة النظامية التي منى على تأسيسها ثلاثة قرون ودامت وسارت اثرا بعد عين . وكان البناء في هذه المدرسة اكثر تنسيقا واجمل زخرفة من المدرسة المستنصرية وان كانت اسوأ من حيث المساحة ، فهي مربعة الشكل عدا زاويتها الشمالية التي كانت مبتورة .

تقع هذه المدرسة اليوم في منتصف شارع الرشيد تقريبا مقابل شارع السموال في بغداد . والمدرسة باب عالية كباب المدرسة المستنصرية ، مزخرفة بزخارف آجرية مخزومة دقيقة الصنع مكونة من اشكال هندسية مختلفة الانواع . وتقع على يسار

باب المدرسة المئدة ، وفي الجهة الجنوبية من المدرسة المصلى وكان محرابها في غاية الدقة والابداع الزخرفي . وقد هدم هذا القسم لغرض تعديل استقامة شارع الرشيد .

ومن اوقاف هذه المدرسة خان يقع في شارع السموال يعرف بـ (خان مرجان) وسمي قديما (خان الاورنمة) اي الخان المغطى باللغة التركية وذلك لوجود عقادة تغطي مساحة الخان ، وهذه العقادة قريضة من نوعها لوجود فتحات للتوافد على جانبها . وقد تم انشاء الخان سنة ٧٦٠هـ / ١٢٥٨م . ويحيط بهو الخان عدد من الشرف موزعة في طابقين يفصل بينهما طنف (شرفة) يستند على سلسلة حوامل مقرنصة واقارير يدية ، تخرج من الجدار بصورة تدرجية الى ان تباعد عنه بما يقرب من المتر ، وترتفع بتقارب اربعة اسنار عن سطح الارض . ان هذا الخان يهود الكبير وطنفه البديع وسلسلة عقاداته الجميلة يند اثرا مصاريا نفيسا تمتاز به بغداد .

وبني مرجان (دار الشفاء) وكانت في موقع (قهوة الشط) على نهر دجلة في نهاية شارع السموال . وقد زالت معالمها واصبحت محلا للاعمال التجارية ومقهى في الطابق الاعلى . وكان ثلثا وقف مرجان لهذه الدار والثلث الاخر للمدرسة المرجانية .

ومن اعمال السلطان أويس تعمير مشهد الكاظمين سنة ٧٦٩هـ وبناء قيتين ومذارتين لهذا المشهد ووضع صندوقين من الرخام على القبرين الشريفين ، وتزيين الحرم بالقاشاني وتعمير الرواق والرباط .

ومن المساجد والجوامع التي يرجع لهذا العهد -

- جامع (سيد سلطان علي) ويسمى (الشيخ علي) وهو شقيق السلطان احمد بن حسين بن أويس . وقد أعلن نفسه سلطانا في بغداد ، وهذا الجامع يطل على نهر دجلة في سراق دار الثلاثة العباسية في بغداد .

- جامع محمد الفضل ، وقد انشاه محمد بن فضل الله الخواجة رشيد . والفضل والسيد سلطان علي اشوان ، وفي هذا الجامع مدرسة .

- جامع الشيخ سراج الدين . اشتهر سراج الدين عمر القزويني المتوفى سنة ٧٥٠هـ في تدريس الحديث وعلومه وصنف فيه الكتب ، وقد عمر هذا الجامع الوزير التركي حسن باشا سنة ١١٢١هـ -

- جامع العاقولي ، وابن العاقولي هذا درس في المستعمرية وانتهت اليه رئاسة العلم والتدريس ببغداد ، توفي سنة ٧٦٨هـ / ١٢٦٦م ولا يزال شريحه قائما في هذا الجامع ، وللجامع منذنة بديعة البناء متناسقة الابعاد .

- جامع النعماني ، يقع هذا الجامع في شارع الكيلاني وله منذنة مظلة على الشارع ، ويرجع الى (حسان الدين النعماني) احد احفاد النعمان بن ثابت الفرغاني ٧٨٢هـ / ١٢٨١م .

الدولة التيمورية

ولد تيمور سنة ٧٢٦هـ وكان جده وزيرا عند (جغتاي بن جنكيزخان) . وقد تولى تيمور بعض الاعمال في دولة جغتاي في ما وراء النهر ثم صار وزيرا فطبع في الملك وحمل على العالم وعمل السيف في رقاب الناس وهدم المدن والامصار واستولى على خراسان وجرجان ومازندران وسجستان وافغانستان وفارس واذربيجان ، ثم جاء الى العراق وقضى على الدولة الجلايرية ، وبعدها تحول نحو الشرق واستولى على الهند وغزا كشمير ودلهي ، ثم رجع الى الشرق وحارب السلطان المشاي بايزيد واسره سنة ٨٠٤هـ واكتسح سائر بلاد الشرق الى آخر حدود الشام وبايعه سلاطين مصر على الطاعة .

وعندما توجه تيمور الى الصين مات في الطريق سنة ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م وخلفه ابنه (ميرانشاه) ، فخرجت في زمنه طائفة (قره قويونلي) بقيادة (قره يوسف التركماني) وانتصرت عليه وقتل ميرانشاه سنة ٨٠٩هـ ، كما قتلت هذه الطائفة السلطان احمد الايلخاني وشتمت اسبابه فاستقر لها الملك في اذربيجان والعراق ودامت سلطنتها ٨٠ سنة انتهت بظهور دولة (الاق قويونلي) اي الخروف الابيض بقيادة (علاء الدين التركماني) ، وقد توسعت هذه الدولة في زمن (حسن بك) المعروف بـ (ازون حسن) الذي حارب العثمانيين وانتصر عليهم . وقد انقرضت هذه الدولة على يد الشاه (اسماعيل الصفوي) سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م .

هكذا انقرضت دولة تيمورلنك ومن جاء بعدها قبل ان تمكن من تنظيم امور دولتها فعادت البلاد التي فتحها تيمور الى ملوكها الاولين ، على ان الدولة لتيمورية طال حكمها في ما وراء النهر الى سنة ٩٠٦هـ وتركت اثارا عمرانية سنائي عيسى ذكرها .

المنشآت الاسلامية في اسيا الوسطى واذربيجان

تتميز اسيا الوسطى واذربيجان بكثرة المنشآت الاسلامية ذات القيمة الفنية المعمارية ، وقد اسباب هذه المنشآت بعض التلف بسبب الحروب التي وقعت في هذه المنطقة ولحدوث الزلازل فيها ، ومع ذلك فكل ما بقي سليما منها يشكل تراث الحضارة الاسلامية لما اجتمعت فيها من فنون البناء وجمال الزخرفة . ففي القرن التاسع للميلاد كان عمسال الخليفة الميماسي (السامانيون) حكاما مستقلين ، وسعوا المدن وشيدوا المساجد والقصور والخوانق وغيرها ، كما بنوا اضرحة ومزارات ضخمة للمسلمين وابنية خاصة ومنازل لتعليم علوم الدين ، واحتل تلك المنطقة شريح (اسماعيل الساماني) في بخارى .

كانت بخارى وسمرقند وترمد واوركنج ومرو اكثر المدن الاسلامية الزاخرة بابنياتها الجميلة المشيدة بالاجر الاحمر ، وعندما اسبغت بخارى عاصمة لـ (دولة القراخانيين) شيد فيها (مسجد نمازگاه) في القرن الثاني عشر ، كما شيد فيها (مسجد الجمعة) الذي اعيد بناؤه في القرون السادس عشر وسبعي . (مسجد كلان) ، ولهذا المسجد منذنة يرتفع برجها بمقدار ٤٦ مترا ، وزينت من اسفلها الى اعلاها بزخارف اجترية بمباردة فائقة . وكانت خوارزم في القرن الثاني عشر دولة قوية عاصمتها (اوركنج) : دمرها المغول سنة ١٢٢١م وقد بقي فيها من العهد السابق ضريحان الاول لـ (قهر الدين الرازي) تملوء قبته انشا عليها فسفاطا هرمي الشكل له اثنا عشر ضلعا ، بني بالاجر الفيروزي اللون ، مطلي بالبناء ، والضريح الثاني مرقد (السلطان تكش) وله قبة مخروطية الشكل ومنينة بالاجر الفيروزي ايضا .

واشتهرت مدينة مرو بضريح (سنجر) الذي شيد في سنة ١١٥٧م وهو اعجوبة من اعاجيب الفن المماري الاسلامي .

وعندما ظهر تيمورلنك جردل (سمرقند) عاصمة له ، ونشط في تخطيطها تخطيطا جديدا . وانشأ فيها مجبورية ايشية سميت بـ (شاد زنده) وكانت عدلتا لـ تيمور وكبار امواته . تأسست هذه المقبرة سنة ١٤٢٥م وهي من اجمل المجموعات المعمارية في اسيا الوسطى فيها مسجدان مسقي وشعالي ، وفيها ضريح (قاضي زادة الرومي) وشريح (ارکان آقا) زوجة تيمور . وفي هذه المجموعة باب منقوش لمسجد (قثم بن عباس) ابن

عم الرسول (ص) وناسر دين الاسلام في سمرقند وما وراء النهر .

وكان ضريح (كور أمير) في سمرقند آخر منشآت تيمور ، خصص ليكون ضريحاً لـ (محمد سلطان) حفيد تيمور المحبوب ، وقد الصق الضريح بمجموعة المدرسة والخانقاه . وبناء الضريح مثنى الاضلاع من الخارج ومربع الشكل من الداخل ، يحمل طبلا اسطوانيا عاليا عليه قبة زرقاء مضلعة ، وبشم الجزء الداخلي العالي للضريح عن مظهر فاخر ، فالنور الذي ينفذ من النبايك المخزومة يضئ المفرنصات البيضاء والقبة ، وتحت الضريح سرداب فيه توابيت تيمور واولوغ بك ومحمد سلطان وغيرهم من المغول .

ترك القرن الخامس عشر ، عهد خلفاء تيمور ، عددا من المنشآت الرائعة يستازيها منيا بروعة الاشكال وكمال الانسجام وتناسق التسمية الملونة ، واهمها من جهة الفن المدماري مدرسة (اولوغ بك) في سمرقند التي اشتهرت بفسيفساء البوابة ذات الترابيع الملونة وفيها الشيء الكثير من جمال التصميم والرسم .

يلاحظ ان المدارس في العهد المغولي كانت من اعظم المؤسسات العلمية الدينية ، وقد است مجموعة منها لنشر المعرفة والثقافة ولم يخل مسجد من مدرسة ولا مدرسة من مسجد ، وقد اوقف اهل الخير الوقوف الدائمة لبقائها وحفظها للاستفادة منها . ولكن عندما أصبح رجال الحكومة ، والوك ساجدين بالثقافة الفارسية ابعدوا عن الحكم رجال الدولة من متخرجي هذه المدارس وقدموا ابناء جلدتهم في مراكز الدولة الحساسة ولم ينظروا الى الكفاءة العلمية ولا درجة الثقافة في العلوم والصناعة . وقد ترك المراقبون المناصب الحكومية وماوا الى وظائف الامامة والخطابة والوعظ والتدريس وصارت مخصصاتهم لا تكفي لسد الرمق والحاجة ، بينما صار غيرهم ينعم بانواع التميم وكل خيرات البلاد بايديهم ، وهكذا استولت الادارة الفارسية على العراق وانت على ثقافته ولفته .

اما الابنية في هذا العصر وما فيها من زينة ونقوش فان امثلتها على قلة الباقي من الانار كافية لاثبات يدانم الصناعة والنقش والخط ، كما ان احكام مادة البناء وصناعة الهندسة دليل عظيمة هذا الفن .

لقد شهد هذا العهد تركيزا لشكل المآذن التي

ترتفع فوق قاعده ذات اربعة او ثمانية اضلاع يعلوها برج دائري مرتفع جدا ، يأخذ بالتضييق من القاعدة حتى الدروة ، ويقوم عند الربيع الثالث منها طنف مزين بالمقرنصات ويحمل شرفة للاذان وبمده طنف آخر بارز فوقه يسبق ذروة المئذنة المولفة من قبة صغيرة . وقد استعمل الاجر بكثير من التوفيق كمادة للزخرفة ، فحقق البنائون زخرفة جميلة عن طريق انحراف متعكس لصفوف الاجر بصورة غائرة او نافرة او بطريقة تضمين كل صفين من الاجر الزهري صفا ملحقا ذا لون اخف حدة وحافلا بالصيغ المشكلة . وكانت معامل الخزف القاشاني في ري وجرجان تنتج احسن انواع القاشاني ذي البريق المعدني لاستعماله في زخرفة المساجد والمراقد .

اما فن الموسيقى فان اصل تمكنه ورسومه يرجع الى عهد (صفي الدين عبد المؤمن) ايام العهد المغولي ، ففي ايامه كسبت قواعده تثبيتا وانالها شكلا علميا ، وكان السلطان احمد نابغة في هذا الفن .

المغرب العربي

بعد ان استعرضنا وضع البلاد الاسلامية في اقصى الشرق لننتقل الى الممالك الاسلامية في اقصى الغرب . لقد جاء فتح المسلمين للمغرب العربي متأخرا بالنظر لبعدها عن مركز الخلافة . استطاع (حسان بن النعمان) فتح هذه البلاد سنة ٧٧هـ / ٦٩٦م في خلافة عبد الملك بن مروان ، ومنها عبر (طارق بن زياد) لفتح الاندلس . قامت في مراكش (دولة الادارة) ، وكان مؤسسها (ادريس بن عبد الله بن الحسن) الذي فر من وجه الخليفة المهدي واستعان بقبائل البربر على تأسيس دولته . والانشأ ابنه (ادريس الثاني) جامع (القرويين) في مدينة فاس سنة ٢٤٥هـ / ٨٥٩م وجعل في حرم الجامع ٣٠ عمودا ، وفيه مكتبة تضم الاف الكتب والمخطوطات .

وقامت بعد دولة الادارة في المغرب (دولة المرابطين) وكان مؤسسها (يوسف بن تاشفين) وقد استمر لها الحكم من سنة ١٠٥٦ الى ١١١٨م . وقد عرفوا بالمتهمين . اسس المرابطون مدينة مراكش في سنة ١٠٦٢م واتخذوها عاصمة لهم ، وبني فيها (علي بن يوسف بن تاشفين) مدرسة كبيرة تعرف اليوم بـ (الجامعة اليوسفية) ، وكان تأسيسها سنة ١١١٦م ، وقد زينت جدرانها الوردية

بالفسيفساء والمرمر والأخشاب المنقوشة نقشاً
بديها يدل على مهارة وفن .

وظهرت بعد ذلك في المغرب (دولة الموحدين)
وكانوا شديدي التعصب في أحكام الدين . وقد
ضمو الاندلس الى املاكهم وزادوا في عمارتها وبناء
المساجد والمدارس فيها ولكنهم احتفظوا بمراكش
كماصمة لهم ، وكان مؤسس هذه الدولة الحقيقي
(عبد المؤمن) ١١٢٠ - ١١٦٣ بنى في مراكش
مارستاناً اتقن فيه النقوش البديعة والزخارف
المحكمة ، كما احدث (بستان المسرة) وهو من متع
مراكش ومفاتيحها ، طوله ثلاثة اميال وعرضه قريب
من ذلك ، جاب اليه الماء وزرع فيه جميع انواع
الاشجار المثمرة . كما بنى (مسجد الكتبية) الذي
بعد التحفة النادرة في مدينة مراكش . ولهذا
المسجد مئذنة رفيعة تم بناؤها سنة ١١٩٦ م ،
والبناء بحجر الغشم وهي لا تختلف من حيث
الترتيب والتنسيق عن مئذنة اشبيلية (الجيرالدا) .

ومن آثار الموحدين الخالدة (جامع حسان)
الذي بناه (يعقوب المنصور) في الرباط ، ولهذا
الجامع صومعة (مئذنة) شامخة مربعة الشكل
ارتفاعها ١٤٥ قدماً ، في وسطها سلم يرقى الى
اعلاها ، والبناء من الحجر المنحوت وزخارفها شبكة
من معينات متجاورة وهي من مميزات الفن المغربي .

انقسام دولة الموحدين

انقسمت دولة الموحدين الكبيرة في النصف
الاول من القرن الثالث عشر الى اربع دول ظلت
قائمة بين ضعف وقوة خلال ٨٠٠ عام . ففي تونس
كانت السيطرة لـ (حفصيين) الورثة الشرعيين
للموحدين . كما أصبحت تلمسان عاصمة لاسرة
(بني عبد الواد) و (الزيانيين) ، غير ان بعض
الاسبانهم : وهم (بنو مرين) اقاموا في المغرب
وحكموا (فاس) فكانوا اكثر الملوكنباسة وافرهم
أروة وصاروا سادة بلاد المغرب .

ترك بنو مرين بعض الآثار التي تبدو بعض
المعالم فيها موروثة عن العصر الذي سبقهم ، كالقبة
العرق في المسجد الكبير في (تازة) وفي المسجد
الكبير في (فاس الجديدة) . كما شيدوا (مسجد
المنصورة) سنة ١٢٣٦ م . وتقع مدينة المنصورة
عند ابواب تلمسان ، ومئذنة هذا الجامع المبنية
بالحجر المنذب واقعة في منتصف واجية البناء
ويفتح الباب الرئيس للجامع من تحت هذه المئذنة
بتصميم موفق مشكلا اساس زخرفتها الجميلة
المحلة بالقاشاني .

واشتهرت تلمسان بجامعها الذي يعتبر قطعة
جميلة من الفن المسماري الاندلسي الذي انتقل الى
شمال افريقية بنى هذا الجامع (حمو بنمو روسان)
من بني زيان سنة ١١٢٦ م وزاد عليه (علي بن
يوسف بن تاشفين) كثيراً من الزخارف والنقوش
ومحراب هذا الجامع قطعة مصفرة من محراب
جامع قرطبة ، وابرز ما في هذا البناء الاقواس التي
عقدت على شكل حدوة الفرس وهي ذات مقرنصات
جميلة ، كما ان قبة الجامع التي تتقدم المحراب
قبةا تخريم جميل معقد وتتكون من ستة عشر
قوساً .

وكان لـ (ابي حمو الثاني) قصر جميل في
تلمسان ، فيه ساحة غربية الصنع وخزانة منجاة
ذات تماثيل من اللجين محكمة ، بأعلاها ايكة تحمل
طائراً فرخاه تحت جناحه ، وفيها ارقم خارجة من
كوه يصدرها ابواب مبنوقة ، عدد ساعات الليل
الزمانية ، وقد وصفها يحيى بن خلدون فقال (حيل
احكمت به الهندسة صنعها) .

انشاء المدارس والزوايا

قام بنو مرين بانشاء عدد وافر من المدارس
في المدن القيامة : في فاس ومكناس وتازة وتلمسان
والجزائر وغيرها ، اهمها (مدرسة الصوريج) و
(مدرسة الفطارين) و (مدرسة بوعنانية) وهذه
اكثر المدارس فخامة : فهي مسجد كما هي معهد
وفيها مئذنة ومنبر ، واشتهرت بساعاتها النحاسية
الغريبة الصنع .

وكانت ابنية المدارس اشبه ببناء المدرسة
المستنصرية ، فيها ايوان مفتوح على سحن مركزي
في وسطه بركة ماء ، ويحيط بالصحن اروقة تفتح
عليها حجرات ، وتمتد على احد الجهات قاعة
كبرى فيها محراب تجمع بين الصلاة والدراسة .

وفي المغرب زوايا اشبه بالخانقاه يلجأ اليها
الدراويش وهي مكان اعتزالهم . وتنشأ الزاوية
حول مدفن ولي من الاولياء الصالحين او مؤسس
طريقة من الطرق الدينية . وفي القيروان أصبحت
(زاوية البالوي) اكثر الزوايا ارباباً ، ويشمل
البناء عدا المدفن مسجداً ومدرسة وغرف للعباد
وفي تونس كان (سيدي قاسم العجالي) يجمع
مرديه خلال حياته في الزاوية التي دفن فيها عام
١٤٩٧ م . كما يوجد في قرية العباد الواقعة قرب
تلمسان زاوية واسعة وجدت بوجود ضريح (سيدي
بومدين) وفيها مسجد ومدرسة وحمامات وبيوت
للضيافة .

ويطلق في المغرب اسم (شله) على الزاوية أو الرباط ، وقد أقام بنو عماد شله عند باب مدينة الرباط الموحدية ، وقد أصبحت بعد ذلك مقبرة لأسراء المغرب وفي هذه الشله مجموعة من المدافن والمصليات ، ولها سحن فيه بركة ماء يحيط بها حجرات وحرم حيث يقوم العاكفون بالصلاة وتلاوة الأدعية .

العمارات العسكرية المغربية

تتمت العمارات العسكرية حسب التقاليد الموحدية دون انضافة شيء هام اليها ، وإن أكثر التحصينات العسكرية ترجع إلى القرن الثالث عشر والرابع عشر : تمصون فاس الجديدة التي شيدت سنة ١٢٧٦ وحصن المنصورة وحصن شيلة وهي مقبرة بني مرين . شيدت سنة ١٢٢٩ م . وحصن جبل طارق مع البرج الغنم في القلعة الحية . وحصن فاس الجديدة شكل يتميز عن بقية الحصون بسور مزدوج من الطين الدك ، وله أبراج تتجاوز بارتفاع السور إلى ثلث ارتفاعها ، والباب الوحيد من السور ، المبنى من الحجر المنحوت يفتح بين برجين مربعين أو مضلعين ، وهو يؤدي إلى مجموعة من الدخايل المظلمة المغطاة بصورة عامة بقبوات متعاقبة . وفوق الجدران

طريق للحراسه محمي بطنف من النراريف ، وأكثر مداخل هذه المدينة ملتوية .

وتشتهر مدينة فاس بمنازلها المتلاصقة ليس لها نوافذ على الخارج ، ويتكون كل دار من غرف وصلات للاستقبال تتوسطها ساحة مكشوفة تستقبل نور الشمس والهواء ، وفي وسط الساحة حديقة ونافورة ماء ، والطابع الغالب على أكثر البيوت هو الطابع الاندلسي ويرجع السبب في هذا إلى أن مدينة فاس كانت ملجأ المغاربة من الاندلس بسبب اضطهاد بعض ملوكها الجائرين ، ولهذا امتزجت في البناء الفنون الاندلسية بالفنون المغربية الاصلية .

ومدينة مكناس باب تعرف بـ (باب النصر) وهي بناء فخيم يمد آية في الفن والزخرفة واتقان الصنعة . والمدينة حصن منيع طوله (كيلومترا) وفي وسط المدينة ضريح (المولى ادريس الثاني) مؤسس المدينة ، زينت جدرانها بأروع النقوش ، ويتصل هذا الضريح بجامع كبير فيه جناح خاص للنساء .

هذا وسوف نقدم في الحلقة القادمة التطور الذي حدث في فن السارة العربية الإسلامية في الفترة الرابعة من فترات هذا التطور .

حول الثقافة الإسلامية

ترجمة وتعليق

سليمان بن هبة

بغداد - الجمهورية العراقية

وثنية - ولا يمكن أن تصلح لأغراض الدين المسيحي وبهذه الوسيلة سميت أوتنوسيت ، ليس مؤلفات أرسطو وحده حسب ، بل وحتى مؤلفات الكثيرين من أفلاسفة الكبار الآخرين . من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، ما بين القرنين الثالث والسادس للميلاد ، وذلك في عمرة التراث اللاهوتي للكنيسة القديمة .

ومن ناحية ثانية تقبلت الثقافة الإسلامية ، وحافظت تماما على هذا التراث الفلسفي القديم الذي فطنت عليه الكنيسة المسيحية ، فطورت به طريقة أصيلة وخلقة جدا .

نعم مجرى الاتصالات الأخيرة بين الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية في صقلية ، وفي إسبانيا بسفحة خاصة ١٢/ أعيد اكتشاف الكثير من الكتابات غير المعروفة لأرسطو . وللتراث الفلسفي الأفلاطوني الحديث ، وتم إيصالها إلى أوروبا . وهذه الظاهرة المتباينة جدا . هي جلب الموضوع الذي يتحدث عنه الآن .

(٢) رغم ما بذله كاتب المقال الدكتور بنتس من جهد في التلخيص نفسه بمظهر المتواضع ، إلا أن التحيز بارز عنده في كثير من النواحي . فهو مثلا يتحدث عن الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية في صقلية وفي إسبانيا ، والذي تؤكد المصادر التاريخية الغربية ذاتها ، أن العسب المسلمين عندما نشروا حضارتهم الزاهرة في هذين القطرين الأوربيين وفي أجزاء أخرى من فرنسا وإيطاليا ، لم تكن هذه الأجزاء الأوربية قد عرفت قبل أي نوع من أنواع الثقافة بالظهور الصحيح لكلمة « الثقافة » . فلقد كانت أوروبا غارقة إلى النقيض في سبات مطبق من الجهالة والامية إلى درجة أن « شرمان » وهو اعظم ملوك أوروبا في ذلك العهد لم يكن قد تعلم بعد كيف يكتب اسمه .

(١)

الثقافة الإسلامية

تنقل الفلسفة اليونانية إلى أوروبا

للدكتور

أرنست بنتس (١)

تمهيد

يستطاع أن يفهم قسما جيدا ، التأثير القوي جدا ، الذي أحدثته الثقافة الإسلامية في الفلسفة المسيحية وفي اللاهوت المسيحي في أوروبا ، وذلك عن طريق دراسة الأهمية العقلية للثقافة الإسلامية ، باعتبارها وسيطا للتراث الفلسفي اليوناني القديم ، وعلى الأخص فلسفة أرسطو . وأفلاطون ، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة .

إن من أهم الوثائق الملتصقة بتاريخ الأفكار الأوربية ، أن يدرس العصر الأخير الذي مضت إليه الفلسفة اليونانية خلال الألف والخمسمائة سنة الأولى من العصر المسيحي . لقد كانت الكنيسة المسيحية هي التي استأصحت أولا . وعلى نطاق واسع ، تأسس الفلسفة اليونانية القديمة ، مستعارة أياها

(١) هوامش وتعليقات المترجم

الدكتور أرنست بنتس Ernest Benz استاذ تاريخ المسيحية في جامعة ماربرغ بألمانيا . وقد التقى بعثته هذا على شكل محاضرة بجامعة حيدر آباد بالهند في ٢٥ تموز ١٩٥٧ ونشر في مجلة « الثقافة الإسلامية » الدورية التي تصدر بالانكليزية في الهند العدد ٢ سنة ١٩٦١ .

انها حقيقة غير معروفة في القالب ، هي ان تهاجر الفلسفة اليونانية رغما عنها في القرن السادس من الغرب ، اي من المكان الذي ضردت منه باعتبارها وثنية ، الى اسيا الصغرى ، وسوريا ، وایران . والجزيرة العربية ، وان تلتقيها الثقافة الاسلامية في هذه البلدان ، وان تشمل هناك بطريقة مهمة جدا . على تطوير الفلسفة الاسلامية والمعتقدات الدينية الاسلامية .

فبانتشار الثقافة الاسلامية ذلك الانتشار الواسع في الغرب ، وعلى الاخص في صقلية واسبانيا ، عاد الفلاسفة ورجال المذاهب المسيحيون ، وبعد انقضاء ثمانمائة او تسعمائة سنة ، مرة اخرى الى التماس الجديد بالتراث المنسي ، والمكمل بسدا لتالاداب الاغريقية في العصور التي سبقت العصور الوسطى .

ذلك ان التطور المدهش في الفلسفة ، ولكل العلوم في المدارس المسيحية ، وكذلك تطوير المذاهب خلال العصور الوسطى ، قد تأثر تأثرا مباشرا وسريعا بهذا التماس الجديد مع التراث الفلسفي اليوناني الذي اعمل منذ زمن طويل ، حيث تم نقل العلوم الى المدارس من المسيحيين على أيدي مفكري الاسلام العظام .

سوف تبدأ الحديث أولا عن هجرة الفلسفة اليونانية القديمة من الغرب الى الشرق الى ايران ، وبلاد الرافدين ، والجزيرة العربية . وتأخذ ثانيا بظن الانتشار ، المتعددة المرات التراث الفلسفي اليوناني القديم ، عن طريق الفلاسفة المسلمين من الشرق الى اقصى الغرب ، الى اسبانيا ، وان تهتم ثالثا ، وبصفة خاصة بتاريخ ترجمة آثار أرسطو خلال الفترة من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع عشر . باعتبارها هي الأساس في تطور علم اللاهوت والفلسفة والعلوم المسيحية . وذلك في المخطات الدراسية أثناء العصور الوسطى .

٩ -

عرفت الثقافة الإسلامية ، في العصور الوسطى التراث الفلسفي اليوناني ، في صورة الفلسفة الاغلاطونية الحديثة المتأخرة . لقد كانت هذه الفلسفة الاغلاطونية الحديثة هي الاداة لنقل فلسفة أرسطو و افلاطون انتايسية الى المسلمين . فمن المهم جدا ان نذكر بان هذه الاغلاطونية الحديثة المتأخرة ، كانت تسمى قبلا ، وبصفة عامة ، الى تحقيق الانسجام بين فلسفة أرسطو وفلسفة افلاطون .

واقعد تم الإغراب عن هذا الميل في التعليقات

الغنيمة التي وضعها هؤلاء الفلاسفة الاغلاطونيون المحدثون على الكتابات الاصلية وحتى في التعليقات التي اجريت على كتابات أرسطو الاصلية ، والتي وضعها كل من «الاسكندر الافرووديس» و (طيماس) (تمستوس) .

فهنا نرى أرسطو في صفة تفسير افلاطوني وهذا يفسر الكثير من التراث المتأخر للفلسفة اليونانية القديمة التي نقلها المسلمون كما سنرى ذلك .

كذلك ينبغي ان نقرر ان هذه الفلسفة الاغلاطونية الحديثة ، لم تجد مصادرها في الفلسفة اليونانية القديمة حسب ، بل وجدت لها مصادر مهمة جدا في التراث الفلسفي والديني لدى الهنود والفرس .

مثال ذلك ان (امونيوس سكاس) المعلم المشهور لـ (بلوتينوس) مؤسس الاغلاطونية الحديثة المعادية للمسيحية . وكذلك معلم «اوريجانوس» الرئيس الشير للمدرسة المسيحية في الاسكندرية (٢) ان «سكاس» هذا كان من اصل هندي ، ذلك لان كلمة «سكاس» تعني انه كان «سيكا» . اي انه ينتمي الى قبيلة «سكيس Sakes» التي تقطن غربي الهند .

وهناك الكثير من المآثرات المباشرة الاخرى للتراث الفلسفي الهندي على الفلسفة الاغلاطونية الحديثة . فنحن نجد مثلا ذات الاهتمام الخاص بالتراث الفلسفي الهندي والفارسي لدى بلوتينوس . الذي «سحب الامبراطور «غورديان» (٤) في حملته

(٢) بلوتينوس Plotinus اي الاوطسني وهو من رؤساء مدرسة الاسكندرية المسيحية التي اسسها مرقس لتقاوم مدرسة الاسكندرية الوثنية وكان من أشهر رؤسائها بنتيوس واسله من صقليا وكان من اتباع المدرسة الرواقية ثم اورد الى النصرانية ومات سنة ٢٠٠ م .

ومنهم اوريجانوس Origenue الذي ولد في الاسكندرية من ابوين مسيحيين وقد عهد اليه الاسقف ديمتريس البابا الثاني عشر في الاسكندرية بمقاييد هذه المدرسة ونتيجة لشقاق وقع بينه وبين هذا الاسقف هجر اوريجانوس مصر والتجأ الى مدينة فيصرية في فلسطين وهناك أسس مدرسة مماثلة .

والعروف ان هذه المدرسة بقيت قائمة حتى منتصف القرن الخامس للميلاد .

(٤) الامبراطور غورديان : كان من أسرة لها صلتها بالحكم في روما وقد رفع الى وظيفة «قنصل» مرتين ، ثم عين بوليفس قنصل أول على افريقيا . وعندما اقتصب مكسيم الصرش في روما اختير غورديان امبراطورا على روما لمقاومة القنصل لكنه بقي يعيش في قرطاجنة بشمال افريقيا وفي اول الامر حكم في الفترة ٢٦٨ - ٢٧٤ م .

المسكوية على الهند . على أمل الاتصال بشركائه
بالحكماء الهنود .

أما النقطة الثالثة التي ينبغي أخذها بنظر
الاعتبار فهي وجود خطين على الدوام للفلسفة
الافلاطونية الحديثة يسيران جنباً إلى جنب : أولهما
الخط الذي يمثل الفلاسفة الذين اظهروا الفلسفة
الافلاطونية الحديثة بالمعنى المضاد للمسيحية بصفة
مباشرة .

ولقد بلغ هذا الجناح المعادي للمسيحية ذروته
في عهد الامبراطور جوليان (هـ) الذي تأثر
تفسيه تأثراً عميقاً بالفلسفة الافلاطونية الحديثة .
وكان منشئاً نهضة معادية للمسيحية ، شملت الدين
الرئيسي القديم على أساس وضع فلسفة افلاطونية
حديثة للدين ، والذي حاول ان يمرضها كاساس
لاهوته مشترك للديانات الوثنية القديمة ، وللتفسير
الفلسفي لمعتقداتها .

ومن الناحية الاخرى يتوفر لدينا أيضاً جناح
مسيحي الفلسفة الافلاطونية الحديثة . مثال ذلك
مدرسة الاسكندرية التي تأثرت تأثراً عميقاً بالفلسفة
الافلاطونية وبالفلسفة الافلاطونية الحديثة معا ،
والتي ادت الى تطوير الكثير من المناقشات اللاهوتية
بقصد البرهنة ، والقول بصواب الالام باستعمال
الفلسفة الافلاطونية الحديثة من لدن الاساتذة
المسيحيين .

يدخل القسم الاكبر من الظاهرة التي ندعوها
بإعلاء الوثنية على المسيحية ، ضمن تفسير المذهب
المسيحي عن طريق المسارات الخفية ، الميتافيزيقية ،
الفلسفة الافلاطونية الحديثة .

فما عدا هذا نجد أيضاً كثيراً من الاحاديث
المدنية لدى جناحي المدارس الافلاطونية الحديثة .
فدنا احاديث منذ ظهور المسيحية حتى بروز
الموقف المعادي للمسيحية . مثال ذلك امونيوس
سكاس والامبراطور جوليان .

كذلك نجد كثيراً من الفلاسفة الافلاطونيين
المحدثين . الذين كانوا في اول الامر يتسمون بالـ

(هـ) الامبراطور جوليان : تولى الحكم في الفترة ٣٦١ -
٣٦٣ م وكان جوليان قد تار ضد الامبراطور قسطنطينوس
الذي قتل في إحدى المعارك في تلك الحرب الاهلية وكان
جوليان متشبهاً بالفكر الفلسفي فاراد ان يفضي على
حكمه صفة الفيلسوف الحاكم وكان من أشد المعادين
للمسيحية ولذلك عمد الى اصلاح الديانة الوثنية وارساء
قواعدها مجدداً وكان شديد الطموح للتشبه بالاسكندر
المقدوني في الفتوحات العسكرية .

الجناح المعادي للمسيحية من الفلسفة الافلاطونية
الحديثة . ما لجأوا الى تحوُّل الى ايحاء تفسير
مسيحي تراثهم الفيلسفي الافلاطوني الحديث .

ولقد أصبح البعض من هؤلاء اساقفة . منهم
« ستيفوس » الذي أصبح اسقفاً لكنيسة ثورنتاوية (١)
كذلك يجب ان تذكر ان تاريخ الفلسفة الافلاطونية
الحديثة في العصر المسيحي . لم يكن يستعمل على
المصراع المتناقض حسب . بل على المصراع القوي
بين كنيسة البيروايطورية البيروايطورية من جهة .
والكنائس القومية الاخرى في الشرق الادنى من جهة
اخرى .

وبعداً من القرن الثالث حتى القرن السادس .
كانت الافلاطونية الحديثة ممثلة في اربع مدارس :
أولها المدرسة السورية برئاسة الاكبر « جيمليكوس »
« جيمليكوس » الطليبي الشهير « ثيودور ديس » (٢)
وكان هذا « اي جيمليكوس » على تماس وتيق بالديانات
الوثنية القديمة ، وعلى الاخص الطقوس الغامضة
متها ، وكان يرد ان يمرض اراءه الفلسفية كتفسير
لأساطير الثقافات الوثنية البيروايطورية القديمة والشرقية .

أما المدرسة الثانية فهي مدرسة « برغامون » (٣)
التي انشأها « اينديرس » « ثايد » جيمليكوس .
وكانت تربط ارتباطاً وثيقاً بالمدرسة السورية .
وتنتمي مدرسة برغامون هذه هي الاخرى المعادي
الجناح المعادي للمسيحية من الفلسفة الافلاطونية
الحديثة .

ولقد كان اهم ممثل لرد الفعل الوثني لدى
تلك المدرسة هو الامبراطور « جوليان » (٤) ،
الذي اشتهر باسم « حمار » والذي تم دبره للتأثير
نتيجة انهيار ردة الوثنية في نظر الذين يختلفون
المسيحيين واللاهوتيين المسيحيين في ذلك العهد .
واذا بالفلسفة الافلاطونية الحديثة بوجه عام .

ومن ثم تتوزع لنا مدرسة اثنا الافلاطونية

(٦) ثورنتاوية Kyrene هي منطقة برفة بجمهورية ليبيا
الحاضرة . ويقال ان ثورنتاوية كانت تقع في ذات الموقع
الذي تقوم فيه الآن مدينة « شحات » .

(٧) جيمليكوس Jamblichus . ولد في كليس في
النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي وتوفي سنة
٢٢٢ م وكان من مشاهير الفلسفة الافلاطونية الحديثة وكان
يطلق على نفسه اسم كاهن الاسرار وصانع المعجائب .

(٨) مدرسة برغامون Pergamon كانت تقوم في مدينة
برغامون أو برغاموس في ميسيا وتفسح على نهر كايكوس
وكانت عاصمة لملكة برغاموس ومقراً للملوك البطاليين .

الحديثة ، وهي أشهر تلك المدارس قاطبة (٩) . ذلك ان اثينا كانت ما تزال في ذلك الوقت ، تمثل الجامعة الرئيسة للثقافة الهلينية ، وتولف مركزا للتراث الارسطوطاليسي والافلاطوني معا .

كان رئيس مدرسة اثينا هو « بروقليس » (١٨٥ق م) وهو الرئيس المشهور للفلسفة اللاهوتية الهلينية (١٠) .

وهناك أسماء كثيرة من الفلاسفة المشهورين الآخرين في مدرسة اثينا تلك ، منهم فلوطرخس . وسارينيوس ، وديمقريوس ، وسيمبلقوس ، وزيستيانوس (١١) .

واحد من جميع كتابات هذه المدرسة تأثيرا هي التعليقات التي كتبها بروقليس على مؤلفات افلاطون . وتراجمت كل من مانيوس وسمبلقوس على مؤلفات ارسطو .

وكانت مدرسة اثينا هذه معاصرة ايضا للمسيحية ، وهي في تقديرها للتراث الفلسفي اليوناني ، تعطي تقديرا ممتازا للدين الوثني السالف ، وعلى الاخص آلهة انديانة الوثنية القديمة ، التي تم تعديسها بالفلسفة الافلاطونية الحديثة التي كانت ترمز بها هذه المدرسة .

اما المدرسة الرابعة الفلسفة الافلاطونية الحديثة فهي مدرسة الاسكندرية . ولقد سبق ان اشرنا الى التأثير الذي أحدثته الفلسفة الافلاطونية الحديثة على المدرسة المسيحية التي كانت تعتمد التعليم بطريقتي السقراط والافلاطون . والتي أسسها « بكتينوس » في الاسكندرية ، وكان من رؤسائها

(٩) مدرسة اثينا : هي أشهر مدرسة في التاريخ القديم وأطولها عمرا عرفت باسم الأكاديمية وأنشئت في زمن افلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد ٣٢٧ ق.م وظلت تقوم بتدريس الفلسفة حتى النصف الأول من القرن السادس الميلادي (٥٢٩م) عندما ألقى الإمبراطور جستنيان أبوابها ، وهاجر أساتذتها الى بلاد فارس . وكان من أشهر تلامذة هذه المدرسة هما تيتانيوس واينوكس .

(١٠) بروقليس : Prudens ولد في بيزانس سنة ١١٢م وتوفي في اثينا سنة ١٨٥ درس فلسفة ارسطو في الاسكندرية ثم رحل الى اليونان للالتقاء بالفيلسوف فلوطرخس الابيني مؤسس الافلاطونية الحديثة وتلقى العلوم عن سريانوس ثم خلفه في رئاسة مدرسة اثينا .

(١١) فلوطرخس Plotarchus من مشاهير مؤسسي الفلسفة الافلاطونية الحديثة . وقد وضع عددا من الكتب والمقالات الفلسفية منها كتاب الاراء الطبيعية ، وهو خمس مقالات يضم آراء الفلاسفة في الطبيعيات وقد نقله الى العربية « فسطا بن لوقا البعلبكي » وكتاب (النفس) وكتاب الفصص وكتاب الرياضة وكتاب مداراة العدو وغير ذلك .

المتأخرين تلمنوس : وأوريجنس الذي جاء من بعده (١٢) .

ولئن ألقى جانب هذه المدرسة المسيحية التي وجدت في الاسكندرية كانت تقوم ايضا مدرسة غير مسيحية أكثر قدما ، ذلك لان الاتجاه الرئيس لم يكن ينطوي على دراسة التفسيرات الفقهية ، بل دراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية (١٣) .

فهذا التحول من القضايا الفقهية واللاهوتية الى العلوم التطبيقية كان ايضا من الاسباب التي جعلت الارتباط بالديانات الوثنية القديمة ، يتفكك بصفة تدريجية .

فلقد أصبحت مدرسة الاسكندرية ، وبشكل بليء . كلية فلسفية حيادية ، ومن دون ان تشير بحدة عن المبول الوثنية .

ففي ميدان الفلسفة تميزت مدرسة الاسكندرية هذه ، بالاتسجام بين التراث الافلاطوني والتراث الارسطوطاليسي ، وكان المثل لتلك المدرسة هي السيدة الشهيرة هيباتيا التي تليت حتمها سنة ١١٥م على يد جمهور متطرف من المسيحيين ، وكان تلميذها هو سينايسيوس الذي أصبح فيما بعد اسقفًا لبورنمية . وعلى هذه الساحة حدث هذا التبدل العجيب في الموقف تجاه الوثنية .

هناك أعضاء شهيرون من مدرسة الاسكندرية هذه منهم فيلويونوس ، وأوليبيدوروس الفيلاس وان اللذان اشتهرا جيدا بتأليفاتهما على كتابات افلاطون وارسطو .

ولقد تحول اسمها . وهو فيلويونوس . الى

(١٢) مدرسة الاسكندرية : انشئت هذه المدرسة بمدينة الاسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد وظلت قائمة حتى القرن الخامس بعد الميلاد ، وفي عهد البطالسة الذين حكموا مصر بعد وفاة الاسكندر الكبير . وقد وضع كل من ديمتريوس وسطراطون أسس هذه المدرسة وكانت مدرسة ثقافية مزودة بمتحف وهو عبارة عن معبد فيه تماثيل بنات (الزويوس) الشجع اللواني يرمزن الى الشعر والموسيقى والشعر والرقص والنميش وغيرها وكان من أشهر تلامذتها اقليدس وارخميدس وبطليموس صاحب المجسطى واشتهرت المدرسة بمكتبتها الكبرى التي أسسها ديمتريوس سنة ١٨٤ ق.م .

(١٣) يقصد بذلك المدرسة الوثنية التي انشئت في الاسكندرية الى جانب المدرسة المسيحية فيها ، وكانت هذه المدرسة الوثنية قد انشئت على يد (امونيوس) الذي اعتنق المسيحية اول الامر ثم نبها وتكر لها فيما بعد وتوفي سنة ٢٤١م . وهذه المدرسة متأثرة بالافلاطونية الحديثة الى حد كبير .

المسيحية . ونشر بعد تحوله كتابات فلسفية تعكس
اراده في عقيدته الدينية الجديدة .

وعلى الرغم من الفرق في الموقف الديني بين
مدرسة الاسكندرية ومدرسة اثينا ، كانت العلاقات
الشخصية بين اعضاء الفارسيين قائمة ، من ذلك ان
كثيرا من الاعضاء المشهورين في مدرسة الاسكندرية
كانوا قد درسوا في مدرسة اثينا . فقد كان هيرودوليس
من مدرسة الاسكندرية تلميذا لسيريتوس من مدرسة
اثينا . وكان امباتوس من مدرسة الاسكندرية ايضا
تلميذا لبروقليس من مدرسة اثينا .

ومن ناحية اخرى ظل كفي من ديمستريوس
وسمباقوس ، وهما فيلسوفان من مدرسة اثينا ،
تلميذين - زادة طويلة - لامباروس من مدرسة
الاسكندرية .

حدثت الازمة الرئيسية لكل هذه المدارس
الافلاطونية الحديثة بعد اختيار الردة الوثنية في
عهد جولييان . ففي سنة ٥٢٩م سمح جوستينيان (١١٢)
وهو من اشهر الاباطرة المسيحيين في بيزنطية ، على ان
ينفصل بصفة محددة ونهائية عن التقليد الفلسفي
الهيلينية الوثنية السائدة ، ولذلك اقدم على غلق
جامعة اثينا التي كانت ماتزال حتى ذلك الوقت
تعتبر مركز الفلسفة اليونانية القديمة القائمة على
اساس العقيدة الوثنية القديمة .

ولقد سودرت اموال جامعة اثينا هذه . وفي
هذه الزمرة بالذات . اشتهرت الفلسفة الافلاطونية
الحديثة من قبل السلطات المسيحية العليا في
بيزنطية بانهما هي الوثنية بعينها .

احدث اغلاق جامعة اثينا نتائج مهمة ، ذلك ان
اساتذة جامعة الجامعة ، ومنهم على سبيل المثال
ديمستريوس وسمباقوس وخمسة اخرون غيرهم ،
قد هاجروا الى بلاد فارس سنة ٥٢٩م ولقد اُمنى
الملك كسرى الاول ، صديق الثقافة والمدنية الطيبة
حمائته على هؤلاء اللاجئين الى مملكته ، حيث
سمح لهم ان يواصلوا دراساتهم وتعاليمهم ، وبهذه
الوسيلة وصل التراث الفلسفي اليوناني الى
الشرق .

(١١٢) جوستينيان امپراطور روما اعتنق المسيحية واقدم على
اغلاق مدرسة اثينا (الاكاديمية) لانها كانت في نظره تبث
التعاليم الوثنية . ولم يشأ اساتذة تلك المدرسة ان يخضعوا
للاضطهاد فهاجروا الى بلاد فارس ، وكانت تدعى بالجنسية
وهي نوع من الوثنية ، حيث رجب بهم كسرى انوشروان
ملك فارس وانزلهم في بقعة كانت مسمكرا للجنود اشتهرت
باسم « جندي سابور » حيث استأنفوا نشاطهم الفلسفي
هناك .

ولقد اثقل التراث الروحي لأشهر مركز
الثقافة الهيلينية الى اسيا الصغرى ، فوجد هناك
مراكز جديدة للفلسفة والعلوم ، بحيث استطاع
المهاجرون المتعلمون من الغرب ، ان يحافظوا على
معارفهم القديمة وقد حمل هؤلاء المهاجرون معهم
الكثير من المخطوطات والنصوص الاصلية للفلسفة
اليونانية . ولاسيما فلسفة ارسطو وافلاطون ،
وكذلك وصل الكثير من كتابات المتأخرين من
الفلاسفة الافلاطونيين المحدثين ، الى فارس .

ومن ناحية اخرى ادى اغلاق جامعة اثينا
اسيا . التي بدت تعمل مباشرة لدى المدارس الفلسفية
الافلاطونية الحديثة القائمة آنذاك . فلقد تم من قبل
اغلاق المدرسة السريانية ومدرسة برغامون . ولم
تبق سوى مدرسة الاسكندرية وحدها لتواصل
دراساتها عن طريق اعضاء المعتقدات المسيحية على
مناهجها ، لانها وجدت لها من قبل موقعا جديدا
تجاه الدين المسيحي والكنيسة .

ولقد اثقل سيطماتوس من الاسكندرية الى
الاستشباتية وشرح ينشر التراث الافلاطوني
الحديث لمدرسة الاسكندرية في جامعة بيزنطية
الجديدة ، كما انه اوجد تراثا للفلسفة والعلوم
اليونانية في العاصمة المسيحية ، وفي مركز الثقافة
المسيحية ، وبذلك تاملت المعتقدات المسيحية
البيزنطية على اساس الفلسفة والعلوم اليونانية .
وان كان ذلك الاساس محدودا جدا .

لقد وصفنا الطرق التي دخل بها التراث
الفلسفي اليوناني الى اسيا الصغرى ، وسوريا ،
وايران ، والجزيرة العربية .

اما الان فان الثقافة الاسلامية في سوريا
والعراق قد اصبحت في تماس روحي مباشر مع
تراث اليونان الفلسفي .

ولم تكن الفلسفة اليونانية ، في الواقع ، هي
التراث الوحيد الذي اثر في الفلسفة الاسلامية .
فهناك ايضا تأثيرات من الفلسفة الهندية . وبعض
تأثيرات من جانب المعتقدات الروحية القديمة ،
والفلسفة الزرادشتية ، على اننا لا نأخذ هنا بنظر
الاعتبار سوى التراث اليوناني .

لقد كان اساتذة الفلسفة الاسلامية العظام
يدركون جيدا اهمية التراث الفلسفي اليوناني ،
ولذلك راحوا يسعون منذ البداية الى ان يترجموا ،
يكل حماسة ، مؤلفات الفلاسفة اليونانيين ، في

كل وقت كانوا يظلمون فيه على النصوص الأصلية تلك المؤلفات .

ان تاريخ هذا النشاط في ميدان الترجمة لم يدون بعد (١٥) ولكن الشيء المؤكد هو انه ، في الفترة ما بين سنة ٨٥٠ وسنة ٩٠٠ ميلادية ، توفرت لدى الفلاسفة المسلمين الكبار ، واساندة المدارس في البصرة وبغداد ، مرفقة مفصلة بمؤلفات ارسطو وأفلاطون ، وكذلك بالتعليقات العظيمة التي وضعها الاسكندر الافروديسي وطيمانيوس ، وكذلك تعليقات كل من ثاوفرسطيس ، وسريانيوس ، وامونيوس ، وقورغوريوس ، وعلى الاخص بلوتينيوس .

في مقدورنا ان نميز ثلاثة عصور من نشاط الترجمة ذلك ففي عهد الامون (٨١٢ - ٨٢٢ م) حاول فيلسوف مسلم هو « ابن البطريق » (١٦) ان يضع ترجمات كانت تلتزم التزاما مطلقا باعادة صحيحة للنص اليوناني الاصلي ، الامر الذي جعل مثل هذه الترجمة العربية غير مستساغة وغير رشيقة .

بعد ذلك الوقت بثلاثين سنة ابنى حنين ابن اسحاق ، الذي عرف لدى الغرب باسم « يوحنا بنيس » مدرسة للمترجمين في العراق (١٧) ظلت تواصل عملها على يد كل من ابنه اسحاق بن حنين ، وابن اخيه جبيش بن الحسن . وكان السريان والناطقة هم الذين استخدموا الترجمات السريانية القديمة لفلاسفة اليونان ، بشبهة نصوص يونانية اصلية للمؤلفات الفلسفية ، التي كان عليهم ان ينقلوها الى اللغة العربية .

فقد قام « قسطنطين لوقا » وهو من «مهاجر» بونع حوالي اربع مائة وثمانين ترجمة لكتابات فلسفية دونها فلاسفة يونانيون من امثال افلاطون و

(١٥) للاطلاع على اهمية هذا النشاط في ميدان الترجمة نحيل القارئ الى مقالنا المعنونة « بيت الحكمة في بغداد وازدهار حركة الترجمة في العصر العباسي » المنشورة في الجزء الرابع من المجلد الثامن من مجلة « المورد » ١٩٧٩ .

(١٦) ابن البطريق : لم يكن مسلما كما ذكر الكاتب ذلك خطأ وانما كان من السريان ملما بالترجمة امينا عليها ، ترجم العديد من مؤلفات ارسطو في الفلسفة ، وبعض كتب ابقراط في الطب ومن اهم ترجماته كتاب السياسة والاثار العلوية لارسطو ، وكتاب ابقراط عن الموت ، وكتاب الاربعة لبلينيوس .

(١٧) اخلا الكاتب لذكر ان مدرسة حنين بن اسحق للترجمة كانت في سوريا والحال انها كانت في بغداد (انظر مقالنا عن « حنين بن اسحق : شيخ المترجمين العرب » في مجلة « العربي » الكويتية لسنة ١٩٦٨) .

واقليدس ، واهرون الاسكندري ، بينما قام حنين بن اسحق بترجمة المؤلفات الطبية لجالينوس .

يأتي على راس العصر الثالث للترجمة تلميذ الفيلسوف الفارابي وتلميذ به « يحيى بن عدي » (١٨) المنطقي ، ولقد كان من مساعديه في ذلك كل من ابني بشر متى بن يونس (المتوفى سنة ٩١٠ م) « الناطلي » (١٩) المتوفى سنة ٩٩٠ م .

وهناك مترجمون شهرون آخرون من هذا العصر من بينهم « ابن زرعة » (٢٠) المتوفى سنة ١٠٠٨ م وابو الخير الحسن بن الخمار (٢١) .

ولقد غدت هذه المجموعة من المترجمين مهمة جدا بالنسبة الى التطور المتأخر الذي اصاب الفلسفة المسيحية ، وذلك لان غالبية هذه الترجمات قد جلبت الى اسبانيا ، حيث بدأت ترجمتها هناك الى اللغة اللاتينية .

ولقد كانت هذه الهجرة المسيحية ، لسوء الحظ ، سببا في حدوث تشويشات واضحة وسوء فهم في النصوص الاساسية لكتابات ارسطو وغيره من الفلاسفة الآخرين . ذلك لان النص العربي لكتابات الفلاسفة اليونانيين الذي وصل الى اسبانيا ، قد ترجم في اسبانيا كلمة فكلمة الى اللغة الفشتالية ،

(١٨) يحيى بن عدي المنطقي التكريتي : ولد في تكريت ونشأ فيها وكان يفتقري المذهب ، انتقل الى بغداد وعمل مترجما في بيت الحكمة وتلمذ على يد كل من ابني بشر متى بن يونس من كبار المترجمين ، والفيلسوف الفارابي الذي درس عليه المنطق والفلسفة . وكان يحيى يخلق السريانية والعربية ويحسن النقل عنهما . ولقد ترجم واصلى الكثير من الترجمات التي وضعت لمؤلفات ارسطو وأفلاطون ، والاسكندر الافروديسي وامونيوس وغيرهم . وقد توفي يحيى سنة (٢٦٤ هـ - ٩٧٢ م) ودفن في بيعة « دار نوما » بقطيعة الدقيق في بغداد .

(١٩) الناطلي : الحسين بن ابراهيم بن الحسن البطريق الناطلي من المترجمين المتأخرين كان موجودا في منتصف القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي) اشتهر عنه انه وضع ترجمة دقيقة لكتاب الحشاش لدرستوريدس .

(٢٠) ابن زرعة : ابو علي عيسى بن اسحاق بن زرعة كان من النحلة الصفوية اشغل بالفلسفة والطب في بغداد وعمل في ميدان الترجمة ولد ببغداد سنة ٢٣١ هـ - ٩١٢ م وتوفي بها سنة ٢٩٨ هـ - ١٠٠٨ م ترجم بعض كتب جالينوس وغيرها وكان يجيد النقل عن اليونانية .

(٢١) ابو الخير الحسن بن الخمار بن سواد بن بهرام بغدادي النشأة درس الفلسفة والمنطق على يحيى بن عدي التكريتي ولد سنة ٢٢١ هـ - ٩١٢ م كان ثقة في الاطلاع على علوم المنطق وكان يترجم عن المبرانية وله عدد من التصانيف ومن أشهر ترجماته الآثار العلوية لارسطو .

ومن ثم تقل من القسائية الى اللغة اللاتينية . وكانت نتيجة ذلك ان الترجمة اللاتينية لمؤلفات أرسطو هي اللغة الرابعة او الخامسة التي ترجم اليها النص الاصل .

ولذلك لا ندمش اذ نجد . في خضم التفسير الذي طرا على هذه اللغات المختلفة ، ان الحصيلة النهائية كانت ، في بعض الاحيان ، عبارة عن سلسلة من سوء الفهم والخطأ .

ومع هذا فان الكثير من مؤلفات أرسطو ، والفلاسفة الاقلاطونيين المحدثين ، والتي كانت مجهولة تمام الجيل لدى اوروبا المسيحية . قد عادت الى اوروبا بهذه الوسيلة من ايران . وسوريا . والجزيرة العربية . وشمال افريقيا . واسبانيا . على ايدي العلماء المسلمين .

لم تكن الكتابات الفلسفية لفلاسفة اليونان القدامى أولى الحاجات في سلسة ترجمة النصوص اليونانية القديمة ذلك لان اكتشاف الكتابات الطبية لليونانيين ، ولا سيما بقراط وجالينوس ، هي التي اعطت اول دفعة لنشاط هائل من الترجمة في الفترة ما بين سنة ٨٠٠ م وسنة ٨٢٠ م .

غير ان تلك الفترة لم تكن سوى البداية في تبيان اوسع للتراث العلمي اليوناني القديم . ولذلك وجدنا كتاب «الفهرست» (٢٢) يذكر انه في حدود سنة الف للميلاد ، أصبحت كتابات اليونانيين متوفرة لدى كل الإيدي (٢٣) .

سجم عن غزو الفلسفة والعلوم اليونانية ، رد فعل شديد جدا من جانب المدافعين عن التيارات العقائدية الصحيح للاسلام ، الذين اعتبروا ذلك الغزو بمثابة بدعة حقيقية .

وهكذا توفر لدينا ذات الصراع بين العقيدة الدينية السلفية ، وبين الاتجاه الانساني التحرري الاوسع للفلسفة الاسلامية . مثلما شهدنا ذلك قبلا في الكنيسة البيزنطية . وشهدناه اخيرا في العصور الوسطى المسيحية في القارة الاوربية .

(٢٢) ابن النديم : محمد بن اسحق بن النديم لم يعرف تاريخ مولده وكل ما عرف عنه انه كان من الفترة وربما كان وريثا او من النساخين في بيت الحكمة وقد توفي سنة ٢٨٥ هـ وله في الفهرست « كتاب التفسيرات » .

(٢٣) يدل على هذا القول ما أورده محمد بن اسحق ابن النديم في كتابه « الفهرست » من اسماء الكتب التي ترجمت من اليونانية الى العربية ، في ذلك العهد الذي عاش فيه وهو القرن الرابع الهجري ، فضلا عن الشروح والتعليقات المدينة التي وضعها الفلاسفة العرب عن تلك المؤلفات .

ولقد كان من نتائج هذا الصراع بين السلفيين من المسلمين . وبين الفلاسفة المسلمين ذوي التفكير التحرري الواسع . ان وجدنا الكثير من الفلاسفة المسلمين يحاولون ان يلبسوا التراث الفلسفي اليوناني ثيابا اسلامية ، وان يستبدلوا المؤلفات اليونانية بمؤلفات اسلامية لم يأخذوا فيها بالاراء اليونانية كنظام ، وانما كانوا يختارون بعضا منها في تفسيراتها الفردية .

٢ -

لا بد لي ان اذكر بعض الشيء عن ترجمة مؤلفات أرسطو . ولنفوف اشير هنا اول الامر . الى ظاهرة اخرى جد مهمة . لقد بينت في البداية ان كتابات أرسطو قد حافظ عليها الفلاسفة الاقلاطونيون المحدثون . غير ان هذه الكتابات لم يتم حفظها بمعناها الاصلية الفخالة . وانما يتم تفسير الاقلاطوني حديث يوفر التوفيق بين التقاليد الارسطاليسية والاقلاطونية ففي كثير من الحالات كانت الاراء الاقلاطونية الحديثة ، تستخدم لغرض تظهير المتقدات الرمزية . ولقد تم اختيار أرسطو نفسه لانحاز التعبير المنطقي . وللتفسيرات المتعلمة لتجارب الرمزية .

في هذا الاتجاه العام الاقلاطونية الحديثة المتخفة ما بين القرنين الرابع وائسادس . والذي عمل على اشراك الفلاسفة الارسطاليسية والاقلاطونية . والتوفيق بينهما في نظام ميتافيزيقي ، هو وحده الذي يستطيع ان يفسر العقيدة المهمة وهي : اننا نجد في التراث الاسلامي بعض الكتابات المنسوبة الى أرسطو قد اثرت تأثيرا عميقا في الفلسفة الاسلامية . كما اثرت فيما بعد في الفلسفة المسيحية والعقيدة الدينية خلال العصور الوسطى .

ولم تكن هذه الكتابات هي الكتابات الاسلامية التي وضعها أرسطو حقا .

ان اول ما عرف من هذه المؤلفات او الكتابات هو ما عرف باسم فلسفة الالهيات لدى أرسطو . وقد استبشر الكهنة المسيحيون خلال العصور الوسطى كثيرا عندما اكتشفوا في التراث العربي الذي اتصلوا به في اسبانيا . المزيد من مؤلفات أرسطو التي لم تكن معروفة بتسقة نهائية في التراث المسيحي حتى ذلك الوقت .

ولم يشك هؤلاء في ذلك . بل على النقيض . كانوا اوسع امتنانا اذ اكتشفوا بين هذه المؤلفات

الجديدة لأرسطو كتاباً مهماً من كتبه : مثل كتاب
المعتقدات الإنيية هذا .

والواقع ان هذا الكتاب : وكما برهنت
الدراسات الحديثة مؤثراً . هو خلاصة من الكتاب
الرابع والكتاب الخامس والكتاب السادس . من
مؤلف «فلوطين» المعروف باسم «التاسعوس
Plotius» .

لقد كان عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمسة ١٢٥٤
وهو نسطوري من مدينة حمص . هو الذي وضع
هذا التلخيص للأمير أحمد بن الخليفة المتوكل .
ومن المحتمل كثيراً ان هذا النسطوري السوري لم
يترجم هذا التلخيص عن النسخة اليونانية إلى
فلوطين . وإنما عن ترجمة سريانية للكتابات اللاسسية
التي وضعها ذلك الفيلسوف .

كانت الفلسفة المسيحية خلال العصور الوسطى
تعتبر أرسطو بمثابة فيلسوف مسيحي . ولذلك
اعتبر اكتشاف كتاب « نظرية أرسطو في اللاهوت »
بأنه نوع من الوحي . ولهذا استخدم الكتاب الذي
ترجم إلى اللاتينية ، بمثابة مصدر رئيس من لدن
جميع ممثلي المدارس اللاهوتية المسيحية في العصور
الوسطى .

يتضمن هذا الكتاب : آراء الأساسية للفلسفة
الإقلاطونية الحديثة . مثل فكرة التبعث الأحياء من
النفوس الواحدة . ومودة الجميع إلى الواحد
الأساسي . ومذهب السبب الأربع الذي يؤلف أصل
روحنة العالم والأشكال الخالصة . أو التمسيدج
الأساسي لكل الأشياء . فكرة روح العالم ، وسلسلة
الإنشائات التي تصدر من الواحد الأول إلى الأخير .
وهي السلسلة التي تعاني فيها الإنشائات أو الفيوض
فقدان الاتصال بفيض النورية مشتملة على المادة .

فكل هذه الآراء التي تعد آراء الإقلاطونية الحديثة
بشكل نموذجي . قد دخلت إلى الفلسفة المسيحية
والتي اللاهوتية الأرمنية تحت اسم أرسطو . وتمت
حمايتها بنسبها إلى أرسطو حتى القرن الخامس عشر .
حين استطاع بعض الدارسين المسيحيين أن يبرهنوا
على أن تلك الكتابات كانت منسوبة .

(٢١) هو المعروف باسم « إنييد Enneades » .

(٢٥) أخطأ الكاتب فذكره باسم (ناعمسة بن عبدالمسيح) . وكان
عبدالمسيح هذا من مدينة حمص عاش في بغداد وعمل في
ميدان الترجمة وترجم في حدود سنة ٢٢٢هـ - ٨١٥م للخطبة
المتضمن كتاب الربوة لأرسطو وراجع الكندي تلك الترجمة
ويتبين هذا الكتاب هو أصل تاسعوس الفلوطين الذي شرحه
لرفوريوس .

وفي سنة ١٥١٦ تم طبع كتاب نظرية أرسطو
اللاهوتية في روما على أساس أنه من المؤلفات الأصلية
لفيلسوف الساجيري ، أي أرسطو نفسه .

أما الكتاب الثاني الذي تدبر إليه هنا فهو
« كتاب أسباب Liber de Causis » والذي كان
يعتبر هو الآخر خلال العصور الوسطى بأنه من
الألفات الأصلية لأرسطو .

فهذا الكتاب في الواقع تلخيص لكتاب أفلاطوني
« ديوتيروس » بروقليس « بعنوان « المذهب
التيونوجي Institutio Theologica » وقد
انظر هذا الملخص إلى النور أحد العلماء المسلمين
الذي عاش في حدود سنة ٨٥٠م فيما وراء نهر
الفرات في بلاد الرافدين (٢٦) : « الفلسفة الشيولوجية
Stoicheiosis Theologik » الذي وضعه تلميذ
بروقليس .

والذي تعرفه أن « كتاب الأسباب » قد وضع
أصلاً باللغة العربية . وهنا نجد ذات الظاهرة وهي
ان الفلسفة الإقلاطونية الحديثة من الكائن الأول ،
قد ظهرت : تحت عنوان أرسطو ، سوية مع عالم
الفيض ، مع عالم الأفكار ، مع روح الطبيعة وما
شاكلها .

وككتاب منسوب إلى أرسطو : ترجم هذا الكتاب
في طيطة على يد عالم إسباني هو جرها رد الخربسوتي
أحد الأعضاء الثسطين جداً في مجلس المترجمين
بإبيلية . والذي ساد ذكره عنه بعض الشيء فيمما
بعد (٢٧) .

وعلى هذه المسألة اكتشف العلماء من أمثال
« أيرت » هانتر « و » توما الأكويني « ان المؤلف
الحقيقي لهذا الكتاب الشهير جداً ليس هو أرسطو
حقاً . ولكن على الرغم من شكوكهم هذه : كان
كتاب الأسباب يعتبر بصفة عامة أحد المؤلفات
الأصلية التي وضعها الفيلسوف الساجيري وقد
طبعها بأكثر من واحدة من الكتابات الأصلية التي

(٢٦) ان العالم الذي اكتشف هذا الكتاب هو محمد بن موسى
ابن شاعر النجم الذي اشتهر هو وأخوه أحمد والحسن
بأنفاق الأموال الثلاثة على الفناء المؤلفات اليونانية وبذلك
أغنى الأجور للمترجمين مقابل ترجمتها إلى اللغة العربية .

(٢٧) جرها رد الكريموني : من مدينة كريمونا بإيطاليا فهو انكليزي
اللسان والنشأ وأن كان قد نطق ببلاد اسبانيا وشارك
بمشاركة عظيمة في ترجمة أشهر الكتب الفلسفية التي نقلها
العرب عن اليونانيين والتسروح والتطبيقات التي وضعوها
عنها ومن أهمها شروح وتطبيقات كل من ابن رشد ، وابن
سينا ، والفارابي ، وابن باجه وغيرهم .

رغمها ذلك الفيلسوف حتى بداية القرن السابع عشر .

على ان الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين انحاء القرون الوسطى . لم يقتبسوا مثل هذه المؤلفات الإسلامية للفلسفة اليونانية القديمة ، او المؤلفات التي يعتقدون بانها أصلية حسب ، بل اقتبسوا ايضا الكثير من الكتابات التي وضعها بعض الفلاسفة المسلمين الكبار .

كان طبيعيا انه لم تكن لدى المترجمين المسيحيين فكرة سائبة عن القيمة الحقيقية لاولئك الفلاسفة المسلمين . والثقافة الإسلامية ذاتها . ذلك ان هؤلاء المترجمين المسيحيين قد فهموا هذه الكتابات الإسلامية طبقا لوجهة نظرهم الفلسفية واللاهوتية ولحضارتهم المسيحية (٢٨) .

سأتناول الآن بعض شخصيات الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى . وسأفعل ذات الشيء بالنسبة الى نشاطاتهم كمترجمين او مؤلفين للفلسفة اليونانية .

فمثل هذه الشخصيات تضم الكندي و «ابن مسرة» (٢٩) والقارابي وابن سينا ، والغزالي ، وابن باجة ، وابن طفيل وابن رشد .

ولست استطيع ان أعرض هنا صورة مفصلة لكل هؤلاء الاساتذة المظلم من المسلمين في العصور الوسطى ، وانما ساكتفي بالقول - كما سبق ان اشرت اليه في البداية - بان كل هؤلاء الفلاسفة قد نالوا الثقة والاهمية بالنسبة الى المعتقدات اللاهوتية المسيحية خلال القرون الوسطى ، على اساس الحقيقة الواقعة وهي انهم هم الذين ترجموا مؤلفات ارسطو ووضعوا لها الشروح والتفاسير ، وان

(٢٨) لم تكن للمسيحية حتى بعد سقوط الحكم العربي الإسلامي في اسبانيا ، اية حضارة يعتد بها .

(٢٩) هكذا اوردته الكاتب Massarali والقصود به «ابن مسرة» وهو محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلي الاندلسي . فيلسوف تعمق في دراسة الفلسفة اليونانية ، ووضع له منها فلسفيا يقوم على اساس غيبيات الفيلسوف اليوناني انابندلس ، وقد انازت اراؤه فقهاء الاندلس في عصره واعتزل هو وبعض تلامذته في قرية منعزلة بجبل قرطبة ، ولكن ذلك لم ينتج من مواجهة فقهاء المالكية ، فاستطاع الاقلاق منهم بان خرج حاجا الى مكة ، ثم عاد الى الاندلس بعد ان تولى الحكم فيها عبدالرحمن الثالث الأموي سنة ٢٠٠ هـ - ٩١٢ م واستأنف التعليم في مشككة ومع ذلك احرقت مؤلفاته علانية في حياته ، وتوفي سنة ٢١٩ هـ - ٨٢١ م .

الدارسين المسيحيين كانوا يثمنون عاليا تلك الكتابات الفلسفية التي وضعها هؤلاء الفلاسفة المسلمون باعتبارها ترجمات حقيقية لفلسفة ارسطو .

وعلى الرغم من النظرة المنطقية التي تعتبر هؤلاء المفكرين المسلمين هراطقة ، الا ان الدارسين المسيحيين تقبلوهم كمترجمين حقيقيين لذلك الفيلسوف الكبير ، والذي يبدو من وجهة النظر العقائدية بانه كان يمثل الاساس الفلسفي الوحيد للمعرفة المسيحية (٣٠) .

كان الكندي من اصل عربي (٣١) عاش في البصرة ومن ثم في بغداد وتوفي سنة ٨٢٢ وكان يعد في ايامه بانه التلميذ الاول الحقيقي لارسطو ، ويقول عنه «ابن جليل» وهو طبيب مسلم عاش في اسبانيا في حدود سنة ٩٥٠ ، بانه لا يوجد فيلسوف آخر يعقب ارسطو بصفة دقيقة سوى الكندي . وكان اللقب الذي اطلق عليه هو فيلسوف العرب وهذا يمتد الى «الفيلسوف» اللقب التقليدي لارسطو . وهذا اللقب ذاته ، اي فيلسوف العرب ، يجعل الكندي اول مفكر في التراث اليوناني في الحضارة الناطقة باللغة العربية .

واقد اضطهد السلفيون المسلمون الكندي ، اضطهادا شديدا في فترة العودة الى العقيدة السلفية ايام الخليفة المتوكل على الله . فقد صودرت كل كتب الكندي ، واتهم بانه مفكر يوناني وتني . لكن استطاع اخيرا ان يبرهن على سلفيته وان يسترجع مكتبته المصادرة .

اما القارابي الذي توفي سنة ٩٥٠ فقد اولى اهتماما خاصا للجانب الميتافيزيقي والمنطقي من الفلسفة .

وكان لقبه هو «المعلم الثاني» وهذا اللقب يضعه في مستوى واحد مع ارسطو الذي كان يلقب بالمعلم الاول ، ومع ابن سينا الذي كان يلقب بالمعلم الثالث ، او ارسطو الثالث .

درس القارابي بصفة خاصة كتابات ارسطو المنطقية ، وادخل في الحضارة الإسلامية التدريب المنظم للتفكير على اساس منطق ارسطو .

(٣٠) يبدو التعصب الغيت لكاتب المقال وتشبه الذي لا يقوم على اساس ، واضحا هنا في اعتباره ارسطو ممثلا للمعرفة المسيحية «كذا ! !» في حين ان ارسطو كان وثنيا عاش ومات قبل ان تظهر المسيحية وتنتشر .

(٣١) هذا بعض من دسائس المستشرقين ومقريائهم فهم يسمون دائما الى التشكيك بمرورية بعض العلماء بأشارتهم الى الاصل .

فهذا الجانب من التراث الفلسفي اليوناني لما يزل في ذلك الوقت مجبولا تماما بالنسبة الى الثقافة الاسلامية ، التي كانت تميل اكثر فاكثر نحو البواعث الغامضة للنظام الفلسفي الافلاطوني الحديث .

ولقد كان الفارابي نفسه مقفرا غامضا ، ويلتقي توجيها المنطقي مع معظم الافكار المبهمة الافلاطونية الحديثة .

وكان ابن سينا يحظى باحترام رفيع تماما لدى الدارسين المسيحيين في القرون الوسطى . فلقد كان ابن سينا انشط وسيط في نقل الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي .

كان ابن سينا قد ولد في ولاية بخارى سنة ٩٨٠ ودرس اللاهوت والفلسفة وعلوم الطب . وكانت دراسته الفلسفة في اصفهان . ووضع مؤلفات عن بعض القضايا التي تناولها ارسطو في كتاباته . وقد تجاوز عدد الكتب التي ألفها المائة كتاب . وكانت وفاته بمدينةان في شهر تموز سنة ١٠٣٧

والفرق الاساسي بين ابن سينا والفارابي هو ان ابن سينا كان قد تخلى عن الكثير من المبادئ الافلاطونية الحديثة ، وعاد الى مبدأ ارسطو الاصلي وعلى الاخص في كتاباته في المنطق .

ويحمل كتابه الرئيس عنوان « كتاب الشفاء » وعبارة عن موسوعة فلسفية كبرى تقع في ثمانية عشر مجلدا مقسمة الى اقسام اساسية اربعة هي المنطق ، والطبيعات ، والرياضيات والطبيبات (الميتافيزيقيا)

ومن المهم ان نرى بان هذه الموسوعات الكبرى كانت غير معروفة في الشرق غالبا ، لكنها ظفرت بنجاح هائل بين العلماء المسيحيين ، بعد ان تمت ترجمتها الى اللغة اللاتينية ولقد ترجمت هذه الموسوعة الكبرى على يد جرهارد الكريمووني نفسه والذي سبق ان اشرت اليه باعتبارده مترجما لتراث فلاسفة مسلمين آخرين .

كان ابن سينا يعد واحدا من الفلاسفة الثقات خلال العصور الوسطى برمتها . ولقد طبعت الترجمة اللاتينية لمؤلفاته بعد اختراع طباعة الكتب وظهرت في طبقات متعددة .

وقبل نهاية القرن الثاني عشر ترجمت بعض مؤلفات ابن سينا الى اللغة اللاتينية على يد كل من جرهارد الكريمووني ، ودومنيكوس غندساليوس . وابن داود العبري ، ولاسيما مؤلفاته في المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا .

ولقد عمل دومنيكوس غندساليوس بدا بيد مع ابن داود العبري بطريقة مؤداها ، ان ابن داود العبري الذي لم يكن يعرف سوى العربية والقشتالية - كان يقوم بترجمة النص العربي كلمة كلمة الى اللغة القشتالية ، ثم يقوم دومنيكوس غندساليوس - الذي لايعرف سوى القشتالية واللاتينية - بترجمة الكلمات القشتالية الى اللغة اللاتينية كلمة كلمة .

وقد نشرت بعض الاقسام من « كتاب الشفاء » تحت عنوان « تعليقات ارسطو » واعتبرت من لدن المتعلمين في العصر بأنه مؤنوق بصحتها هنالك فيلسوف شهير آخر هو الغزالي الذي ولد سنة ١٠٥٩ في خراسان ، والذي عمل مدرسا في بغداد ، وعاش في الاخير متصوفا في سوريا . ولقد ترجمت مؤلفاته في المنطق والطبيعات والفيزييات الى اللغة اللاتينية على يد دومنيكوس غندساليوس ايضا ، وهو الذي ترجم كتابه الارثيابي الشهير « ثبافت الفلاسفة » Destructio Philosophorum ذلك الكتاب الذي يكشف : بصفة انتقادية جدا ، عن التناقضات الداخلية بين مختلف الانظمة الفلسفية .

على ان الفلاسفة المسلمين في اسبانيا كانوا ، في العصر الذي اعقب وفاة الغزالي مايزالون يمارسون تأثيرا اوسع على الفلسفة المسيحية خلال العصور الوسطى . ولقد ظفر هؤلاء الفلاسفة المسلمون في اسبانيا احيانا بشهرة اوسع في نطاق الفلسفة المسيحية ، وذلك عن طريق الترجمة اللاتينية لمؤلفاتهم ، تمتد الشهرة التي نالوها عن طريق مؤلفاتهم العربية الاصلية ، وتعاليمهم في محيطهم الاسلامي .

كان ابن باجه (عرف لدى الغرب باسم افيباجه Avempace) الذي ولد في سراقوسه في اواخر القرن الحادي عشر طبيبا ورياضيا وفلكيا وفيلسوبا شهيرا . ولقد عاش اخيرا في غرناطة ومن ثم في افريقيا ، وتوفي سنة ١١٢٨ مسموما على يد زميلة (٢٢) قبل ان يكمل مؤلفه الرئيس (٢٣) .

(٢٢) قتل ابن باجه مسموما على يد عالم وفيلسوف اندلسي شهير هو ابن زهر الطبيب الذي قيل انه هو الذي دس السم لابن باجه في طعامه فمات من ساعته وذلك في سنة ٥٢٢هـ ١١٢٨ م .

ولقد اعدنا دراسة مترجمة مهيبة عن ابن باجه نشرت مجلة « المورد » في الجزء الثالث من مجلد سنة ١٩٧٨ تحت عنوان « ابن باجه : كبير فلاسفة الاندلس » .

(٢٣) بقصد بذلك كتاب « تدبير التوحيد » الذي اورد فيه آراءه

رُشِع ابن باجة مؤلفات كثيرة عن القضايا النفسية والمنطقية ، ونشر الكثير من التعليقات على كتابات أرسطو في مجال العلوم الطبيعية كالطبيعية والمعادن وغيرها .

وهناك عضو شهير آخر من أعضاء المدرسة الفلسفية الإسلامية في إسبانيا هو أبو بكر المعروف لدى الغرب باسم *Ahuhner* ، والذي ولد سنة 1100 في الأندلس ، وتوفي في مراكش سنة 1185 ، وكان من البرزين في الطب والرياضيات والفلسفة كما كان شاعرا مجيدا أيضا وقد ترجم المترجمون المسيحيون في طليطلة كل مؤلفاته

كانت أهم مدرسة إسبانية للفلسفة الإسلامية هي مدرسة ابن رشد الذي عرف لدى الغرب باسم « *Averroes* » ، والذي ولد في قرطبة سنة 1126 .

كان ابن رشد صديقا لابن بكر (٢٤) الذي قدمه إلى الخليفة « *أبي يوسف* » سنة 1153 وأوصى به كأفضل مفسر لكتابات أرسطو (٢٥) .

ولقد وقف ابن رشد إلى جانب الأمير ، الذي كان هو الآخر ذا ثقافة جيدة في المعرفة الفلسفية ، فأصبح طبيبه الخاص . غير أن أكتابه على دراسة المؤلفات الأصلية للفلاسفة اليونانيين ، ولا سيما أرسطو ، كانت مشر هجمات عنيفة ضده من جانب السلفيين المسلمين . فلقد اتهم بالدعاية للفلسفة وللعلوم الوثنية المناقضة للدين الإسلامي والتي ظهرت في العصور التي سبقت العصور الوسطى .

ولذلك نفاه الخليفة المنشور (٢٦) إلى « *إسبانا* » على مقربة من قرطبة ، ومن ثم نفى

السياسة في الحكم بصفة تصيلية . وتوجد مخطوطات من هذا الكتاب في القاهرة وبرلين وفي مكتبة بودليان باسفورد والآخر أكثر أهمية من غيرها .

(٢٤) أبو بكر يقصد به أبو بكر بن إبراهيم صهر الأمير المرابطي وكان حاكما لسرقطة مدة من الزمن وقد اتخذ ابن باجة جليسا له ووزيرا في ولايته .

(٢٥) أبو يوسف : أخطا الكاتب في ذلك فالمقصود هو أبو يعقوب يوسف الموحد ملك الموحدين في مراكش وقد تسمي الموحدون بالخلفاء تقليدا للاسيون في الشرق والغرب . وكان يوسف هذا من المظلمين على أمور الفلسفة والمشتغلين بها وكان صديقا لابن رشد وقد عينه طبيبا خاصا له سنة ٥٧٨هـ .

(٢٦) المنشور الموحد تولى الحكم بعد يوسف وقد انقلب على ابن رشد بتأثير الجلاء من النصارى بعلوم الدين ولذلك نفاه وأمر بإحراق كتبه الفلسفية والعلمية ، عدا الطبية منها علما بأن المنشور نفسه كان من أنصار الفلسفة .

إلى مراكش . وأصدر ذات الخليفة مراسيم شديدة ضد دراسة الفلسفة اليونانية . ويقول المنشور في إحدى هذه المراسيم « إن الله قد أعد نار جهنم لكل أولئك الذين تعلموا بأن الإيمان لا يتم الوصول إليه إلا عن طريق العقل وحده حسب » . ونتيجة لهذا المرسوم تم إحراق كل المدونات الفلسفية والميتافيزيقية التي وضعها ابن رشد .

توفي ابن رشد سنة 1198 وبعد وفاته مباشرة انتهت الخلافة الإسلامية في إسبانيا ، وانتهت معها الثقافة الإسلامية السامية التي ازدهرت في ظل الحكم العربي .

تكمُن القوة الأساسية لابن رشد ليس في اكتشافه مبادئ غيبية جديدة حسب ، بل وفي تفسيره النقدي لمذهب أرسطو أيضا .

ذلك أن كل أنظمة المدرسة اليونانية في الشرق ، ابتداء من الكندي حتى « *ابن طفيل* » كانت تبدو في نظر ابن رشد انحطاطا وانحرافا عن المذاهب الأصلية التي وضعها أرسطو . فقد كان أرسطو في نظر ابن رشد ، أكمل عبقرى عرفته البشرية ، وإن انحطاط الفلسفة لا يمكن تفويته إلا عن طريق نهضة في المذهب القويم لذلك العبقرى ولذلك فمن يدرك أيضا بأن ابن رشد كان ينظر بازدراء إلى علم الكلام باعتباره يمثل العقيدة السلفية للإسلام . والذي وضع نظامه العقائدي من دون إيه إشارة إلى أرسطو .

تتألف كتابات ابن رشد من جملة تعليقات على آراء أرسطو . ولا بد لنا أن نميز التعليقات الكبرى أولا ، والتعليقات الوسطى ثانيا ، والتعليقات الصغرى أو التلخيصات والتلخيصات ثالثا .

ويظهر أن ابن رشد قد كتب التعليقات الوسطى قبل وضع التعليقات الكبرى ، لأنه كان في كثير من هذه التعليقات الوسطى يعد بأن يكتب فيما بعد بشكل مفصل أكثر عن ذات المسائل .

يبدأ ابن رشد في التعليقات الوسطى بنصوص أرسطو ، وهو يعطي على الدوام خلاصة لفصل من فصول كتب أرسطو مع تفسيرات وإيضاحات وملاحظات مفصلة عنه . ولذلك فإن من الأسير صراحة علينا أن نميز إيا من الكلمات تعود إلى أرسطو وإيا تخص ابن رشد نفسه .

أما في تعليقاته الكبرى فإنه يعرض ، على الدوام ، نصا بأكمله من النص الأصلي لأرسطو

ثم يسمع عسيرا أو شرحا مفصلا لكل مقسرة من ذلك النص .

أما الشروح ، وهي الأخرى خلاصات ، والتي يدعوها ابن رشد نفسه بالخلاصات الصغرى فإنه لا يعطي فيها سوى الخلاصة وحدها مع مستوى قصير من مختلف كتابات أرسطو ، ويضيف إليها في بعض الأحيان آراءه حول القضايا المتعلقة بها .

لقد كان ابن رشد يتقن أن يسر دراسة الفلسفة الرواقية لكل أولئك الذين لم يستطيعوا أن يدرسوا نصوص أرسطو . وكان يكن لأرسطو احتراما أكثر مما كان يفعل ابن سينا . فهو يعتبر أرسطو نموذجا لمؤسس دين المعرفة الكونية ، على غرار الرجل الذي يسمح له الله بأن يبلغ أعلى مدارج الكمال والحكمة بين أفراد الجنس البشري

ذلك أن أرسطو يبدو في كتابات ابن رشد بأنه هو مؤسس المعرفة الكونية ، وكل المعرفة العلمية ، وهو منجزها وستمها . ولذلك ندرك أن ابن رشد كان الفيلسوف الإسلامي الذي أحدث أعظم تأثير في الفلسفة اللاتينية خلال العصور الوسطى ، وهو الذي يبرز كمؤسس للمدرسة الفلسفية التي احتضنت الدارسين من اللاتين ، والتي كان أعضاؤها يلتقون بالرشديين ، وكان مركزها كلية باريس للفلسفة في أواسط القرن الثالث عشر .

لقد كانت المذاهب المميزة لهؤلاء اللاتين الرشديين هي ذات المصدر الأرسطاليسي والرشدي وعلى الأخص مذهب أزلية العالم والحركة ، ومذهب وحدة العقل في كل الناس ، ومذهب الإيمان المزدوج وفي النتيجة مذهب احتمال حدوث تناقض بين عقيدة الفلسفة وعقيدة الدين .

لاستطيع أن نعرض هنا صورة كاملة للحركة الرشدية بين اللاتين . ولكن يكفي أن نشير إلى أن الشخصيات الرئيسة التي تمثل الأرسطاليسية الخالصة للأصل الرشدي في القرن الثالث عشر ، كانت تضم رؤوسا بارزة من أمثال « سيفر » من « بريانت » ، « وبوتيس » من « داسيا » (٢٧)

(٢٧) كان سيفر البرنتي Siger van Barabant زعيم الرشديين نبغ في سنة ١٢٦٦ وكان عضوا في كلية الآداب بباريس وقد انتقد المعارضين للرشدية أمثال البروت وتوما ولقد هاجمه رجال التنشيط بامعان من الثلاثة الفرنسيكانية فأودعوه سجن « أورليتو » الذي مات فيه في تاريخ يقع بين سنتي ١٢٨١ ، ١٢٨٢ وكان سيفر هسدا من بين الشخصيات التي وصفها « دانتى » في الجنة في اللهاسة البشرية .

ويمكن تصوير أهمية هذه المدرسة بحقيقة أن معظم المبرزين من رجال اللاهوت والفلاسفة اللاتين من أتباع الفلسفة النصرانية ، أمثال « البرتوس مافنوس » ، و « توما الأكويني » ، و « إيجديوس رومانوس » ، و « روموندوس لولوس » كان عليهم أن يقاوموا هذه الطائفة من حملة الفلسفة الأرسطاليسية الخالصة ، وذلك لأن أفضل المدافعين عن اللاهوتية الرسمية في ذلك العهد لم يستطيعوا تنفيذها ، وكانت السلطات الكنسية مجبرة على أن تستنكر بصفة رسمية في أول الأمر ، ثلاثة عشر رأيا ، ومن ثم مائتين وتسعة عشر رأيا من آراء الرشديين اللاتين في الفترة ما بين سنتي ١٢٧٠ و ١٢٧٢ .

وعلى الرغم من هذا الاستنكار الرسمي فإن الفضائل الإيجابية لكلية باريس الفنية هذه ، تتمثل في جهودها الرامية إلى إعطاء تفسير محقق لكتابات أرسطو المنطقية . ذلك أن أعضاء هذه المدرسة لم يدخلوا الكتابات المنطقية لأرسطو (Logika Nova) التي اكتشفت مؤخرا ، والتي تم نقلها عن التعاليم الفلسفية الإسلامية ، لم يدخلوها في التدريب الفلسفي للجامعات المسيحية حسب ، بل أنهم أدخلوا أيضا نوعا جديدا من الطريقة الفلسفية النصرانية ، وقدموا عرضا متسلسلا لكل محتوى كتابات أرسطو المنطقية ، وبذلك فتحوا عصرا جديدا حقا للتفكير المنطقي والمنهجي في العلوم الأوروبية .

لتكمل الآن بوصف موجز ، المراحل الوحيدة لترجمة آثار أرسطو نفسه . في مقدورنا أن نلاحظ اتجاهها تقدما مهما جدا في اكتشاف كتابات أرسطو خلال العصور الوسطى في أوروبا .

ففي أول الأمر لم يكن قد عرف ، في أوائل العصور الوسطى لأرسطو سوى كتابين في المنطق . أولهما « كتاب المقولات Categories » وثانيهما كتاب التفسير ، في ترجمة لاتينية وضمها « بوتيس » وهو فيلسوف لاتيني من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة عاش في القرن الرابع للميلاد (٢٨) فقد كان هذان الاثنان كل ما عرفته أوروبا من آثار أرسطو خلال ثمانمائة عام . ففي النصف الأول من القرن الثاني عشر وحده ، تم اكتشاف كتابات منطقية أخرى من كتاب « الأورغانون Organon » لأرسطو ، بالإضافة إلى مجموعة من كتاباته في المنطق وقد تمت ترجمتها .

(٢٨) الصواب هو القرن الثالث للميلاد .

بكثير في اسبانيا ، حيث تم تنظيم مختلف مدارس المترجمين هناك وعلى مختلف العصور .

لقد سبق لنا ان عرفنا خلا ل القرن الحادي عشر ، بل في النصف الاول من القرن الثاني عشر ، اولئك العلماء النشيطين الذين قاموا بترجمة النصوص الفلسفية اليونانية من الترجمات العربية الى اللغة اللاتينية .

ولست اريد ان اشر هنا الا الى اسماء كل من « قسطنطين الافريقي » و « ادلارد الباني » ، وهرمانوس الدلماسي ، وروبرت الريني ، فقد قام كل هؤلاء الاساتذة بترجمة النصوص العربية في علوم الرياضيات ، والفلك ، والطب ، الى اللغة اللاتينية .

ولقد تعاضمت حركة ترجمة النصوص اليونانية من العربية بشكل اوسع في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ففي حدود سنة 1150 نجد اساتذة من امثال « يوحنا بن داود » الذي يلقب باسم « حنين الاسباني » ودمنكوس غند ساليوس ، الذي اشرنا اليه قبلا ، قد ترجموا ، بامر من « ريموند » اسقف طليطلة من اللغة العربية الى اللاتينية ، ليس مؤلفات عديدة للفارابي والفزالي ، وابن سينا ، تلك الترجمات التي اشرنا فيها هؤلاء الفلاسفة شروحهم وتعليقاتهم على كتابات ارسطو حسب ، بل ترجموا ايضا ولاول مرة نصوصا جديدة لارسطو (٤٠) .

وهكذا لم تصل الى الغرب كتابات ارسطو المتعلقة الجديدة حسب ، بل وصلت ايضا كتاباته عن الطبيعيات ، وكتابه عن السماء والارض ، وكتابه الشهير عن علم النفس وكتابه عن الروح (٤١) .

هناك عضو اخر جرم النشاط في مجلس المترجمين بطليطلة ، هو جرهارد الكريهوني الذي اشر اليه قبلا ، والذي كان يعيش في بلدة « كريهونا » منذ سنة 1141 ، وهو الذي ترجم عددا كبيرا من المؤلفات العربية .

فقد ترجم جرهارد من العربية الى اللاتينية مثلا كتاب « انا لوطيما » لارسطو مع تعليق نمستوس عليه ، كما ترجم بعض الكتب عن العلوم الطبيعية ، وكتابات ارسطو عن العلوم ، وكتابه عن

(٤٠) ليس هناك اي سند تاريخي يؤكد ان المترجمين في اسبانيا قد عثروا على كتابات لارسطو لم يترجمها العرب من قبل .
فالكتاب بصفة تاريخية ان العرب قد ترجموا كل ما وجدوه من مؤلفات ارسطو الى اللغة العربية ، بل ترجموا عدة كتب منقولة له ، وان كل هذه الترجمات قد انتقلت من بغداد وغيرها الى الاندلس .

وابتداء من اواسط القرن الثاني عشر وما بعد عرف الباحثون الاوربيون ، عن طريق ترجمات لمخطوطات عربية وجدت في اسبانيا ، كتابات اخرى لارسطو وهكذا تسلم الدارسون المسيحيون ، بالاضافة الى الترجمات العربية لمؤلفات ارسطو ، ترجمات للتعليقات والكتابات التي وضعت باللغة العربية (٤٢) عن تعاليم ارسطو ايضا .

لم يكن معروفا لدى الدارسين المسيحيين في اوربا ، من القرن الرابع حتى القرن الثاني عشر ، سوى جزء ضئيل جدا من تعاليم ارسطو ، وعلى الاخص قلة من كتابات ارسطو المنطقية ، وهي نفس الكتابات التي سبق استعمالها من لدن المدارس الوثنية المختصة بعلم البلاغة في مدينة روما خلال القرن الرابع للميلاد . فقد ذكر ان الاساتذة الشهورين في علم البلاغة بمدينة روما كانوا قد وضعوا ترجماتهم وشروحهم تلك لكي يستعملها التلامذة في ذلك العهد . اما مؤلفات ارسطو الاخرى كلها ، عن العلوم الطبيعية ، والاخلاق ، والسياسة والاقتصاد ، فقد كانت مجهولة تماما .

كان ظهور الفلسفة اللاهوتية المسيحية خلال القرن الثاني عشر ، مرتبطا ارتباطا مباشرا باعادة اكتشاف مؤلفات ارسطو هذه ، والتي لم تكن معروفة ابدا حتى ذلك الوقت وسرعان ما ارتبط التقدم الذي حدث في العلوم النفسية ، في الفروع المختلفة من العلوم الطبيعية والسياسية ، والفلسفة الاخلاقية ، ارتباطا مباشرا مع اكتشاف كتب مفردة لارسطو عن العلوم موضوعة البحث .

ولقد كان هذا الامر طبيعيا تماما . ذلك لان طريقة النهج المدرسي في العصور الوسطى ، كانت تقوم على اساس مبدأ النص ، ولان طريقة النهج المدرسي كانت هي طريقة شرح الكتابات القديمة لارسطو والتي كانت تعتبر بمثابة سند سماوي ، من امثال النص « المبشر بالمسيح في الاشياء الطبيعية Precursor Christ in Naturalibus

جرى اكتشاف مؤلفات ارسطو المنسية في جزيرة سقلية ، وفي بلاط الامبراطور فردريك الثاني في بالرمو (٤٣) حيث اتصلت الحضارة اللاتينية اتصالا مباشرا بالتعاليم الفلسفية والعلمية العربية ، ولكن مثل هذا الاكتشاف كان على نطاق اوسع

(٤٣) فردريك الثاني هو ملك النورمان الاقوام التي غزت جزيرة سقلية وانتزعتها من ايدي العرب وقد ظل هذا الملك واخلافه يستعينون بالعرب في ادارة شؤون مملكتهم في كل مناحي الحياة العامة تقريبا .

السماء والأرض ، وكتابه عن الكون والفساد ، والكتب الثلاثة الأولى عن الشياك «الظواهر الجوية» .

والى مدرسة المترجمين في طليطلة تلك . ينسب « دانييل » من « مورلي » ، والذي نشر بالتعاون مع روجر هرفورد في انكلترا ، المرفقة بالأدب العربي ، وعلى الأخص المؤلفات العربية في الفلك خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر .

ولم يكن دانييل هذا ذا خبرة باللغة العربية ولا بالأدب العربي . ومع ذلك فهو يشير الى بعض مؤلفات أرسطو ، التي لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت (١) من أمثال الكتب التي تتحدث عن العقل والإحساس ، والسماء والأرض ، والسماع الطبيعي وغيرها .

ولقد ظلت إسبانيا ، وعلى الأخص مدينة طليطلة ، تحتفظ بأهميتها الأساسية كوسيط لنقل العلم الأرسطولي إلى العربي إلى الحضارة المسيحية اللاتينية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد .

ففي إسبانيا عكف الباحث الشهير « الفريدوس انكليكوس » على دراسة المخطوطات العربية في علوم اللغة والأدب .

وأخيرا نجد في طليطلة واحدا من أشهر المترجمين ، وأوسعهم نشاطا هو ميخائيل سكوت المتوفى في حدود سنة ١٢٣٥ . فلقد ترجم سكوت تعليقات ابن رشد على مؤلفات أرسطو عن السماء والأرض ، والمؤلفات النفسية التي وضعها أرسطو ، وكذلك كتابات أرسطو عن الحيوانات في إعادة موجزة وضعها ابن سينا .

كذلك ترجم سكوت تعليقات ابن رشد على مؤلفات أرسطو في الكون والفساد ، ومؤلفاته عن الشياك ، ومؤلفاته الصغرى عن العلوم الطبيعية .

وفي طليطلة ظهر مترجم آخر هو هرمانوس الألماني الذي توفى وهو يشغل منصب أسقف « استورغا » في إسبانيا سنة ١٢٧٣ .

فقد ترجم هرمانوس هذا ، التعليقات الوسطى لابن رشد على الأخلاقيات التي وضعها نيكوماخوس ووضع هرمانوس أيضا في الفترة ما بين ١٢٥٤ و ١٢٥٦ م ترجمات لتعليقات ابن رشد على مؤلفات أرسطو في البلاغة والشعر .

(١١) وضع ابن التديم في كتابه الفهرست قائمة مفصلة بمؤلفات أرسطو والشروح والتعليقات التي وضعت عنها بالإضافة إلى الترجمات التي أجريت لتلك المؤلفات الشروح والتعليقات وسبقها عربية والقليل منها سريانية ولقد كانت هذه المؤلفات غير معروفة في أوروبا كلها ، بينما كانت شائعة منذ وقت طويل في أنحاء العالم الإسلامي مشرفة ومفيدة .

وهناك مترجم إسباني آخر عمل على ترجمة نصوص أرسطو العربية هو « بطرس غاليفو » أسقف قرطاجنة فنحن مدينون إلى بطرس هذا بخلاصة المؤلفات أرسطو في علم الحيوان والاقتصاد .

في ذات الوقت كانت هنالك مدرسة أخرى للمترجمين كانت تمارس أعمالها في صقلية ، تلك الجزيرة التي سبق لها أن حافظت خلال قرون ، على التراث العلمي والفلسفي البيزنطي . ولقد قامت هذه المدرسة بنقل التراث العلمي للثقافة الإسلامية ، والكثير من الكتابات التي وضعها أرسطو عن النصوص اليونانية الأصلية (١٢) .

لا يستطيع ان اصف بالتفصيل هذا المركز الأخير من مراكز الترجمة ، لكنني اكتفي بالقول انه منذ بداية القرن الثالث عشر كانت هناك طائفتان مختلفتان من المترجمين لآثار أرسطو تملان جنباً إلى جنب فقد كانت أولى الطائفتين تعتمد في الأصل على المصادر العربية ، بينما كانت الأخرى تنقل مباشرة عن اللغة اليونانية .

فمن بين المؤلفات النيبية (الميتافيزيقية) توجد ترجمة يونانية قديمة تسمى « الميتافيزيقيا القديمة Metaphysica Vetus » تعزى إلى بوليوس ، وأخرى تسمى « الميتافيزيقيا الحديثة M. Nova » وهي ترجمة عربية لاتينية من القرن الثاني عشر ، وضعها جرهارد الكريستولي ، أو ميخائيل سكوت .

وهناك ترجمة أخرى يونانية لاتينية جديدة Translatio Nova وضعها ، على أكثر احتمال ، « ولهم » من « مويربيك » وهو المترجم الشهير الذي اعتمد عليه توما الأكويني . وكان ولهم قد سحح معظم الترجمات لكتابات أرسطو الأصلية التي اكتشفت حديثا ، لحساب « نسر اكويناس » وهو لقب توما الأكويني .

ويمكن ملاحظة ذات الظاهرة بالنسبة إلى مؤلفات أرسطو عن الأخلاقيات . فهناك الأخلاقيات القديمة Ethica Vetus ، والأخلاقيات الحديثة Ethica Nova فالترجمة الأولى تعزى إلى بوليوس أيضا ، والأخرى تعتبر ترجمة عن النص العربي .

(١٢) يجب ان لا يفهم القارئ من هذه العبارة وجود نصوص يونانية لأرسطو لم يترجمها العرب إلى لغتهم . فالمقصود بالنصوص اليونانية الأصلية هنا ، هي ذات النصوص التي وصلت إلى العرب ولدت ترجمتها إلى العربية إما بصفة مباشرة ، أو عن طريق نقلها إلى اللغة السريانية كخطوة أولى .

ولقد قام « غروستوس » واسمه روبرت ، بوضع ترجمة لآخلاقيات نيقوماخوس عن المصادر اليونانية .

ومن مؤلفات أرسطو في العلوم الطبيعية . توجد ترجمتان عربية لاتينية ، وضع أحدهما جرهارد الكريموثي ، ووضع الأخرى ميخائيل سكوت على أكثر احتمالات كذلك ترجم أحد هذين العالمين كتاب الأرض والسماء لأول مرة عن اللغة العربية . وقد ظهرت فيما بعد ترجمة يونانية لاتينية لهذا الكتاب على يد ولهم الموريكي على أكثر تقدير .

وحدث ذات الشيء بالنسبة إلى كتاب أرسطو عن الكون والفساد . فقد وجدت له ترجمة عربية لاتينية وضعها جرهارد الكريموثي . ثم ظهرت له ترجمة أخرى يونانية لاتينية .

أما مؤلفات أرسطو في العلوم الطبيعية ، فقد نبض بترجمتها مترجم شهير هو « الفريد سرجيل » الذي أضاف إليها أيضا مؤلفات أرسطو عن الظواهر الطبيعية مع تعليقات ابن سينا عليها .

كذلك وضع الفريد هذا ترجمة عربية لاتينية لكتاب يسمي إلى أرسطو يتناول الخضار والنبات .

لقد تم نقل مؤلفات أرسطو عن علم الحيوان إلى الدارسين اللاتين في المصور الوسطى على يد ميخائيل سكوت الذي جمع كل هذه المؤلفات في مجموعة تضم تسعة عشر كتابا .

لقد ظل البرتس ماغنوس الأستاذ الألماني الشهير في العلوم الطبيعية ، في أوائل عصر النهضة المدرسي في القرون الوسطى ، والذي كان يدرس في جامعة كولون . ظل « البرتس » هذا . حتى أواخر القرن الثالث عشر يستخدم كتابات أرسطو عن الحيوانات . بالاعتماد على ترجمة عربية لاتينية لتلك الكتابات .

كذلك نشر على مؤلفات أرسطو السيكولوجية في ترجمة عربية لاتينية وضعها ميخائيل سكوت ، بالإضافة إلى ترجمة يونانية لاتينية لها أنجزها مؤخرا ولهم الموريكي .

فهذه الترجمات اعتبرها أساتذة الحضارة اللاتينية نوعا من كشف جديد ، فتح أمامهم مجالا غير متوقع إلى ميدان هائل من ميادين المعرفة الجديدة والمعلومات الحديثة .

لا يمكن أن تقارن عملية اكتشاف الفلسفة اليونانية هذه ، إلا باكتشاف العالم الجديد . بعد قرنين متأخرين عن ذلك .

لقد كان عالما روحيا جديدا انفتح بفعل هذه

الترجمات التي وضعت عن إرث العلم النسي للمصور اليونانية التي سبقت المصور الوسطى ، وأدى انفتاحه إلى توسع وغنى غير متوقعين في عالم المعرفة ، واكتشاف عالم أوسع وطبيعة أغنى .

غير أن هذا لم يكن هو التأثير الوحيد الذي أحدثه هذا الاكتشاف الجديد للتراث العلمي الفلسفي اليوناني العظيم فقد أصبح مستطاعا . بفضل هذه النصوص الجديدة نقد التراث الفلسفي برمته .

ولذلك بدأت أول الأمر ، في أواسط القرن الثالث عشر ، فترة نقد فلسفي وتاريخي . ذلك أن المفكرين المسيحيين في ذلك الوقت شرعوا يكتشفون القرون الواسع بين المعنى الصحيح والأسلي لمؤلفات أرسطو . وبين الشروح الأفلاطونية الحديثة التي جاءت بعده .

وكان توما الأكويني أول من شرع يرى مجلاء القرون القائم بين الفلسفة الأرسطاليسية الأصلية وشروحها الميتافيزيقية والرمزية المتأخرة ، في المؤلفات الفلسفية العربية منها والأفلاطونية الحديثة

لذلك اكتشف توما الأكويني في أول الأمر أن مثل هذه الكتب ومنها « كتاب الأسباب » مثلا ، و « لاهوت أرسطو » لم تكن من المؤلفات الأصلية لذلك الفيلسوف ، وإنما هي مقتطفات من الكتابات الأفلاطونية الحديثة المتأخرة .

لقد كان اكتشاف كتابات أرسطو الأصلية وتأثيره البالغ في المعرفة العلمية واللاهوتية في ذلك الوقت . مدعاة لحدوث ذات المردود في النطاق المسيحي الذي سبقت الإشارة إليه ، وهو بمثابة مردود نموذجي في التاريخ المبكر للحضارة الإسلامية . لقد كان رجال الدين المسيحي المحافظون في ذلك الوقت يعتبرون اكتشاف كتابات أرسطو بمثابة غزو تقوم به الوثنية داخل الكنيسة المسيحية سيما وأن نقلة هذا الاكتشاف ، كانوا في الواقع ، هم الفلاسفة المسلمون ، والعلماء المنتمون إلى الثقافة الإسلامية مما اعتبره رجال الدين المسيحي دلالة صحيحة على أن الخصم القديم للكنيسة . وعدو المسيح نفسه ، قد عاد فظهر الآن في الكنيسة يسانده في ذلك حلفاؤه المتمدون (٢٢) .

(٢٢) يقصد هؤلاء الحلفاء ، الفلاسفة المسلمون الذين عكفوا على فلسفة أرسطو وأولوها نقدا ودراسة ، وتأثروا بها إلى حد كبير في فلسفتهم الخاصة التي ابتدعوها وعلى رأس هؤلاء الكندي ، والفارابي وابن رشد الذين كان لهم النصيب الأول في الحفاظ على تراث أرسطو ، ونقده ، وتمحيصه ووضع الشروح المستفيضة له وإظهار ما فيه من تناقض وأخطاء .

(٢)

دور العرب

في الثقافة الإسلامية

تأليف

جون ستوتنهوف بادو

كلمة المترجم

ماتزال الحضارة العربية الإسلامية من الموضوعات المهمة التي يكف كبار العلماء الدارسين في الغرب وفي الشرق على حد سواء ، وحتى في العصر الحاضر ، على الاقضية في دراستها ، وتتبع مراحل تطورها .

ولم يكن هذا بالامر العجيب ، او المستغرب قط . ذلك لان الحضارة العربية الإسلامية ، وباعتراف ائمة رجال العلم والفن والادب في العالم العربي برمت . كانت من اهم مصادر الحضارة العالمية الراحنة ، وهي المنبع الفياض الذي نهلت منه اوربا علومها وفنونها قبل ان يبدأ عصر النهضة فيها فلقد ظلت امهات المؤلفات العربية في الطب والرياضيات ، والعلوم ، والفلسفة ، وغيرها تدرس في المعاهد وفي الجامعات الاوربية حتى القرن السابع عشر ، وكانت مصادر عظيمة للدارسين في شتى فنون المعرفة .

ومن خيرة الكتب التي صدرت مؤخرا عن الحضارة العربية الإسلامية باللغة الانكليزية ، كتاب « عبقرية الحضارة العربية مصدر النهضة الاوربية »

The Genius of Arab Civilization Source of Renaissance

اصدرته اللجنة التي اشرفت على اقامة مهرجان العالم الاسلامي الذي اقيم في لندن سنة ١٩٧٧ ونشرته مؤسسة مطبعة « فيدون » باكسفورد .

استترك في تأليف هذا الكتاب الرائع حقا ، عشرة من كبار العلماء ، معظمهم من الاساتذة العرب العاملين في الجامعات الاسريكية في الوقت الحاضر . والكتاب مؤلف من مقدمة وتسعة فصول ويتبع في حوالي مائتين واربعين صفحة من القطع الكبير جدا ، وهو مطبوع طباعة انيقة نادرة على

ذلك ان الكنيسة ترى في الارسطاليسيين العرب بانهم مازالو اثر وثنية ، وانهم ماقتسوا اعظم خطر عليها من ارسطو نفسه !

ولذلك نجد في القرن الثالث عشر ردود فعل عنيفة جدا من جانب السلطات الكنيسية ضد حركة الفزرو التي قامت بها الفلسفة الإسلامية الارسطاليسية ففي ذلك الوقت الذي ظهر فيه النجج المدرسي المسيحي في العصور الوسطى ، اخذ رجال الدين المسيحي يسمدون الجامعات الكثيرة باسم ، ويستنكرون - بصفة رسمية وعلى الاخص في فرنسا - فلسفة ارسطو كما يستنكرون بشكل خاص اولئك المدافعين عن هذه الفلسفة من المسيحيين المتحضرين ، حيث اصدرت الكنائس قرارات التحريم ضدهم .

لاريد ان اشير بالتفصيل الى اللاهوتيين الذين اتهموا بانهم هراطقة ، وتلامذة لارسطو وللعرب الذين نقلوا آثاره . ولكني ساشير هنا الى نقطة واحدة حسب ، هي ان البابا غريغور التاسع كان في سنة ١٢٢١ م قد تأثر بمختلف مجامع رؤساء الكنيسة الذين اعلنو بان مؤلفات ارسطو كلها هراطقة . وامروا بتمحيص كل مؤلفات ارسطو الفلسفية . ولا سيما مؤلفاته عن العلوم الطبيعية . وعن فلسفة الطبيعة ، وان تحذف منها كل الافكار الوثنية كيما يمكن تدريسها بعد ان يعاد النظر فيها وتم تنقيتها دون اي خطر يمس الروح المسيحية . لقد اصدرت جامعة باريس قبل غيرها هذا القرار ثم امتد مفعول ذات القرار سنة ١٢٦٥ م الى جامعة « تولوز » وجدد مرة اخرى بصفة خاصة في جامعة باريس ايضا سنة ١٢٦٢ م على يد البابا اربان الرابع .

على ان هذا الردود القديم لم يحل دون انتصار ارسطو الذي اعتبرته المدارس الفلسفية واللاهوتية في العصور الوسطى بمثابة مبشر بالمسيح في قضايا الطبيعة ، وكان في نظرها موازيا ليوحنا المعمدان الذي بشر بالمسيح في قضايا النعمة .

وكان ذات الاحترام الذي اولاه ابن رشد لارسطو ، قد تلفاه ارسطو ايضا من الجانب المسيحي على يد البرنس ماغنوس الذي اعتبر ارسطو بانسه الاساس الفلفي الصحيح الذي بني عليه الفهم المسيحي للكون ولله . وللطبيعة البشرية .

في نهاية هذا التطور يعود البابا اربان الرابع نفسه فيملن في سنة ١٢٦٦ بان على كل الراسخين لدراسة الفلسفة في الجامعات المسيحية ان يبرهنوا في امتحاناتهم على معرفتهم بكل مؤلفات ارسطو .

ورق صقيل ، ومجلى بالعديد من الخطوط والرسوم والمصورات المربية الملوثة .

لقد اكملنا ، والحمد لله ، ترجمة هذا الكتاب واعداده للنشر . وقد اخترنا منه هذا الفصل الذي يتناول أهمية الدور الذي لعبه العرب في تكوين الثقافة الإسلامية ونشرها في معظم الأنحاء المروقة من العالم في ذلك الوقت .

أما كاتب هذا الفصل فهو العلامة « جون ستوتوف بادو » رئيس الجامعة الأمريكية في القاهرة ، والاستاذ المتمرس في الجامعات الأمريكية وصاحب المؤلفات العديدة عن قضايا العرب في الوقت الحاضر .

سليم طه التكريتي

دور العرب

في الثقافة الإسلامية

العالم العربي عالم حديث وقديم معا . فالعالم العربي الحديث ، جديد في زمنه ، لأنه أكد وجوده قبل خمسين سنة خلت حسب ، من انقراض الامبراطورية العثمانية المنحدرة .

وهو جديد في شخصيته وتركيبه السياسيين ، لأنه يتألف ، في الدرجة الاولى ، من حكومات عربية ، لم تكن قد وجدت قبل الحرب العالمية الاولى . وهو جديد في حريته التي يوجه مصيرها الخاص بها .

وهو جديد في اهدافه الاجتماعية والاقتصادية ، والثقافية ، وفي مؤسساته وهضمه السريع للطرق العلمية والتقنية التي تخص الحضارة العالمية .

في هذا الجو الذي تفرده الجدة ، وبكل اسكانياته لتحقيق الانجاز المقبل ، قد يبدو ماضي العرب صحيحا . ذلك لان انجازاته كانت قد تحققت قبل قرون مضت ، وفي عالم مغاير جدا للعالم الذي نعرفه اليوم .

فالمثل العربي الشائع دوما يقول لنا « ما ذن مات » غير ان هذا ليس صحيحا قط . فليس في مقدور المرء أن ينكر ماضيه ، أو ينكر صفاته الموروثة . فالماضي حي ليس كتاريخ حسب ، بل أكثر من ذلك أنه حي في صفة شعب وشخصيته وهويته ، حتى وإن كان أفراد الشعب لا يدركون ذلك .

والواقع ان ماضي العرب « يهتف عاليا » وان هتافه هذا دورس ينبغي الاكمام بها ، وموارد يجب ان تستخدم في العصر الحديث ، فالماضي - بالمعنى الواقعي حقا - هو مصدر النهوض .

الفتح العربي والثقافة

أحدث افتتاح العرب للعالم القديم . خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين ، تأثيرين هائلين ومستديمين معا . وكان أكثرهما وقعا ، وبصفة مباشرة ، هو خلق دولة عالمية جديدة في حوض البحر الابيض المتوسط . والشرق .

أما التأثير الثاني ، وهو أقل سرعة وجلبة ، ولكن ليس أقل أهمية ، فهو تطوير ثقافة عالمية جديدة ، داخل هذه الدولة . وقد ترك وقع هذه الفتوح والثقافة معا ، تأثيرا عميقا في شكل المعصور الحديثة .

قامت اندولة المربية العالمية كنظام امبراطوري ، بسرعة يندر ان حدثت مثلها في التاريخ . ذلك ان العرب استطاعوا ، خلال قرن واحد من ظهورهم على المسرح العالمي ، ان يسيطروا على الاقطار من جبال « البيريز » على حدود فرنسا ، الى هضبة « البامير » في قلب اسيا . فلقد ضمت كل من اسبانيا ، وشمال افريقيا ، ومصر . والاراضي البيزنطية « الواقعة جنوبي جبال طوروس » ، والامبراطورية الفارسية في الشرق ، سورية في مملكة امبراطورية راحت تنافس امبراطورية روما ابان ذروتها .

لم تبقى هذه الامبراطورية الحديثة امبراطورية بصفة دائمة . ذلك لان امتدادها عبر ثلاثة آلاف ميل من الشرق الى الغرب ، واحتضانها قوارق واسعة من الاديان والشعوب ، قد برهن على استحالة حكمها من مركز واحد للسلطة ، وعلى يد سلالة حاكمة واحدة .

لقد استطاع العرب ان يمسكوا ، ولمدة تزيد قليلا على قرن من الزمان ، بزمام الاقطار التي خضعت لسوية لهم وبعد ذلك الوقت بدأت الاقاليم تنفصل .

وفي الوقت الذي اكتمل فيه المغول ، العالم الاسلامي في القرن الثالث عشر الميلادي ، لم يعد للامبراطورية المربية الاصلية من وجود قط . فقد حلت محلها مجموعة مبعثرة من حكومات صغيرة ، ودول اقليمية ، واسر حاكمة لا يحكم العرب سوى قلة منها .

والواقع ان الانبراطورية العربية التي اوجدتها الفتوحات العربية الاولى ، قد تحوت الى « العالم الاسلامي » الذي تنهر في القرون الوسطى . لقد كان عالما وليس انبراطورية . أي انه كان ملكة سياسية تضم دولا منفصلة ، ومتناحرة فيما بينها غالبا . ومع ذلك كانت هذه الدول تدرك الهوية المشتركة التي كانت تميزها عن المناطق الاخرى .

في مثل هذا العالم الاسلامي نشأت ثقافة عالمية جديدة . كانت هي النتيجة الثانية العظمى للفتوحات العربية . وقد ابتدعت هذه الثقافة ، او انها كانت « مبتدعة » - بفتح العين - بالمعنى الدقيق الصحيح لها . ذلك لان ما حدث لم يكن فرض ثقافة اجنبية عن طريق الغزو . ولا هو يشبه ذات العملية التي قامت بها المدنية العربية انشاء عصر الاستعمار الاوربي .

فالحضارة الميزة ، الفنية بالالوان ، التي كانت تميز العالم الاسلامي ، انما تكونت في مرقعها . لقد وجدت ضمن الدولة الجديدة التي اعطت صفتها وهويتها لنظام الجديد الذي نتج عن فتوح الاسلام . ذلك الدين الذي كان يتشرب بين شعوب عربية ، وكانت اجزاء الكبرى التي تألف منها موجودة داخل الحياة والتقاليد المتفسرة للشعوب المغلوبة ، ونعني بها الادب الكلاسيكي ، والفكر النبطي ، والمؤسسات البيزنطية ، والقانون الروماني . والمعرفة السريانية ، والفن الفارسي .

لقد تمت الملامة بين هذه المصادر بصفة مباشرة اول الامر . وبين اعادة تشكيلها بصفة بسيطة . ومع ذلك وقبل ان يتم الاندفاع بها بشكل اكثر اختيارا . ساهمت مع الاتجاهات التي استعملت كمصدر ، وتباعت معا ، في خلق حركة المعاصرة الاسلامية المبدعة . على ان نتيجة ذلك لم تكن محض تجميع ذرات وقطع لثقافة مبعثرة ، وانما كان خلقا جديدا له مظهره الخاص المميز له ، والمزج بالروحانية الجديدة ، والمزج عن النظام الاجتماعي الجديد .

ولقد بلغ تطور هذه الثقافة الاسلامية الميزة ذروته النامة ، في وقت بدأت فيه الزعامة العربية للانبراطورية بالوهن . ففي البداية انهمك العرب بحرفة رئيسية في مهام توليد حكمهم . وسيانة مركزهم . فقد كانت الاهتمامات الكبرى لديهم تتمثل في انشاء دولة جديدة ، والحفاظ على النظام العام ، وتعزيز التنظيم العسكري ، وجمع الضرائب .

لقد اوردت الاعمال اليومية للدولة وادارتها الى ايدي الطبقة البيروقراطية العامة ، وانجبت القلة العلية من العرب الى العيش بمعزل عن المواطنين في المسكرات الحربية اول الامر ، ومن ثم في المدن المحصنة .

وعندما استقر الفتح العربي في نظام مقبول ومتواصل ، وحين افسح احتكاره للسلطة ، الطريق امام حكم اوسع ، عند ذاك حسب بدات الثقافة الحديثة تتطور بسرعة .

وبقيام الاسرة السياسية الحاكمة في سنة ٧٥٠م اخذ المسلمون المهتدون . واخذت التسرب الموانية التي تعيش في اطراف المجتمع الجديد . تتجسدت متحركة نحو مركز ذلك المجتمع . جالبة معها تراث لغاتها وحضارتها .

في مثل هذا الوسط ظهرت الانجازات الشهيرة للثقافة الاسلامية . فقد بلغ الادب العربي ذروته ، وتم وضع النصوص الكبرى للقانون ، واتجست الفلسفة ، والعلوم ، والطب عن القدماء ، واعطيت ابعادا جديدة ومحتوى جديدا . وهكذا أصبحت الحضارة الاسلامية الفنية . المتقنة . والمتنوعة . علامة المجتمعات القائمة في العالم الاسلامي ، واحتلت مكانتها بين المنجزات الثقافية العظمى في التاريخ البشري .

العرب والثقافة الاسلامية

في هذه « السجادة » المونة للثقافة الاسلامية . كثير من « المخطوط » ذات « نسج » عربي . ففي كل ميدان ، سواء في الادب . او الفقه . او الفلسفة ، والمعرفة ، والجغرافيا ، وقن العمارة ، توجد اسماء عربية شهيرة . وانجازات عربية مشهورة غير ان مشاركة العرب قد تجاوزت كثيرا ، حدود الادوار التي قام بها العلماء على انفراد ، كما تجاوزت اعمية الانجازات النوعية .

تكون مقتضيات التاريخ مبهمة . شأنها في ذلك شأن مقتضيات الحياة الشخصية ، ومع ذلك تبدو من سجل التاريخ ، وبكل جلاء ، حقيقة قائمة ، هي ان الفتح العربي كان عاملا حاسما في تقرير التطور الثقافي الذي اعقب ذلك الفتح .

وليس علينا الا ان نتذكر الغزوات المغولية ،

وهي مماثلة في ظاهرها للفتوحات العربية ، وكيف انتجت تلك الفتوحات نتائج مغايرة (١) .

لقد تم ايجاد امبراطورية مغولية زالت بسرعة . ولكن لم تبرز من هذه الامبراطورية اية مدينة جديدة او ذات اهمية ، وحين ارتدت القطعان المغولية الغازية في النهاية الى موطنها في صحراء «غوبي» (٢) لم تخلط ورائها اي شيء ، سوى الخراب والدمار . ولم يكن العرب قد فعلوا مثل هذا . ذلك انهم جلبوا معهم أثناء افتتاحهم الاقطار ، قوى بناء خاصة بهم . هيأت المرحلة . ولوت اطار الحضارة التي ظهرت في النهاية .

واقع الامبراطورية العربية

كانت اولى هذه القوى البناء هي واقع الامبراطورية العربية ذاتها . لقد كان متوقعا ان يتكون الفاتحون العرب محض غزاة صحراويين حسب النهج التقليدي للفتوحات القبلية . يفتنون بمجرد الشهب ، ومن ثم ينتهي امرهم .

غير ان هذا لم يكن هو الواقع . فلقد نشر العرب فتوحاتهم تلك بعواملهم انهم كانوا يجاهدون في سبيل الله . وكانوا يقصدون بهذا القول . ان نظاما اجتماعيا جديدا ينبغي ان يقوم بين الناس . وان فتوحاتهم يجب ان تكون اداة لخلق ذلك النظام الاجتماعي الجديد .

لقد سورت الامبراطورية التي نتجت عن الفتح في شكل مملكة دائمة ، وخالدة خلودا ذاتيا معا . وانما ليست مجموعة من اقطار خاضعة يراد

(١) هذا خطأ فاحش من الكاتب . فلا يوجد هناك اي مجال للمقارنة بين الفتوحات العربية والفتوحات المغولية وغيرها . ذلك لان العرب المسلمين عندما كانوا يصلون الى ضواحي مدينة من المدن يطيون الى اهلها ان يطنوا اسلامهم ويسلموا المدينة صلحا . وحتى اذا رفض اولئك اعتناق الدين الاسلامي يطلب اليهم تسليم المدينة صلحا ودفع الفدية المفردة ، ولم يعرف عن الفاتحين المسلمين انهم استباحوا المدن ودسروها وفكوا باهلها ونهبوا خيراتهم كما كان يفعل ذلك المغول وغيرهم . ولقد صدق «غوستاف لوبون» حين قال «ما عرف التاريخ قاطعا ارحم من العرب» .

(٢) صحراء «غوبي» تقع في وسط جمهورية منغوليا الشعبية وتمتد من الشرق الى الغرب . وكانت النطاق للجيوغرافية المغولية الغازية التي انطلقت في اوائل القرن الثالث عشر الميلادي ابتداء بجنكيزخان وانتهاء بتيغورلوك .

التمسك بها سوية لا لغرض سوى ان تزيد من غنى فانحيها الى ابعد ما يستطاع .

خلق واقع الامبراطورية العربية . الحاجة والمبادرة بارساء نظام جديد ، اجتماعي وثقافي معا . وذلك للتعبير عن هوية المملكة الجديدة . لقد اصبح اولئك الذين كانوا من الاسبان . واليونانيين . والفرس . والفينيقيين ، والذين كان لكل منهم تاريخه وتقليده المتفصلين ، لقد اسبح هؤلاء الان مواطنين لحكم واحد . له سمة حديثة . وان لم تكن هذه السمة قد حددت بعد .

وكان من المعتمد ان يمد خلق مثل هذه الدولة المالية الجديدة ، الطريق امام ظهور حضارة عالمية . بقي داخل هذه الامبراطورية الجديدة ، تم اختلاص الثقافات والمجتمعات المتباينة للعالم القديم ، من جذورها الاصلية . وتم سهرها في تعامل حديث ومثمر .

وسرعان ما استجاب الفاتحون العرب انفسهم الى الاتصال بالمدنيات التي افتتحوها .

وقبل ان تنتهي اول سلالة عربية حاكمة ، ونعني بها الاسرة الاموية . كانت المراكز الكلاسيكية قد ترجمت الى اللغة العربية (٣) وتعيدت المهامي المثيرة التي اوجت بها التضاميم الكلاسيكية ، واخذت الدراسات العربية في ميدان النحو والادب . تزدهر متأثرة بالطرق الاغريقية (٤)

وفي الوقت الذي فقد فيه العرب سيطرتهم على الحكم ، اخذت المواد غير العربية تظهر في حياة المجتمع الاسلامي ، وفي تفكيره . وفي الوقت ذاته اخذت الشعوب الخاضعة المختلفة تشارك وينظم احدها ثقافات الشعب الاخر .

(٣) بدأت حركة الترجمة من اللغات الاخرى الى اللغة العربية في عصر عبدالملك بن مروان الاموي . وكان الامير خالد بن يزيد بن معاوية من اعظم رعاة هذه الحركة في العهد الاموي (انظر مقالنا « التعريب وكبار المعربين في الاسلام » مجلة « سומר » العدد الثاني والثلاثون سنة ١٩٧٦) .

(٤) لم يتأثر العرب حتى في ذروة حركة النقل التي ازدهرت في عهدي الرشيد والمأمون ، بالادب الاغريقية فقل . ذلك لان العرب اكتفوا بما كان لديهم من روائع الشعر العربي والادب العربية ، ولم يحاولوا ترجمة اي شيء من الادب الاغريقية ، الا كان همهم منصرفا الى نقل العلوم التي لم يكن لهم اي باع فيها من اسال الطب والرياضيات والفلسفة والمنطق وغيرها .

لقد حطمت الحواجز التي تعوق التنقل عبر بلاد البحر الأبيض المتوسط والبلاد الشرقية تماماً، وشرع المواطنون يتشغلون من الأقاليم إلى قلب الامبراطورية . حيث راحوا يلتقون ويحتفلون في رابطة جديدة .

واكثر من هذا اوجد اتصالهم مع العرب كثيراً من المسلمين المبتدئين إلى الاسلام ، وكثيراً من روابط الزواج فيما بينهم . وهكذا أصبح ظهور النظام الاسلامي بصفة حتمية ، صاحب ثقافة متعددة ومتداخلة معاً ، رسمت اطر التقاليد ومحتوياتها المتنوعة لايجاد حضارة حديثة .

عقيدة الاسلام

لقد نجمت عن هذا التفاعل مدنية فعالة . ذات صفة فريدة ، تعود في اعظم قسم منها ، إلى القوة الثانية التي اطلقها العرب في فتوحهم . وتعني بها قوة العقيدة الاسلامية ، لقد جلب العرب الفاتحون الدين الاسلامي معهم . وكان الاسلام عاملاً حاسماً في عملية الخلق الثقافي . كما كان الاسلام ذاته ، وبصفة رئيسية ومؤثرة ، انجازاً عربياً خالصاً .

وتغدو اهمية هذا الامر جليلة . حين نتذكر كيف ان الفاتحين الاجانب غالباً ما تبطلهم الشعوب التي اخضعوها .

لقد حكم الغزاة الذين غزوا الصين بالتتابع ، من امثال المغول والمانشو ، « الملكة السماوية » . لكنهم في النهاية اصبحوا « صينيين » في لغتهم ام في ثقافتهم ، ولم يعد في الامكان تمييزهم عن رعاياهم .

وقد تكون نتيجة ذلك اما اسلوباً مميّزاً للثقافات الخاضعة تنقصه الصفة المميزة له . او تجزئه الملكة الجديدة إلى عناصر ثقافية منفصلة ، لا يمكن ان تساهم بشيء ما إلا في الحكم الانبراطوري .

غير انه لما كان الفتح العربي فتحاً اسلامياً وعسكرياً في ذات الوقت ، فقد حال دون ظهور هذا النوع من الثقافة التي لا شكل لها . فما ان يتم فتح بلد ما حتى يصبح جزءاً من « دار الاسلام » أي جزءاً يخضع للحكم الاسلامي ، ويستطيع فيه المسلمون ان يمارسوا عقيدتهم الاسلامية دون ادنى عائق .

ولم يكن مثل هذا يعني - منذ البداية - بان كل الشعوب الخاضعة - او الاغلبية منها - قد أصبحت مسلمة ، وانما يعني ان الطريقة أو الشريعة الاسلامية عدت هي المؤسسة المقبولة للدولة وللجمتمع معاً .

لقد صور الاسلام نفسه بمثابة اطار للحياة الانسانية فلم يكن نشاط الفرد . او المجتمع بغيره . فقد كان تصوره لله . وللإنسان ، وللمجتمع متعدد ، ويعتمد على السلطة الالهية ، وهي « هبة » التجربة الانسانية التي كانت تقف في المركز . وتفرض التحكم على كل ما قد يمارسه الناس من اعمال .

لقد كان من المهم في الوقت الذي كان فيه الاسلام يتفنن عمله ان تتم حماية الشريعة . وليس الفقه ، وان تطبق بكل سرامة . فعلى الناس ان يعيشوا داخل المجتمع الاسلامي الذي ينبغي ان يكون مجتمعا اسلامياً كاملاً ، لا مجرد ان يمارسوا الشعائر الاسلامية . في أي مجتمع قد يجدون انفسهم فيه .

تري ما هو الشكل والمحتوى اللذين يجب ان يكون عليهما المجتمع الاسلامي في العالم الاجنبي الذي اوجدته الفتوح العربية ؟ . لقد جوبه العرب في البلدان الجديدة باوضاع ومشاكل ومواد كانت غير معروفة في الحياة القبلية ، وكانت تتعارض في الغالب معارضة واضحة مع المبادئ والالتزامات الاسلامية المتشددة .

ففي ميدان التفاعل بين هذه العناصر كانت الصفة الاسلامية لها الاسبقية . ومع انه كان في استطاعة المسلمين ومقدرتهم ان يستخدموا ، بل استخدموا ذلك حقاً . المواد اليونانية ، والبيزنطية ، والهلنستية . والسريانية ، والفارسية في بناء حضارتهم الحديثة . الا ان مثل هذا الاستخدام كان تحت اشراف الاسلام ورعايته ، وكان يقصد به خدمة الأغراض الاسلامية .

قد تبدو الثقافة الاسلامية في الظاهر ثقافة صوفية بشكل رفيع . ومع ذلك كانت في حقيقتها وجوهرها . ثقافة مختارة ومتعة ، احتضنت المواد ونبتتها ، وفقاً لتلائمها مع طبيعة المجتمع الاسلامي وغاياته .

ولقد تأثر الاسلام نفسه بهذه العملية . فهو كنظام ثقافي نه الهيمنة النامية في القرون الوسطى ، قد اقتبس الكثير من عناصر الفلسفة الافلاطونية الحديثة والمنطق الارسطاليسي ، والقانون الروماني ونحن نقتصر هنا على تسمية بعض المؤثرات العظيمة .

ومع ذلك فان هذا لم يغير من الحقيقة الثابتة وهي ان الاسلام كان في جوهره . وصفته . واصلته ، ديناً عربياً . فاقدم شواهد الصورة الاولى للاسلام ، ومنحت للعالم ، على يد رسول عربي . وكان تأكيد الاسلام الرئيس على المجتمع ، له جذوره في الحياة

القبليّة العربيّة الخالدة . ذلك لأن مفاهيمه الأساسيّة قد تم التعبير عنها في مفردات تجربة عربيّة .

فمهما كانت المواد غير العربيّة التي استعملت في تكوين الإسلام كنظام : فإن صفة الإسلام كنظرة عربيّة إلى الحياة : وكمقيدة : لم تضع ولا يمكن أن تضع . فقد يسجل الحكم العربيّ وقد تنحصر السيطرة العربيّة التي شهدتها العالم الإسلاميّ في القرون الوسطى : ولكن تأثير العرب في الإسلام لا يمكن أن تطمس آثاره .

لقد استطاع العرب بمقيدتهم الإسلاميّة أن يشاركوا مشاركة واسعة لا تضاعى في تكوين الثقافة الإسلاميّة ، والثقافة العربيّة على حد سواء .

اللغة العربيّة

ومما يتصل اتصالاً وثيقاً بنفوذ الانبساطيّة الواسع : والنفوذ المطلق للشريعة الإسلاميّة : مشاركة العرب الأخرى في ظهور ثقافة جديدة وذلك عن طريق لغتهم . أما كيف نفذت اللغة العربيّة ، وبشكل لا يلبس : إلى تطوير الثقافة الإسلاميّة ، فذلك أمر يمكن إظهاره بحقيقة أن النظام الذي تطور بصفة نهائية ، ما يزال ينسار إليه على أنه « مدنيّة عربيّة » و « فكر عربي » : على الرغم من الحقيقة الواضحة وهي أن الكثير من المنجزات الثقافيّة لهذه المدنيّة العربيّة لم تحدث تحت رعاية عربيّة . ذلك لأن غير العرب : بل وحتى غير المسلمين ، قد ساهموا مساهمات فعالة : لكنهم مع ذلك نفذوا هذه المساهمات باللغة العربيّة مهما كانت الخلفة العربيّة اجتماعهم السابق .

قد يبدو غريباً أن تقوم لغة الفاتحين العرب بمثل هذا الدور ذلك لأن عالم البحر الأبيض المتوسط كان غنياً وقديماً بتقاليد القديسة في اللغة والأدب . فاللغة اليونانيّة من أعظم اللغات العالميّة . وكانت في ذلك الوقت ما تزال مستعملة في البلاد البيزنطيّة ، وكانت أدبها الكلاسيكيّة ما تزال حيّة . وهي بالمقارنة مع لغة أفراد القبائل الفاتحين ، والقادمين من الصحراء : تبدو غربيّة وبدائيّة .

لقد كان العرب تقليديهم في القاء النسر ارتجالاً ، ولم تكن قواعد النحو عندهم قد سبغ غورها بعد . وظلت قوانين أدبهم في حاجة إلى التطور . وكان النطق باللغة العربيّة يعكس التجربة الساذجة والمحدودة لبناء الصحراء . ولم تكن اللغة العربيّة قد برهنت بعد ، على قدرتها في التعبير عن

الأفكار الأجنبية والمواضيع المجردة : والمصالح الأدبيّة لمجتمع متقن .

ومع ذلك فقد استطاعت اللغة العربيّة أن تذلل هذه العقبات : وأن تصبح بسرعة هي اللغة السائدة للثقافة والسفر في العالم الإسلامي الناهض : وقد استطاعت أن تحقق ذلك لأنها كانت أولاً لغة الفتح والمقيدة معاً ذلك لأن أولئك الذين تدفعهم أعمالهم إلى الاتصال مع العرب : أو أولئك الذين كانوا يتطلعون إلى تحييب أنفسهم إلى حكمهم الجدد ، لم يستطيعوا أن يتخلصوا من استعمال اللغة العربيّة كما أن أحداً لا يستطيع أن يكون مسلماً دون أن يفهم بعض الشيء من اللغة العربيّة .

كان واقع الإسلام كإداة اللغة العربيّة : أمراً راسخاً ، ذلك أن القرآن مصدر الإيمان والطاعة ، كان مكتوباً باللغة العربيّة : ولا يمكن ترجمته إلى أي لسان آخر . فقد كانت شعار الأذان والصلاة السامة باللغة العربيّة . وقد تطلب تفسير القرآن توفر البعض من أولى العلوم العربيّة : كما أن حقيقة اختيار القرآن للغة العربيّة كلفة للوحي : قد جعل دراسة قواعدها واستعمالها ، ضرورة دينيّة .

ومع ذلك فإن الشيء الذي رفع اللغة العربيّة إلى منزلتها السامية في الثقافة الإسلاميّة كان أعظم من الفتح ، فعلى الرغم من صفتها الأصليّة كلفة سحرية . لعبت اللغة العربيّة دوراً ملموساً كوسيط بين المجتمعات المعقدة والمجتمعات المركبة ، لقد كانت تحتفظ ، وبشكل قوي ملحوظ ، بكيان اللغات السامية التي ترتبط فيها أجزاء الكلام ارتباطاً وثيقاً وجلياً .

ففي مقدورها أن تبتدع كلمات من صيغ الأفعال الموجودة . وأن مقدورها على دمج ظلال المعنى في تعبير مؤثر فريد ، قد جعل منها اللغة الحيّة والصحيحة معاً . وإذا اتفقت هذه اللغة على أيدي النحاة ، وعززت بالتحدي الذي واجهته من الإفاق الجديدة ، أصبحت هي الأداة الصائبة للفكر والمعرفة .

فلو كانت اللغة العربيّة تسوزها العظمة الموروثة ، لما استطاع حتى ضيق الفتوح : ولا الانتفاع بالدين ، أن يهيئ لها مكانتها المسيطرة في العالم الإسلامي المتراخي الأطراف ، والمتعدد اللغات .

لقد كانت تأثيرات اللغة العربيّة في الثقافة المهيمنة عميقة واسعة . ذلك لأن اللغة العربيّة قد وفرت الوسط المطلق للاتصال الذي ترجم التكوين

السياسي المتداخل لشعوب متباينة : الى ثقافة يشارك فيها الجميع بصفة عامة .

ومثلما فعلت اللغة اللاتينية في العصور الوسطى : واللغة الانكليزية في الهنداء تغلبت اللغة العربية في الدولة الجديدة على اللغات والاداب المحلية ، لكي تخلق مملكة حديثة ، وعالمية ، ومتفقة لا يستطيع فيها الفلاسفة الفرس ، والمغرب المختصون بعلوم الدين ، والاطباء اليهود والمسيحيون ، والرياضيون الهنود : ان يتكلموا بلغة مشتركة واحدة حسب : بل وان يكون لهم الاحساس بالمساهمة في اقامة نظام ثقافي مشترك .

وفضلا عن ذلك فان استعمال اللغة العربية : واختيار حروفها من لدن اللغات الاسلامية غير العربية (1) كان يؤلف نوعا من فاصل ثقافي يفصل العالم الاسلامي عن المدنيات الاخرى .

(٥) لا مجال فكل للمقارنة بين ما فعله العرب المسلمون انشاء فتوحهم ، وما فعله الانكليز حين استولوا على الهند وكثير من الاقطار الاخرى المحيطة بها ، ذلك انهم في القسارة الهندية فرضوا لغتهم فرضا على السكان المحليين ، على غرار ما فعله العثمانيون في عهد حكومة الاتحاد والترقي ، في العراق وبقية البلدان العربية التي كانت خاضعة للعثمانيين . اما العرب المسلمون فانهم لم يفرضوا لغتهم بالقوة ابدا ذلك لان اعتناء الشعوب غير المسلمة الى الاسلام كان يتطلب منها ان تكون ملزمة باللغة العربية لغة القرآن ، كما تؤدي بها الفرائض الدينية ، وكما تستطيع ان تعاشي التطور الذي أحدثته الاسلام في الشعوب التي دخلت في هذا الدين الجديد ، الذي لم تعهد البشرية مثالا له في التسامح ، والعدل ، والمساواة . وهذا هو الذي لبث قوائم الدولة العربية الاسلامية ، واشاد اركان الحضارة العربية الاسلامية ، حيث وضع العلماء من غير العرب كل مؤلفاتهم وعلومهم باللغة العربية مخزنين وبمطلق الحرية .

(٦) يقصد بذلك استعمال الحروف العربية في الكتابات الهندية والفارسية والتركية قبل ان يعمد انانورك الى استعمال الحروف اللاتينية .

تقد كان المسافر من اوربا ، او من الشرق ، يعرف على الفور انه ما ان يمر خلال العالم الاسلامي حتى يصبح ضمن ثقافة مغايرة . لم تكن لغتها ولا كتابتها . تمت بآية صلة الى أي شيء كان يعرفه : فهذا الفاصل اللغوي ذاته : قد ابعد الشعوب نفسها ، عن ثقافتها الماضية الخاصة بها ، ومنحها الاحساس بهويتها : وادراك الفرق بينها وبين الشعوب الاخرى .

وكان للغة العربية تأثير اخر في تعاطف الثقافة الاسلامية : ولو ان هذا التأثير مفر . وان من السير تحديد . ففي هذا اليوم حسب ، اخذنا نفهم ونقيس شيئا ما من الصلة بين «الوسيط والرسالة» غير اننا نعرف ان الشكل الخالص لآية لغة يؤلف ويضفي صفة للأفكار التي يعبر عنها بتلك اللغة : وفي العقول التي تستعملها .

فالعصمات المميزة الرقيقة للغة العربية : وغنى الفاظها ومحتواها : والاسلوب الخاص بها للتعبير عن فكرة ما . وقابليتها للوزن والإيقاع : كل هذه الصفات قد تركت طابعها على النتاجات العلمية : وعلى العقول الملمة بالمعرفة . ومن لم على « شذى » العالم الثقافي الاسلامي .

وهكذا فان الصفة الفريدة للثقافة الاسلامية خلال العصور الوسطى ترجع بصفة جزئية الى حقيقة ان هذه الثقافة كانت تؤدي عملها باللغة العربية .

وكما هو الامر بالنظر الى المساهمة التي اداها الاسلام ، فان تغلغل تأثير اللغة العربية ونفوذها : قد حقق « تعريب » العالم القائم في العصور الوسطى وبقي هذا التعريب الى وقت طويل بعد انقضاء فترة الحكم السياسي العربي .